جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث 1

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

الكتاب الجديد



جان غريش

فيلسوفٌ فرنسيٌّ مُعاصرٌ.

من مواليد لوكسمبورغ، عام 1942.

كانَ أستاذَ الفلسفة ومديرَ حَلقة السّلك الثّالث بكلّيّة الفلسفة بالمعهد الكاثوليكيّ بباريس، وهو أستاذٌ باحثٌ مُلحقٌ بأرشيف هوسرل وبالمعهد الوطنيّ للبحث العلميّ بباريس.

مجالاتُهُ البحثيّةُ: الهيرمينوطيقا المعاصرةُ، وفلسفةُ الدّين، والتّأويلُ، والأنثربولوجيا الفلسفيّةُ، وهوَ مُختصٌّ بهايدغر وريكور.

من مؤلّفاته المنشورة:

- الهيرمينوطيقا والغراماتولوجيا، 1977.
- الكلامُ السّعيدُ: مارتن هايدغر بين الكلمات والأشياء، 1987.
- الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا (بالألمانيّة)، 1993.
- الأنطولوجيا والزّمانيّةُ: مدخلٌ إلى تأويل كامل لكتاب (الكينونة والزّمان) لهايدغر، 1994.
- شجرةُ الحياةِ وشجرةُ المعرفة: الجذورُ الفينومينولوجيّةُ لهيرمينوطيقا هايدغر، 2000.
- الكوجيتو الهيرمينوطيقيُّ: الهيرمينوطيقا الفلسفيّةُ والإرثُ الدّيكارتيّ، 2000.
- بول ريكور: مسارُ المعنى، 2001.
- الإصغاءُ بأذنٍ أخرى: الرّهاناتُ الفلسفيّةُ للهيرمينوطيقا الإنجيليّة، 2006.
- مَن نحنُ: دروبٌ فينومينولوجيّةٌ نحو الإنسان، 2009.
- الخطيئةُ والاقتدارُ: الفلسفةُ الأنثربولوجيّةُ لدى بول ريكور [بالألمانيّة]، 2009.
- من اللاآخر إلى الآخر كلّه: الإلهُ والمُطلقُ في اللاهوت الفلسفيّ للحداثة، 2012.
- العيشُ بالتّفلسُف: التّجربةُ الفلسفيّةُ، والتّمارينُ الرّوحيّةُ، وعلاجُ النّفس، 2015.
- مُلاقاةُ الحقيقة، 2017.

تُرجمَتْ أعمالُهُ إلى عدّة لُغات، كالإنجليزيّة، والإسبانيّة، واليابانيّة، والرّومانيّة.



عز العرب لحكيم بناني

من مواليد مدينة فاس المغربيّة، 1960.

دكتوراه من جامعة السّوربون (1988)، ودكتوراه الدّولة من جامعة سيدي محمد بن عبد الله.

يشتغلُ في حُقولِ البَحث العلميّ الآتية: هيرمينوطيقا الدّين، والقانون، وحُقوق الإنسان، من خلالِ مَنهجيّةِ الفلسفةِ التّحليليّة.

مؤلفاته:

- **الظاهراتيّةُ وفلسفةُ اللّغة: تطوّرُ مباحث الدّلالة في الفلسفة النّمساويّة**، الدّار البيضاء، 2003.
- **الهيرمينوطيقا وعلمُ الجمال واللاهوت**، الدّار البيضاء، 2007 (مؤلّفٌ جماعيّ).
- **الاحتجاجُ بين القانون والفلسفة**، فاس، 2017.

ترجماته:

تَرجَمَ مجموعةً من الكُتُب عن اللّغتين الألمانيّة والإنجليزيّة لفولفغانغ إيزر (1997) ومانفريد فرانك (2003) وفريتس فالنر (2001).

نشرَ بعضَ بُحوثه في الدّوريّات المتخصّصة العَربيّة، ونشر أغلبها في إطار التّعاون مع جامعات تونس وكاسل وفيينّا وفيشتا. وصدرَت مقالاتُ السّنوات الثّلاث الأخيرة في كُتُب جماعيّة انصبَّتْ على قضايا القانون الخاصّ وموروث الحداثة في مُواجهة التّعدُديّة القانونيّة وموروث الثّقافة الشّرعيّة الإسلاميّة (Meiner Verlag 2016)؛ والاحتجاج ووُجوب الانصياع للقانون (Frankfurt/M 2017)؛ واللّغة والدّيكتاتوريّة (Delbrück 2018)؛ والعَدل والقانون من زاوية الشّريعة والأخلاق (مجلّة حكمة Hikma الألمانيّة، 2018).

جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث

النَّمُوذَج الإبدالي الهِيرمينُوطيقي

A

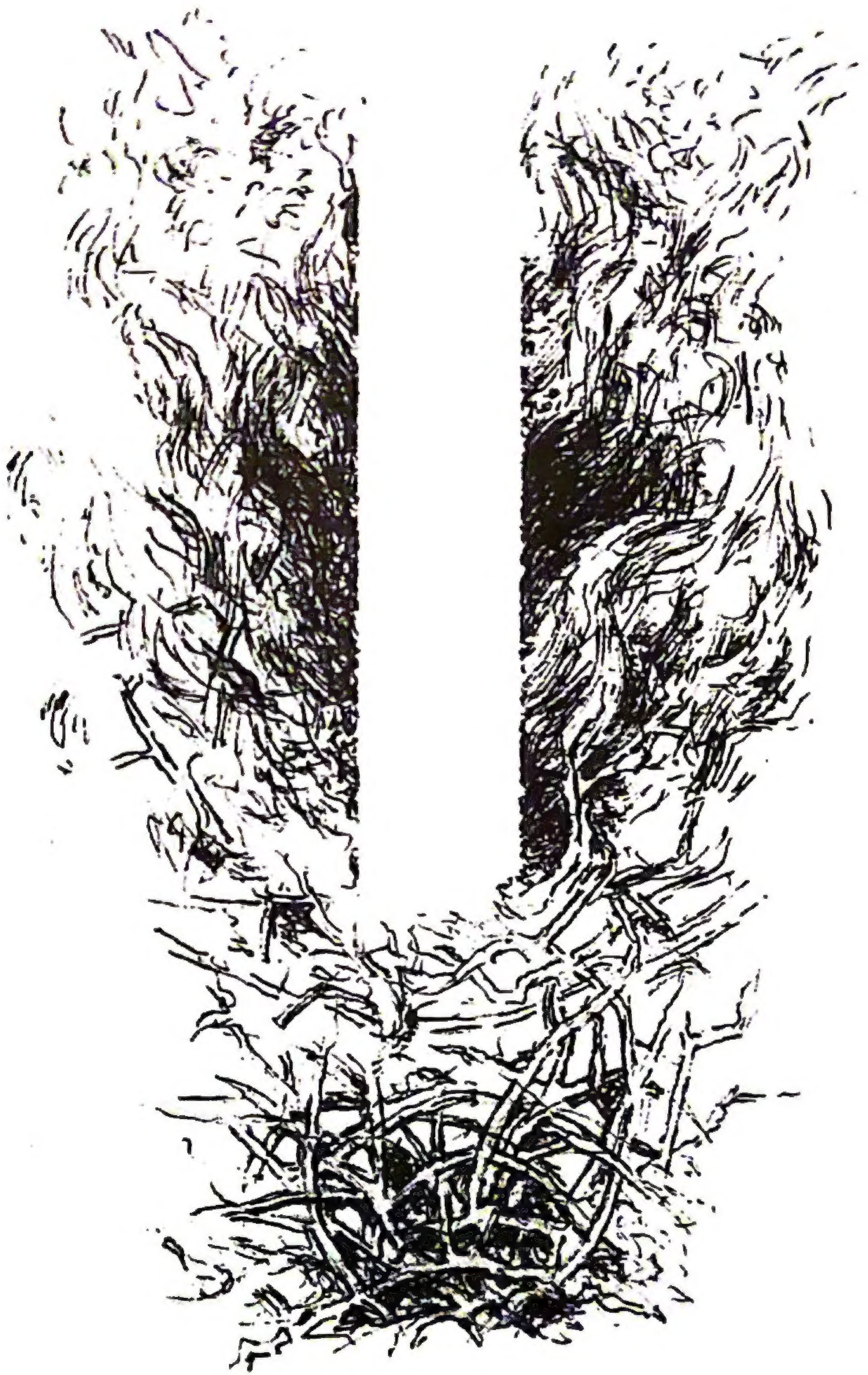
ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة



من رسم بيت نيكولا

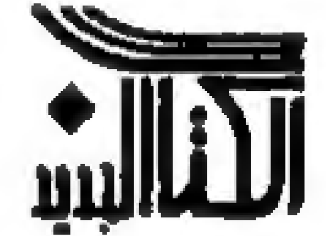
Original Title: Le buisson ardent et les lumières de la raison,
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome III: Vers un paradigme herméneutique,
by Jean Greisch

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2004

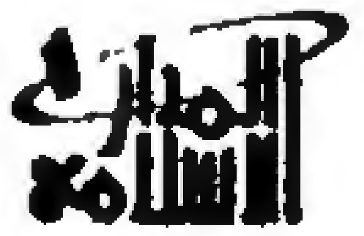
الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العَوْسَج المُلتَهِب وأنوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الثالث: النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي
ترجمة عزالعرب لحكيم بناني
موضوع الكتاب فلسفة الدين — تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم — التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-508-8 (رقم الجـــزء) — رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)



دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com



توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961+/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

إلى القلب والقالب
إلى ذاكرة أبويّ آن وآلبير

مقدّمة الترجمة العربيّة

اختتم جان غريش سلسلة النماذج الإبدالية لفلسفة الدِّين بعرض النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي في هذا المجلّد الثالث والأخير. استعرض غريش خلال فصول طويلة من هذا الكتاب النماذج الكبرى الأساسية التي عرفتها الهيرمينوطيقا في مختلف اتجاهاتها، وتوقف مُطَوَّلًا عند المصادر الفلسفية أو اللاهوتية التي نهلت منها على امتداد العصور. استعرض الفيلسوف مذاهب الفهم والتأويل التي أسهمت عبر التاريخ في فهم النصوص الدِّينيَّة وتأويلها أو في فهم التجربة الدِّينيَّة أو أسهمت في وضع أُسس فلسفة الدِّين، إلى أن استقَرَّت في وضعها الحالي مع غادامير وهايدغر وريكور.

يهدف غريش إلى تحقيق هدفين أساسيين في هذا الكتاب: يهدف أولًا إلى إبراز الصورة المتميزة التي تتخذها فلسفة الهيرمينوطيقا داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية؛ ويهدف ثانيًا إلى إبراز الدور المُهمّ الذي لعبته الهيرمينوطيقا في معالجة قضايا فلسفة الدِّين. وهذا هو ما يفسّر الأهمية الكبرى التي حظي بها غادامير وهايدغر وريكور في الفصول الأخيرة من الكتاب.

الهيرمينوطيقا الكتابيّة وهيرمينوطيقا الأنوار.

ظلّ غريش على امتداد الفصول وفيًّا لمقصده الرئيس وهو تتبّع تحوّلات الهيرمينوطيقا من تقنية في التأويل إلى مذهب فلسفي، أي أنه عمل على تَتَبُّع تحوّلها من هيرمينوطيقا مقدسة إلى فلسفة هيرمينوطيقية مع ديلتاي، قبل أن تتحول إلى هيرمينوطيقا فلسفية، في أفق فهم الظواهر الدِّينيَّة داخل فلسفة الدِّين. كانت الهيرمينوطيقا من قبل علمًا مساعدًا أو علمًا خادمًا ننتظر منه تقديم إجراءات وقواعد يقينية تضمن التوصل إلى اليقين. وكانت الهيرمينوطيقا قد تحوّلت بهذا المعنى إلى علم معياري يضبط القواعد التي توجّهنا إلى التأويل السليم. وقد لعبت هذه

القواعد دورًا مهمًا داخل الهيرمينوطيقا الإنجيلية وفي هيرمينوطيقا الأنوار بوجه خاص. ويتمثّل امتياز هذا الكتاب في كونه قد أعاد الاعتبار من جديد إلى المدارس الهيرمينوطيقية التي سبقت شلايرماخر وديلتاي إلى الوجود، كما انتبه إلى ذلك بعض المؤرخين المعاصرين. يؤكد شولتز على ذلك بقوله: «لقد انتشرت خلال القرن التاسع عشر خرافة ازدادت تفشّيًا، حينما أنكرت وجود هيرمينوطيقا كلية قبل ظهور شلايرماخر، كما زعمت أن هذا الأخير هو الذي تَخَلَّصَ بصورة جذرية من المذاهب الهيرمينوطيقية الجزئية وأقام علمًا كلّيًا عن الفهم والتفسير. وقد تجاهلت تراثًا كاملًا ينتسب إلى الهيرمينوطيقا العامة أو الكلّية *hermeneutica generalis, universalis* ابتداء من العمل الرائد الذي أنجزه دانهاور، ووصولًا إلى كتاب مير دراسة في فن التصميم العام *Versuch*[1] «وإلى من جاء بعده»[2]. سنكتفي بإبراز مثال واحد يقف شاهدًا على تلك المدرسة الهيرمينوطيقية التي تَوَسَّعَ غريش في عرض تفاصيلها، وهو مثال مير. كان مير قد حرص على التمييز بين قواعد التأويل المُستندة إلى عقلانية الكاتب والمعاني المُتواطئة للنص وبين فن التأويل كما كان مألوفًا في فن العرافة والاطّلاع على الغيب. وقد حاول إبراز تهافت الفنون المُنضوية تحت العرافة مثل التنجيم وتعبير الرؤيا، بعدما ابتكر مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي. ميّز مير بين العلامات الطبيعية والعلامات العرفية. تَدُلُّ العلامات الأولى على كمال الله وهو الكائن اللامتناهي واضع تلك العلامات. بالمقابل، نؤوّل العلامات العرفية الصادرة عن الإنسان، أي عن الكائن المتناهي، من خلال التسليم بكمال مؤلّف العلامات وكمال العلامات. يقوم التأويل من منطلق الكمال الأول على افتراض وجود تطابق بين ما يقوله المؤلّف بالفعل وما أراد قوله، إلى أن يثبت العكس؛ ويقوم الكمال الثاني على افتراض وجود تطابق بين اللفظ ومعناه، إلى أن يظهر العكس كذلك. وقد أحسن غريش صنعًا حينما خصّص حيّزًا مهمًا لمبحث العرافة وفنون الاطّلاع على الغيب، بحكم أهمية هذا

---

(1) MEIER, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757 (ND Düsseldorf 1965).

(2) SCHOLZ, O. R.: Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier In Bühler A. (Hsg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994, p.166.

المبحث في تاريخ الأديان والمعتقدات القديمة والوسيطة. اتخذ هذا المبحث أسماء مختلفة مثل علوم السحر والطلسمات أو صناعة النجوم، كما يقول ابن خلدون: «هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قِبَل معرفة قُوى الكواكب وتأثيرها في المولَّدات العنصرية مُفردة ومُجتمعة فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالّة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية»(3). حاول ابن خلدون إبطال صناعة النجوم أو فنّ العرافة، كما سيفعل مبير من بعده. وعليه، كان الإنجاز الضخم الذي حاولت هيرمينوطيقا الأنوار تحقيقه هو الانتقال من المذاهب الباطنية والسرّية hermétisme إلى الهيرمينوطيقا.

أشار غريش إلى أعمال رجال اللاهوت وإلى الفلاسفة (اسبينوزا) الذين تَبَنَّوا مبادئ الفلسفة الحديثة في تفسير الأناجيل، بعدما وضعوا قواعد توجيه الفهم الهيرمينوطيقي على غِرار قواعد توجيه العقل لدى ديكارت(4). تفيد القاعدة الثانية لدى ديكارت أنه «لا يجب الاهتمام إلّا بالأشياء التي يستطيع عقلنا أن يكتسب بشأنها معرفة يقينية لا ريب فيها» أي أنه «لا يجب على الناس الذين يبحثون عن الطريق المستقيم المؤدّي إلى الحقيقة أن يهتمُّوا بأيّ موضوع لا يستطيعون الوصول بشأنه إلى يقين يُضاهي يقين براهين علم العدد والهندسة». وقد اعتبر غريش أن هذه القاعدة تُجسِّدُ حلم المعرفة الكلّية mathèsis universalis، وهو الحلم الكبير الذي يستبدّ بالعقل ويطالبنا بتخليص أحكامنا من أية افتراضات أو أحكام قيمة(5). هل يوجد يقين يُضاهي يقين العلوم الرياضية في علم التفسير؟ أم يكفي التوصّل بخصوص النص المقدّس إلى ترجيح معنى على آخر في سلسلة معاني الكتب المقدّسة (معنى الكاتب ومعنى المتكلّم والمعنى الإلهي ومعنى الروح القدس، علاوة على دلالات النص والمجاز، وما إلى ذلك)؟ من الصعب علينا الحديث عن يقين في مجال التأويل يضاهي يقين المعرفة الكلّية في حقل

(3) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، 1978، ص519-520.

(4) DESCARTES, R., *Règles pour la Direction de l'Esprit*, trad. G. *LEROY*. In: Œuvres Complètes, coll. De la Pleiade, Gallimard, Paris, 1953.

(5) GREISCH, J., Paul Ricœur: *La sagesse de l'incertitude. Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin 2005, p.14.

الرياضيات». إن التساؤل عن منزلة التأويلات في نظرية المعرفة، ينتمي إلى المناقشة القائمة اليوم حول الاحتمال الهيرمينوطيقي probabilitas hermeneutica الذي كان يُمَثِّلُ على عهد باومغارتن (Baumgarten) حلقة ضمن تاريخ عريق كان قد عرفه من قبل. يميّز باومغارتن بين تأويلات 'يقينية' و'محتملة' و'غير يقينية'»[6]. وقد وضع باومغارتن قواعد لترجيح تأويل على تأويل آخر. لكن هذه الواقعة حكمت مع ذلك على الهيرمينوطيقا بأن تظلّ «مجرّد ظلّ شاحب، بل مجرّد ظلّ كاريكاتوري للمعرفة 'الحقيقية' التي تستحق هذا الاسم»[7].

وقد أشارت الرومانسية إلى حدود هذا التأويل العقلاني. أبرزت أن معرفة القواعد اللغوية الكلّية ليست إلّا جانبًا واحدًا إلى جانب الحاجة إلى فهم الحياة النفسية التي تميّز الأفراد، كُلًّا على حِدة. يُحيل الكلام الإنساني في الوقت نفسه إلى لغة كلّية وإلى أسلوب شخصي في التعبير. توجد لغة مشتركة واحدة، لكنها تفصح عن نفسها داخل أساليب تعبير جدّ متباينة. يظلّ الفهم محاطاً دائمًا بمخاطر سوء الفهم، بناء على هذه الخاصية «الكلّية-الفردية»؛ يظلّ الفهم الذي نتوصّل إليه مجرّد شجرة تُخفي أدغال سوء الفهم التي نصطدم بها باستمرار. لكن غريش لم يتوقف بالتفصيل عند كلّ هذه القضايا، بل اقتصر على مناقشة نظرية شلايرماخر (1768-1834) من زاوية مناقشة تعريفه للدِّين بما هو «شعور بالتبعية المطلقة» في إطار عرض هيرمينوطيقا الطُّهْر والهيرمينوطيقا الإنجيلية.

ديلتاي وفلسفة الهيرمينوطيقا.

يعتبر غريش أن الهيرمينوطيقا الفلسفية «نظرية بخصوص عمليات الفهم المتضمِّنَة في تأويل النصوص والآثار والأفعال»[8] وقد استوحى غريش تعريف

---

(6) DANNENBERG, L.: Sigmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Bühler A. (Hsg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994, p.143-144.

(7) GREISCH, J., *Paul Ricœur: La sagesse de l'incertitude. Transversalités.* Revue de l'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin 2005, p.14-15.

(8) GREISCH; Production et compréhension: L'herméneutique philosophique face à l'herméneutique littéraire. In: Azelarabe Lahkim Bennani: *Herméneutique, esthétique et théologie*, Publications de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès, 2007.

الهيرمينوطيقا من فلسفة ريكور التي تُرَكِّزُ بصورة كبيرة على الوساطة التي تلعبها النصوص في الفهم والتأويل. تتجلى هذه الوساطة في كلّ الآثار التي يتم تثبيتها كتابةً، كما كان الأمر مع ديلتاي.

إن الامتياز الذي يحظى به ديلتاي هو أنه قد وَسَّعَ مجال الهيرمينوطيقا قصد تحويلها لأول مرة إلى فلسفة هيرمينوطيقية. الفهم حَسَب ديلتاي هو «الصيرورة التي نعرف بمقتضاها الحياة الباطنية اعتمادًا على علامات واردة من الخارج وواردة علينا من الحواسّ»[9]. أما التأويل، فهو «فنّ فهم أشكال التعبير عن الحياة التي تَمَّ تثبيتها بصورة دائمة». لن نتوسع في عرض التمييز الذي أقامه ديلتاي بين علوم التفسير وعلوم الفهم، وهو ما تَفَرَّغَ غريش لبيانه. يكفي أن نُبَيِّنَ أن علوم الروح كانت تضم كلّ مجالات الإبداع الأدبي والفني والروحي التي لم تكن تنتمي إلى تخصّصات الفلسفة وَفْق الصورة التي تجسّدت فيها خلال القرن التاسع عشر. ظهرت الفلسفة الهيرمينوطيقية إلى الوجود نتيجة الاهتمام بتعدّد أشكال التعبير عن الحياة النفسية كما تمّ تثبيتها في أعمال كبار الأدباء والمبدعين ومؤسسي الديانات، وهي الآثار التي يُمكن تأويلها بطريقة موضوعية وكاملة[10]. وقد كان ديلتاي قد نشر سنة 1883 مدخله إلى العلوم الإنسانية، باحثًا من جِهة أولى عن صِلات الوصل الموجودة بين العلوم الجزئية وعلم أساسي تنبني عليه؛ كما انصرف من جِهة ثانية إلى دراسة مكانة الميتافيزيقا، مُبرزًا كيف صعد نجمها عند اليونان وكيف تراجع بعد ظهور العلم الطبيعي الآلي. يرجع الفضل إلى ديلتاي في تحويل بعض القضايا غير الفلسفية إلى قضايا فلسفية، بالرَّغْم من صعوبة إلقاء نظرة موسوعية شمولية على مختلف التخصّصات الفلسفية وغير الفلسفية[11] يظهر التاريخ في صورة دراميـة وأزمات وازدهار

(9) DILTHEY, W., *Ecrits d'Esthétique*. Paris, Ed. du Cerf, 1995, p.293.

(10) المرجع نفسه، ص294.

(11) وهذا هو ما يذكّرنا بمشروع ريكور الفلسفي ويجعله موضوعاً خلافياً بين مُنظّري الفلسفة. فهناك من يعتبر أن ريكور ينتسب إلى مؤرخي التيار المسيحي المُستوحى من هيغل بينما يعتبر البعض الآخر أن قوته الفلسفية تظهر في قدرته على إدماج حقول غير فلسفية في صلب الحقل الفلسفي، كما فعل ديلتاي، مثل البلاغة والأدب والتاريخ والنصوص الدينية. ولذلك، ارتبط مفهوم التاريخ بالحبكات الروائية التي توجّه الأحداث =

وتراجع[12]. والفكرة الأساسية التي تربط بين ريكور وديلتاي هي أن الوعي التاريخي بالمجتمع الحاضر ينبني على الوعي بالبِنيات الثقافية والحضارية التي انبثق منها هذا المجتمع. لا تستطيع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الإحاطة العلمية بالمجتمع المعاصر دون اكتساب وعي تاريخي بإسهام مختلف المجالات المعرفية في تشكيل الوعي التاريخي عبر العصور[13]. ولا شك في أن العامل الدِّيني كان حاضرًا في تشكيل هذا الوعي في ذهن ديلتاي، كما سيظلّ حاضرًا في فكر فلاسفة همزة الوصل (ياسبرز وبرغسون ونابير) بين المتقدّمين والمتأخّرين.

فلاسفة همزة الوصل.

ما الذي يبرّر التطرُّقَ إلى ياسبرز وبرغسون ونابير؟ يستحضر غريش فلسفة نابير (1881-1960)، لأنها جوهرية لفهم المسار الفكري الذي اتخذه ريكور في إطار فلسفة التَّفَكُّر. كما أن الفلسفة الوجودية لدى ياسبرز (1883-1969) استمدّت قوتها من قدرتها على الجمع بين علم النفس وفلسفة نيتشه واكتشاف التعالي. وقد حَرَّرَ برغسون (1859-1951) كتاب منبعا الأخلاق والدِّين في مرحلة جدّ متأخرة من عمره بعد حياة فلسفية حافلة أحدثت منعطفًا قويًا في الفكر الفلسفي المعاصر، سواء في فلسفة الحياة والأنطرولوجيا أو في نظرية المعرفة. وما يميّز خصوصية فلسفة الدِّين لدى هؤلاء الفلاسفة، هو الفصل بين السلطة

= والشخصيات في مختلف المجالات بكيفية غير متوقعة. على غرار ديلتاي، يقترح ريكور تصوراً آخر للتاريخ خارج التصوّر المجرّد الذي قام على فكرة التقدّم.

(12) RICOEUR, P. *Histoire et vérité*, Cérès Editions, Tunis, 1995, p.92.

(13) إن الدراسات الموسوعية التي أنجزها ابن خلدون حول العمران البشري قد تعتبر من بين المداخل الأساسية لاكتساب وعي هيرمينوطيقي يربط بين الحاضر والماضي، على غرار أهمية ميشيل فوكو لفهم المجتمعات الفرنسية وأهمية لومان (Luhmann Niklas) لفهم المجتمع الألماني. فقد استرشد لومان أثناء وضع نظريته النسقية للمجتمع بعبارة اسبينوزا: Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet. Spinoza, *Ethica I*, Axiomata II. ما لا يمكن تصوّر وجوده انطلاقاً من غيره، يجب علينا أن نتصوّر أنه موجود بذاته. يبرز هذا المثال كيف أن نظرية المجتمع المعاصرة قد تنبني على تصور العالم كما نشأ في العصور الحديثة، كما قد تنبني على كل المعارف التي تتدخل في تكوين الوعي التاريخي.

الدِّينيَّة والإيمان الدِّيني. اعتمد ياسبرز على مقاربة سيكولوجيَّة مستَمَدَّةٍ من نيتشه، بالرُّغْم من أنه ظلّ متمسكًا بالتصوّر الكانطي للعقل. تفيد تلك المقاربة أن الأفكار الفلسفية تُعَبِّرُ عن حالات ذهنية قبل أن تُحيل إلى معرفة مطلقة، كما اقترب من تصوّر كيركيغارد للوجود. وقد كان ابتكار مفهوم 'التعالي' و'المحيط' ثمرة التمييز بين الإيمان والصور التاريخية التي اتخذها الإيمان في كل الأديان. وقد مَيَّزَ برغسون بدوره بين الديانة الجامدة والديانة الحيوية في مقابل التمييز بين الأخلاق المغلقة والأخلاق الحيوية. ترتبط الأخلاق المغلقة بأخلاق الإلزام التي تؤدي إلى الطاعة والديانة الجامدة، كما هي مألوفة في المنظومات العقدية؛ أما الديانة الحيوية فهي تجربة صوفية تعتمد على طاقة الحب وتفسّر قوة الإبداع. وكما نظر ياسبرز إلى الدِّين من منظور حدود المعرفة البشرية، اهتدى نابير إلى الوجود من موقع التناهي. وقد ابتدع نابير منهج التَّفكُّر الذي يُبْرِزُ أننا لا نعرف العقل بصورة متعالية ومطلقة، بل من خلال معرفة بصماته داخل الأفعال التي نقوم بها. تدرس فلسفة نابير التناهي كما نعيشه ونفكّر فيه، وهو المطالبة بتحصيل الوجود، دون عَقْلنته. كما أن الفلسفة هي مجموع العمليات التي تسمح للمرء بأن يمتلك نفسه بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية والسلب والإيجاب. وقد درس غريش بعمق الرغبة في الله من قلب المحايثة الخالصة للعقل، ومن داخل تجربة المعاناة. ولعل الامتياز الظاهراتي الذي يحظى به نابير هو أنه جمع بين الإقرار الأصلي، وهو إمكان أن ينسب المرء أفعاله إلى نفسه وإمكان أن يكون ذاته عينها (كما سيوَظِّف ريكور ذلك)، وبين فكر الصيرورة الذي يسمح بتطبيق منهج التفكر على ظواهر مثل الخطيئة والفشل والعزلة. ولعل ما يجمع بين هؤلاء الفلاسفة، رغم كل الاختلافات الموجودة بينهم، هو أنهم يميّزون بين السلطة الدِّينيَّة الموجودة في مختلف العقائد وبين الإيمان الأصيل.

تعامل هؤلاء تعامُلًا سلبيًا مع مفهوم السلطة، ولا سيّما مع سلطة مؤسسات التأويل. لكن غادامير قد أعاد الاعتبار من جديد إلى مفهوم السلطة وإلى مفهوم الأعمال الكلاسيكية أو أُمّهات الكتب التي تقاوم كل التأويلات، وتحتفظ بمخزون دلالي عبر العصور. انتقد غادامير كل الفلاسفة السابقين (ديلتاي والكانطية الجديدة) الذين اهتبلوا 'المنهج' لبلوغ الحقيقة (في الظاهرة الجمالية أو الدِّينيَّة).

تَطرّق غريش إلى غادامير قبل أن ينتقل إلى عرض هايدغر، بالرّغم من أن غادامير كان تلميذ هايدغر واستفاد من أستاذه لتطوير الهيرمينوطيقا الفلسفية. قد يعود السبب في ذلك ربما إلى أن هايدغر هو الذي بلور فلسفة أصيلة في الدِّين، بينما ظلّ غادامير شارحًا له في هذا المجال. فقد كان غادامير قد كتب مقالات حول بعض القضايا الدِّينيَّة في صلتها باليهودية والفلسفة اليونانية في فكر الأنوار[14]. كما نجد في أعماله الكاملة مقالات عن دراسات هايدغر في ظاهراتية الدِّين. أبرز من هذا الجانب أن التفكير في البعد الدِّيني، كما تضمَّنَته أعمال هايدغر، مشروع ملتبس[15]، وقد استدل بالمثل على أن هايدغر لم يكن مفكرا ملحدا، دون أن يعني ذلك أن المسيحيين كانوا محقين حينما جعلوه في خدمتهم على امتداد عقود. ويقوم جوهر فكر هايدغر، كما يرى غادامير، على أهمية الزمان الإسخاتولوجي بدل الزمان الكرونولوجي[16]. وعندما ظهرت فكرة تاريخية الدازين (الوجود-هنا) Dasein وسؤال معنى الوجود أمام ذهن هايدغر، ظهرت من منظور لاهوتي، بدل أن تظهر من منظور تاريخي[17]. ويرى غادامير أن هايدغر التقى بالدِّين من جديد أثناء لقائه الجديد بنيتشه وهولدرلين[18]. وسنرى أن هذا التأويل الذي قام به غادامير، هو الذي عبَّد الطريق أمام باقي شرّاح هايدغر من بعده.

هايدغر وفلسفة الدِّين.

لقد أبرز غريش بصورة بارعة أهمية العامل الدِّيني في تكوين هايدغر وفي مساره الأكاديمي. وقد توقف غريش عند محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة، ثم استمر بعد ذلك في استعراض تصوّره الفلسفي للدِّين على امتداد أعمال هايدغر الفلسفية. كان غريش قد أنجز دراسة تحليلية لكتاب هايدغر ظاهراتية الحياة

---

(14) GADAMER, H. G., «Die Philosophie und die Religion des Judentums» (1961) In: *Neuere Philosophie II.* Gesammelte Werke. Band 3. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.

(15) GADAMER, H., G., «Die religiöse Dimension» (1981) Gesammelte Werke. Band 3, *Neuere Philosophie I Hegel Husserl Heidegger*, Mohr, 1987, p.308.

(16) المرجع السابق، ص310

(17) المرجع السابق نفسه، ص315.

(18) المرجع نفسه، ص317.

الدِّينيّة[19] في كتاب آخر، ولم يشأ أن يُكَرِّرَ في هذا المجلّد ما كان قد أثبته في الفصول المتعلّقة بالقديس بولس[20] أو المتعلّقة بتأويل الكتاب العاشر من نص الاعترافات لأوغسطين[21]. لكننا نجد مبرّرًا آخر حمل الفيلسوف غريش على عدم التوقف مطوّلًا عند تلك المحاضرات، وهو ضرورة الالتزام بمكتسبات التحليل الأنطولوجي الذي قام به هايدغر للدازين.

إلا أننا نودّ أن نبرز صعوبة رسم صورة واضحة وغير ملتبسة عن صِلة هايدغر بالدِّين. ولذلك، نودّ أن نبرز مفارقة ظلّت تصاحب فكر هايدغر، وهي تفيد أن هايدغر مفكر متديّن، كما سيظهر ذلك من العنوان الذي وضعه غريش للفصل الخاص بهايدغر في هذا الكتاب؛ كما أشار غريش ذاته إلى مدى تحَفُّظ هايدغر من قضايا الدِّين واللاهوت.

المسار الفلسفي لهايدغر.

نريد في البداية إبراز صلة هايدغر بعلم اللاهوت. فقد درس ابتداء من موسم 1909-1910 في تخصّص اللاهوت خلال الفصول الأربعة الأُولى، قبل أن ينتقل إلى دراسة الفلسفة. ومع ذلك، أشار هايدغر في سيرته العلمية التي كتبها سنة 1963 إلى أنه قد ظلّ بعد ذلك التاريخ يحضر المحاضرات التي كان يلقيها كارل برايغ (Carl Braig) عن علم العقيدة، بحكم اهتمامه آنذاك باللاهوت العقلاني. وكان معجبًا بطريقة تفكيره الثاقبة. وقد أبرز هايدغر فضل برايغ عليه بعدما أثار انتباهه إلى أهمية شيلنغ وهيغل بالنسبة للاهوت العقلاني، في تميّزه عن المنظومة العقدية المنتمية إلى السكولائية[22]. بالرَّغم من أن هايدغر كان

(19) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesunge Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995.

(20) GREISCH, J.,La facticité chrétienne. Heidegger lecteur de Saint Paul. In : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000. pp. (185-218).

(21) GREISCH, J., Souci et tentation. La dette augustinienne. In: : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000. pp. (219-251).

(22) HEIDEGGER, My Way to Phenomenology (1963). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.71.

يخلق الانطباع خلال محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة (سنة 1920) بمدينة فرايبورغ أنه كان يتكلَّم كما يتكلَّم قس بروتستانتي، ظلّ موقفه موقفًا فلسفيًا بامتياز. ومع ذلك، «بعد انتقاله إلى ماربورغ سنة 1923، أصبحت اتصالاته برجال اللاهوت البروتستانت مستمرة وقوية. في ذلك الوقت، توطّدت عُرَى الصداقة بين هايدغر وبولتمان. وكانا يلتقيان بانتظام من أجل قراءة إنجيل يوحنا، كما شارك هايدغر في الحلقة الدِّراسية التي نظّمها بولتمان حول 'أخلاق بولس'»[23]. أشار باراش إلى رسالة بعثها هوسرل إلى رودولف أوتو سنة 1919 يشير فيها إلى اعتناق هايدغر للبروتستانتية. وبالرَّغْم من وجود خلاف بين المؤرخين حول مدى صحة ذلك التحوّل الدِّيني، «لا جدال في أن هايدغر كان يُبدي اهتمامًا عميقًا ويشعر بهاجس ذهني بعثه اللاهوت البروتستانتي في نفسه، بالرَّغْم من أنه لم يَتَخَلَّ بصورة نهائية عن الكنيسة الكاثوليكية (...) كما شرع هايدغر في دراسة عميقة لكتابات لوثر (...) وكان شديد الانبهار بالمفكرين البروتستانتيين المُحدثين (...) وبرجال اللاهوت الأرثوذكسيين الجدد»[24]. وظهر اهتمام هايدغر بالألوهة في قصيدته الشعرية «المفكر كشاعر» (1947): «بالنسبة للآلهة جئنا بعد الأوان، وجئنا قبل الأوان بالنسبة للوجود»[25] وقد ظهر اهتمام هايدغر بالأُلوهة بصورة مباشرة في حواره مع الأسبوعية السياسية الألمانية دير شبيغل Der Spiegel: «وحده إله قادر على إنقاذنا. الإمكان الوحيد الذي تَبَقَّى أمامنا هو التحضير لنوع من الاستعداد، بفضل فعل التفكير وفعل قرض الشعر، لظهور الله أو لاختفاء الله عند الأفول Untergang»[26]. وقد أبرز خلال تتمة الحوار أنه لم يَتَبَقَّ للفلسفة ولا للفرد «إلّا

---

(23) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger And the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 203, p.148.

(24) المرجع السابق، ص132-133.

(25) We are too late for the gods and too Early for Being.

In: HEIDEGGER, The Thinker as Poet (1947). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.19.

(26) Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (September 23, 1966). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.38.

هذا التحضير للاستعداد، ولجعل أنفسنا منفتحين على مجيء الله أو مستعدين لغيابه. علاوة على ذلك، ليست تجربة هذا الغياب لا شيء، بل هي على العكس من ذلك تحرير الإنسان مِمّا دعوته 'السقوط وسط الكائنات'»[27]. وقد ألقى هايدغر نظرة هيرمينوطيقية على مفهوم الاستعداد وانتظار الألوهة، بدل أن يلقي نظرة كرونولوجيَّة تخلع «بِنية موضوعية على مفهوم الزمن. يتعلّق الأمر بنوع من المعرفة التي تقع «خارج كل الأحداث الموضوعية»[28]، كما أبرز هايدغر ذلك في محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيّة. ونستطيع أن نعتبر أن هولدرلين يمثّل الجسر الذي يربط بين تأمّلات هايدغر المُبكرة حول الدِّين وتأمّلاته الأخيرة. فهو لا يعتبره مجرّد شاعر على غرار غيره «أعتَبِرُ أن هولدرلين هو الشاعر الذي يشير بإصبعه إلى المستقبل ويتوقع مجيء الله». وعليه، سيتبيّن القارئ كيف رَكَّزَ غريش على دراسة تصوّر هايدغر للألوهة من خلال أشعار هولدرلين، كما أثبت هايدغر ذلك في مقالته «شعريًا يسكن الإنسان العالم» (1951).

هايدغر والحياد الفلسفي.

ومع ذلك، لا يجب اختزال فلسفة هايدغر إلى فلسفة دينية، خصوصًا إذا ما استحضرنا مفهوم الدازين في كتاب الكينونة والزمان. يعتبر غريش أن الدازين محايد لدى هايدغر، بعد تمييزه بين التحدث عن الدازين «Sprechen über» والتحدّث إلى الدازين «Sprechen zu»: «لا تملك تحليلية الدازين إلا أن تجعل بِنيات محدّدة في الدازين، بما في ذلك المقولات الوجودية Existenzialien محور بحثها، أي أنه لا يملك إلا أن يتحدّث عنها. إن مهمّتها لا تقوم على التحدّث إلى الدازين ذاته»[29]. وقد أضاف هايدغر معطى آخر إلى هذا الحياد سنة 1928.

---

(27) Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (September 23, 1966). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.39.

(28) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger And the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 203, p.141.

(29) GREISCH, J., Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen. In: RAFFELT, A., *Martin Heidegger weiter denken*. Katholische Akademie Freiburg, 1990, p.115.

إن الدازين مُحايد من زاوية رؤية العالم ومن الزاوية الأيديولوجيَّة، ولكنه مُحايد أيضًا من الزاوية الروحية والفكرية: «لا تقدّم تحليلية الدازين حكمة، بما أن الحكمة 'قائمة في بنية الميتافيزيقا'. كذلك فإن تحليلية الدازين لا تقدّم لنا قاعدة ميتافيزيقية»[30]. وليس من قَبيل المصادفة أن نجد تماثلًا بين حياد تحليلية الدازين لدى هايدغر وبين المونادولوجيا لدى ليبنتز، كما يشير غريش إلى ذلك. لكن هذا الحياد لا يعني أن تحليلية الوجود قد انتهت إلى موقف الأنا وحدية *(solipsisme)*، بل يعني أن العدمية قاسم فلسفي مشترك بين هايدغر ونيتشه وفيلته، وهي عدمية تدخل في إطار نقد الثقافة Kulturkritik في معناها الألماني الخاص، كما تدخل في إطار إحياء «الصمت» و«العدم» و«لا شيء» ابتداء من المايستر إيكهارد إلى فيلته وفي نطاق نقد الأُنطوثيولوجيا.

يُدْرِج غريش الحياد الفلسفي في نِطاق النقد الأيديولوجي أو النقد الثقافي، ويبيِّن أن الرغبة في الله لا تتحقّق من خلال مكتسبات العلم الحديث حول إتقان صنع الكون ولا من خلال البراهين الدامغة على وجود الله. نجد هُنا تقاطعًا بين هايدغر ونابير وفيلته[31]. جعل فيلته بدوره تجربة العدم مفتاح الوصول إلى الله (116- 139)، كما جعل صلاة الصمت أفضل طرق التقرُّب إلى الله (240- 268). وقد ناقش غريش بعضًا من هذا في حاشية على هايدغر، دون أن يُخَصِّص فصلًا كاملًا لفيلته، بالرَّغم من أهميته الخاصة داخل فلسفة الدِّين[32]. كما أن مواقف نابير وليفيناس لا تبتعد في جوهرها عن موقف هايدغر. يتحدّث هايدغر بهذا الشأن عن «إلحاد المقولات الوجودية» «athéisme existential»، وهو ما سيفصِّل غريش القول فيه، كما تحدّث ليفيناس عن «إلحاد الإرادة». لكن ليفيناس سارع إلى القول إن الأمر لا يتعلّق بموقف اتجاه وجود الله وعدمه؛ كما أن الانفصال عن الله لا يعني تعذّر الدخول في صلة بالله، بل يعني أن هذا

---

(30) GREISCH, J., Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen. In: RAFFELT, A., *Martin Heidegger weiter denken*. Katholische Akademie Freiburg, 1990, p.115-116.

(31) WELTE, B., *Religionsphilosophie*. Knecht, Frankfurt/Main, 1997, p.83.

(32) ولد فيلته في نفس قرية هايدغر ميسكيرش، كما بلور مذهبًا فلسفيًا وجوديًا أظهر فيه تأثرًا واضحًا بهيدغر وبالرغبة في الجمع بين الدراسة الوجودية وفلسفة الدِّين.

الانفصال يُشَكِّل شرط الاتصال به. «إلا أن هذه العلاقة لا يمكنها إلا أن تتخذ صورة الإيمان، أي صورة اعتناق حُرّ لا يخضع لضرورة ميتافيزيقية تُمليها المشاركة»[33] أو الاتحاد بالله. وقد أبرز غريش بالمناسبة أن نابير، وهو أقرب فيلسوف فرنسي إلى الهيرمينوطيقا داخل فلسفة التَّفكُّر، يلجأ إلى التصوّر نفسه في مقالته المبَكِّرة «هل الوعي قادر على فهم ذاته؟» (1934)، وهي المقالة التي شكّلت النواة الجنينية التي قامت عليها تأمّلاته التالية عن الرغبة في الله. «يبحث الوعي المتفكّر، كما يُعَرِّفه نابير، عن توازن صعب بين قطب 'الآخر' الذي يُبرز 'الوجود العارض للوعي وبين 'الواحد' الذي يُفصح عن الحرية التي لا تنفصل عن الوجود العارض'. وبما أن الوعي، أيًّا كان، يفهم نفسه بوصفه مسألة تقود إلى التخلّص من كلّ الأجوبة المطمئنة، 'لن تطلب منه ديانة ذات حقيقة موضوعية أو مُلهمة أيّ عون»[34].

الإيمان والظاهرة الدّينيّة الثقافية.

يسعى غريش إلى رفع الالتباس الذي يحيط بفلسفة هايدغر: هناك من يعتبر أن مرجعيتها دينية، وهناك من يعتبر أن هايدغر استثمر الدِّين من أجل نقد اللاهوت و«تفكيك» الميتافيزيقا في إطار النقد الثقافي Kulturkritik. أصبح بالإمكان رفع هذا الالتباس بعد التمييز بين اللاهوت والإيمان، وبعدما تَبَيَّنَ أن الإيمان الدِّيني «لا يقبل الاختزال إلى نفس صور التحليل التي تقبلها ظواهر أخرى، وأن الإيمان يستطيع تزويد الوجود بدلالة لا تقبل الدِّراسة اعتمادًا على مناهج الفحص المُنتمية إلى التخصّصات الدنيوية»[35]. تَبَنَّى هايدغر في محاضراته عن ظاهراتية الدِّين وفي مقالته عن «الظاهراتية واللاهوت» ثنائية تميِّز بين عالم الإيمان والثقافة التاريخية. يعتبر هايدغر أن «الإيمان يظلّ 'غير مرئي' ولا يمكن تدوينه بوصفه ظاهرة تحقّقت مَوضوعيًا أو ظاهرة إمبريقية-تاريخية. وقد كشف الإيمان عن دلالته من خلال إنجاز الذات المتوفِّرة على عين تَنَبَّهت إلى دلالة

(33) GREISCH, J.: *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000, p.217.

(34) Ibid, p.218.

(35) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 2003, p.144.

تاريخية مُحتجبة عن النظرة الموضوعية»[36]. يميّز هايدغر بين الدلالة التاريخية للإيمان وبين التجليّات الثقافية التي يمكن التأكد منها مَوضوعيًّا. نظر هايدغر إلى العبادة الدِّينيَّة الأصيلة من زاوية الإيمان، دون إحداث تطابق بين هذا الإيمان وبين الإيمان كما تَجَسَّدَ في التطوُّر التاريخي الذي عرفته المسيحية اللاحقة التي انحرفت عنه (كما تجسّدت في دراسات ترولتش المعاصرة). يتضمّن الإيمان مظاهر غير نظرية تتجلّى في القطيعة التي أقامها مع التركيب المستحْدَث بين الإيمان والمعرفة التاريخية للعالم الثقافي»[37]. لا يمكن أن تصبح المعرفة العلمية ضمانة كافية لسبر أغوار الإيمان. فقد أدّى إدماج الظاهرة الدِّينيَّة داخل المؤسسات الكنسية التي عرفتها الأديان إلى إهمال الظاهرة الأصيلة المتصلة بالإيمان. بهذا المعنى، لا يوجد التباس بين المنظور الدِّيني والمنظور الفلسفي المحايد، ما دام قد ميّز داخل الظاهرة الدِّينيَّة نفسها بين الإيمان وظواهر الإيمان التاريخية والثقافية.

لا يختلف ريكور بدوره عن هايدغر في تمييزه بين الإيمان واللاهوت. ظل ريكور «حريصا على الإصغاء إلى تفسير النصوص بناء على المُسَلَّمَة التي تفيد أن مفسّر النصوص يظلّ شريكًا أفضل لدى الفيلسوف من عالم اللاهوت في قراءة الأناجيل»[38]. وقد بَرَّرَ ريكور أولوية علم التفسير على علم اللاهوت بالقول إن التفسير يَمُدُّنا 'بفكر إنجيلي' مستقل عن 'الفكر الفلسفي' في معناه اليوناني أو الغربي عامة؛ كما أن هذه الأولوية تسمح بقراءة جنس من النصوص المختلفة بالكامل عن النصوص الفلسفية التي اعتادها الفلاسفة[39].

---

(36) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 2003, p.145.

(37) المرجع نفسه، ص146.

(38) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.144.

(39) انتقد جان مارك تيتاز ريكور في هذه النقطة من خلال انتقاد وجود 'فكر إنجيلي' مستقل عن الفكر الفلسفي ومن خلال انتقاد التسليم بوجود فكر إنجيلي بكر ومستقل عن تأويلاته التالية. راجع المرجع السابق. نفهم بوضوح لماذا تحفّظ تيتاز من موقف ريكور، ويبدو أدنى شكك من موقف هايدغر. فهو الذي أشرف على ترجمة الأعمال الكاملة لعالم =

أنجز كلٌّ من هايدغر وريكور دراسة تطبيقية عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة من خلال الاعتماد على علم التفسير، بدل الاعتماد على تاريخ الأديان أو على علم اللاهوت.

هايدغر مفسِّرًا للنصوص الدِّينيَّة.

كان هايدغر في البداية قد حاول تقديم تفسير ظاهراتي للظواهر الدِّينيَّة الملموسة بناء على رسائل بولس. وقد تَخَيَّر هايدغر من بين الترجمات اليونانية والألمانية ما يعتقد أنه يتوافق بصورة أفضل مع التجربة الدِّينيَّة الأصلية التي عرفها بولس[40]. «لم يكن بولس يملك معرفة تاريخية بيسوع، بل أسَّسَ ديانة جديدة خاصة به، أي أنه أنشأ مسيحية جديدة أولى تحكَّمت في المُستقبل: الدِّيانة البولسية بدل الديانة اليسوعية. وعليه، لا حاجة لنا للعودة إلى يسوع، كما شهد التاريخ على وجوده». بناء على ذلك، انتقد هايدغر أدولف فون هارناك والمجلّدات الثلاثة التي خصَّصَها لتاريخ العقيدة المسيحية، حينما اعتبر هذا الأخير أن الفلسفة اليونانية قد حوَّلت الإيمان الدِّيني إلى عقيدة. وقد اعتبر عدد كبير من المؤرخين بعد ذلك أن اللاهوت المسيحي تَكَوَّن نتيجة الالتقاء بين البشارة المسيحية ونمط التفكير الفلسفي باليونان. إلا أن هايدغر يعتبر أن هذه الصياغة المتأخرة للعقيدة المسيحية قد تجاهلت وجود مسيحية أُولى لا عَلاقة لها بعلم اللاهوت. وعليه، نجانب الصواب عندما نتحَدَّثُ عن لاهوت بولس[41]. تخلّى هايدغر عن مدرسة تاريخ

= اللاهوت ترولتش المنتمي إلى الكانطية الجديدة، وهو عالم اللاهوت الذي تصدّى له هايدغر بالنقد. راجع ترجمة تيتاز بالفرنسية تحت عنوان:

TROELTSCH, Ernst: *Histoire des religions et destin de la théologie*. Œuvres III. Edition établie et commentée par Jean-Marc Tétaz. Labor et Fides, Cerf, 1996.

(40) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesungen. Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995, p.68.

(41) يعتبر الموقف الذي اتخذه هيدغر من بولس مضادًا لموقف نيتشه. فقد اعتبر هذا الأخير أن المسيحية انتهت مع نهاية المسيح. وقد اعتبر أن الأناجيل شهادة حية على الفساد الذي عرفته الجماعة المسيحية الأُولى وعلامة على اضمحلال المسيحية، وقد حمَّل نيتشه بولس مسؤولية هذا الاضمحلال. راجع ص81 وما بعدها من كتاب نيتشه:

NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*.. Area Verlag, Czech Republic, 2005.

الأديان، كما بلورها ترولتش[42]، مما حمله على انتقاد التصوّر الظاهراتي للمقدس الذي بلوره رودولف أوتو في كتابه عن المقدس. فقد اعتبر أن «صحة المنهج ليس ضمانة تدل على صحة الفهم. قد يكون الجهاز المنهجي-العلمي سليمًا بالكامل، مثل تحقيق المصادر بناء على منهجيَّة فيلولوجيَّة دقيقة، ومع ذلك، قد تُخطئ تلك المقاربة موضوعها الحقيقي. على كلّ حال، قد يُسدي تاريخ الأديان الحديث خدمات إلى الظاهراتية إذا ما خضع لتفكيك ظاهراتي»[43]. والهدف الذي توخّاه هايدغر هو التوصل إلى شرح رسائل بولس بالرجوع إلى «التديّن المسيحي الأول» «religiosité» في الجماعة الأولى. وقد اعتمد في سبيل ذلك على مفهوم الإنجاز Vollzug «ذلك أن الفهم الظاهراتي يتحقّق اعتمادًا على إنجاز المتمعّن»[44]. سيتعرّف القارئ على امتداد هذا المجلّد بصورة تفصيلية على مساهمة الموقف الذي يتخذه الدازين في عملية الفهم الظاهراتي في كلّ المواقف الشائكة التي يوجد فيها الدازين. وعليه، نستطيع تعريف أوضاع الحدّ الأقصى Grenzsituationen بوصفها «المواقف التي يلقى فيها الدازين أمام إمكاناته، حينما يصبح التصميم مطلوبًا في مواجهة الموت»[45]. بهذا المعنى، يصبح الموقف الشائك مماثلًا لحالة الاستثناء situation d'exception لدى كارل شميت. «إن حالة الاستثناء (*Ausnahmezustand*) مناسبة باهرة لتعريف السيادة تعريفًا قانونيًا. لا يتخذ القرار بصورة باهرة صفة القرار إلا إذا كان يتدخل في حالة الاستثناء»[46]. تتصل فكرة حالة الاستثناء في المجال السياسي على نحو ما بفكرة التطبيق المجتهد *applicatio* لدى غادامير، بما أن وضعية التأويل وضعية استثنائية على الدوام، بحكم غياب قاعدة عامة تنطبق على كلّ الحالات الخاصة، ما دامت نوازل جديدة أو حالات استثنائية. لو كان كلّ قرار مجرد تطبيق قاعدة، لما استدعت الحاجة وجود قاضٍ أو حَكَمٍ أو رجل قرار بصورة عامة.

---

(42) TROELTSCH, E., *Histoire des religions et destin de la théologie*. Œuvres III. Edition établie et commentée par J.-M. Tétaz, Labor et Fides, Cerf, 1996.

(43) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesunge. Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995, p.78.

(44) المرجع نفسه، ص82.

(45) HEIDEGGER, M., *Philosophical and Political Writings*. Edited by Manfred Stassen. Continuum, New York, London, 2003, p.xii.

(46) SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Vierte Auflage, Duncker &Humblot/Berlin 1985.

وقد أبرز غريش كيف أن هايدغر استثمر مفهوم القرار لمناهضة التصوّرات الإنسية والوجودية، وكيف طرح قضية المقدّس من زاوية فهم الوجود بما هو قوة قاهرة. كما استفاض غريش في دراسة كتاب الإسهامات *Beiträge* وملامح الإله الأخير.

قد يشقّ على القارئ فهم المعجم الذي نحته هايدغر. لكن غريش بذل كامل جهده لتقريب فكر هايدغر من القارئ بالرَّغْم من كلّ الخصوصيات المُعجمية التي تُميّزُه. وكان مانفرد ستاسين قد أشار إلى أن «فكر هايدغر ظلّ متميّزًا بسِمَة محلية ضيقة وبعصبية قبلية ـ وبفلسفة منحدرة من حقول وأدغال الغابة السوداء. كانت مفاهيم مسقط الرأس Heimat والدم Blut والأرض Boden إلخ. . مفاهيم مؤسّسة للغة والثقافة، وللفلسفة قبل كلّ شيء، أو قُلْ للفكر Denken. وكانت المحافظة على هذه القوى المرتبطة بالأرض هي التي تقود إلى التفكير الأصيل»[47].

تضاف إلى هذه الصعوبات صعوبة مُتعلّقة بتعريف فعل التفلسف. كيف يمكن القيام بالتفلسف بعد «نهاية الفلسفة؟»[48] «ربما وصل مسار التفكير اليوم حدًّا أصبح فيه الصمت مطلوبًا»[49]. بهذا المعنى، تَحَوَّلَ التفلسف إلى «حوار التفكير الأصيل مع ذاته»: «تُصغي الذات الأصيلة في صمت بمفردها إلى صوت الضمير وتنتبّه فقط إلى موتها. احتلّت الكينونة Seyn بعد ذلك مكان الضمير وتَحَوَّلَ التفكير إلى شكر thanking وكلام موافق ent-sprechen وإجابة مسؤولة ant-worten. حَظِي الخطاب أو Rede أو die Sprache بالهيمنة، ولجأ هايدغر بصورة متزايدة إلى الشعر بوصفه خزّان كلّ ما هو أصيل»[50] لكن قلة نادرة من الشعراء هم الذين يتمتعون بروح الابتكار الخاصة بفكر الوجود، ولا غرابة أن

---

(47) HEIDEGGER, M., *Philosophical and Political Writings*. Edited by Manfred Stassen. Continuum, New York, London, 2003, p.xx.

(48) المرجع نفسه، ص38.

(49) المرجع نفسه، ص41.

(50) المرجع نفسه، xxiii، ترجمنا مصطلح Sein إلى لفظ 'الوجود'، بينما ترجمنا مصطلح Seyn، في الرسم القديم لنفس المفردة إلى لفظ 'الكينونة'، (على غرار التقابل الموجود بين Being وBeyng في الترجمة الإنكليزية للمصطلحين الألمانيين.

يكونوا جميعهم ألمانًا مثل هولدرلين (Hölderlin) وريلكه (Rilke) وتراكل (Trakl) وأنجلوس سليسيوس (Angelus Silesius). وقد أضاف إليهم نخبة خاصة تربط بين التفكير والإصغاء الشاكر للوجود، كما تمثّلت في هيراقليطس وبعض البوذيين، كما استعان بالأمثال الشعبية القديمة وبحكمة الأسلاف كما هي محفوظة في اللغة العامية. ومع ذلك، يبدو أن هذا الفكر المُغرق في المحلّية، قد استطاع الوصول إلى العالمية بفضل الربط بين لغة الشعر والكينونة والمقدس.

بناء على ثنائية التفكير الأصيل والمنظور الثقافي للفلسفة والدِّين، وَجَّهَ هايدغر نقدًا لاذعًا لثقافة الانحطاط والوجود غير الأصيل ولفكر العامة، وهو ما دعاه هايدغر وجودًا غير أصيل أو ثرثرة. المحصّلة هي أن التفكير في الدِّين تحقّق من خلال اللاهوت السلبي، على نحو ما قام به المعلّم إيكهارد، كما سيَتَعَرَّفُ القارئ على ذلك بتفصيل خلال هذا الكتاب. اعتبر من هذه الزاوية أن تاريخ الميتافيزيقا لا يعدو أن يكون تاريخ الأُنطو-تيو-لوجيا.

وإذا كان المسار الذي سار فيه هايدغر يقترب من اللاهوت السلبي لدى المايستر إيكهارد ومن ظاهرة الصمت، فإن غريش سعى إلى إحياء النموذج الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين من خلال الأعمال التي نشرها ريكور على امتداد عقود من الزمان.

الفلسفة والدِّين لدى ريكور.

حاول ريكور المحافظة من جانبه أيضًا على التمييز بين هيرمينوطيقا الأناجيل والهيرمينوطيقا الفلسفية. ولعل السِّمة التي طبعت الدِّراسات التي خصّصها ريكور لهيرمينوطيقا الأناجيل، هي أنه كان يضع الاعتقاد الإيماني بين قوسين أثناء الدِّراسة، كما كان يلجأ إلى لغة الفلسفة وإلى تقنيتها[51]. تخلّى ريكور عن نشر المحاضرتين الأخيرتين المتعلّقتين بالدِّين وفَضَّلَ نشرهما بصورة مستقلة ضمن كتب أُخرى، بعدما اعتزم نشر باقي محاضرات جيفورد التي كان قد ألقاها سنة 1986 حول قضايا الهوية الذاتية بجامعة إديمبورغ ضمن كتاب الذات

(51) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.139.

عينها كآخر(52). وقد أسهم ريكور في الأبحاث المتعلّقة بالهيرمينوطيقا الدِّينيَّة بصورة مستقلة عن أبحاثه الفلسفية.

إن المهمة العسيرة الملقاة على عاتق ريكور، هي مواجهة اعتراضات الفلاسفة الذين يتهمونه بالانتقائية في استثمار تخصّصات العلوم الإنسانية داخل الفلسفة (مثل التحليل النفسي واللسانيات والفلسفة التحليلية وعلم التاريخ) وبخلع مسحة لاهوتية على الفلسفة، كما هو مطالَبٌ بمواجهة اعتراضات علماء اللاهوت الذين يتهمونه بالشطط في إخضاع القضايا الدِّينيَّة للقوالب الفلسفية. لكن ريكور كان مقتنعًا بأن الحفاظ على خصوصية الفلسفة لا يعني غياب الحاجة إلى استثمار العلوم الإنسانية، وإلى استثمار بعض قضايا فلسفة الدِّين التي ظهرت مع كانط. عندما أكّد غريش أن تخصّص فلسفة الدِّين قد ظهر مع كانط، فإن ذلك يعني أن القضايا التي يطرحها علم اللاهوت تختلف عن قضايا فلسفة الدِّين. لهذا السبب، فحص غريش أعمال ريكور من زاوية الاختلاف الموجود بين علم التفسير وعلم اللاهوت، وبناء على تميّزهما معًا عن الفلسفة وعن فلسفة الدِّين. ومع ذلك، يظلّ الالتباس قائمًا في أذهاننا حول المسافة النقدية التي يجب اتخاذها اتجاه 'فكر الإنجيل' في أعمال ريكور الخاصة بعلم التفسير. يبدو أن ريكور كان يستحب في البداية أن يكون دارسُ الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة متدينًا؛ كما

(52) نشر ريكور المحاضرة المتعلّقة بالتجربة واللغة في الخطاب الديني Expérience et langage dans le discours religieux في الكتاب الجماعي عن الهيرمينوطيقا من زاوية مدرسة الظاهراتية «Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 1995, p.159-179؛ كما نشر المحاضرة الثانية عن الذات الفاعلة المدعوّة وعن قصص الدعوة النبوية «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique» بمجلة المعهد الكاثوليكي بباريس، عدد 28 سنة 1988. وقد أبرز تيتاز أن المقالة الأولى هي مصدر الدراستين اللتين استأنفهما ريكور في كتاب *Lectures 3*, Le Seuil, 1994 عن ظاهراتية الدِّين وعن تداخل الصوت والكتابة في الخطاب الإنجيلي «Phénoménologie de la religion» (p.263-272) «L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique» (p.307-326). كان يَوَدُّ ريكور أن يضمّ إلى الدراستين الأخيرتين الدراسة التي خصّصها للحب والعدالة «Amour et justice» Tübingen, Mohr, 1990 ودراسة كانت مقرّرة عن مصير اللاهوت السياسي في مواجهة نزع الطابع الأسطوري عن العالم، من أجل وضع معالم فلسفة هيرمينوطيقية خاصة بالمسيحية.

لو أن ناقد الشعر يجب أن يكون شاعرًا وأن يكون ناقد الفنّ فنّانًا. وقد أشار تيتاز إلى أن ريكور قد فصل في كتاب الذات عينها كآخر (1990) بين الالتزام الهيرمينوطيقي والموقف الدِّيني الشخصي، بناء على التميز الواضح بين 'التطبيق المجتهد' وبين 'التمالك'. ينبني تفسير النص على ربطه بالعالَم، بينما ينبني التمالك على ربط النص بخصوصية الذات عينها. يقترح «التطبيق طريقة جديدة لفهم عالم العمل، من دون أن ينخرط القارئ ذاته بصورة عملية داخل العالم الذي تمّ وصفه»[53]. وقد سعى غريش إلى الالتزام بمبدأ أن ناقد الشعر عليه بالضرورة أن يكون شاعرًا؛ كما سعى إلى التوقف عند القضايا التي تحتمل دلالة إنسانية عامة مشتركة بين سائر الأديان. فما هي القضايا الفلسفية التي تُراعي التميز بين الإيمان والمعتقدات التاريخية؟

ريكور ومشكلة الشرّ

ظلّت مشكلة الشرّ هي الخيط الناظم الخفي الذي يوجّه قضايا فلسفة الدِّين، بينما لم يتعرّض غريش للقضايا الدِّينيَّة إلّا ما دامت تندرج ضمن توجّه فلسفة الدِّين.

كان ريكور قد شارك مع متخصّصين في علم التفسير في أعمال مشتركة حول تفسير النص الدِّيني، من منظور الهيرمينوطيقا «بوصفها القسم المتأمّل أو المتفكّر في تفسير النصوص»[54]. وما جعل ريكور يحظى باهتمام خاص لدى علماء التفسير، هو أنه فصل النص عن المؤلّف، وعن المقام التخاطبي، وأولاه مكانة أنطولوجيّة مستقلة، بحيث إن النص يستطيع خلق العالم الخاص به، على خلاف تصوّر غادامير الذي تظلّ فيه بِنية «سؤال/جواب» حاضرة ضمنيًا في التأويل الهيرمينوطيقي. وقد أسهم ريكور في تفسير بعض نصوص الإنجيل في

---

(53) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.142.

(54) *Exégèse et herméneutique. Parole de Dieu*. R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtès, H. Haulotte, X. Léon-Dufour, L. Marin, P. Ricœur, A. Vergote Seuil, Paris, 1971. p.47.

عهده القديم، كما فعل هايدغر بالنسبة لرسائل بولس[55]. لكنه لا يجب أن يغيب عن ذهننا أن فلسفة ريكور «فلسفة بدون مطلق وتحرص حرصًا شديدًا على التميّز عن العقيدة والتأويل، كما تظلّ في منأى عن التأمّلات الأُنطو-ثيولوجيّة»[56].

هذه الأُطروحة التي دافعت عنها مريم ريفولت دالون حاضرة بقوة في هذا الكتاب. ولذلك أصبح لزامًا على غريش تقديم فلسفة الدِّين لدى ريكور دون الاعتماد على اللاهوت العقلاني ولا على مسلّمات الأُنطو-ثيولوجيا. فكيف أنجز غريش ذلك؟

إذا شئنا البحث عن مدخل لدراسة فلسفة الدِّين من منظور ريكور، تصبح مشكلة الشر في العالم من بين المداخل الأساسية لفهم أعماله المتأخرة. لم يفحص ريكور الشر من المنظور التقليدي المعروف عن ليبنتز من خلال التيوديسيا، وفق تعريف كانط لها: «نعني بالتيوديسيا الدفاع عن الحكمة السامية لخالق العالم ضد الاتهام الذي يوجّهه العقل إلى هذه الحكمة، مستندًا في ذلك إلى الموجودات في العالم التي تتعارض في وجودها مع غايات الخالق»[57]. على خلاف هذا التصوّر، لم يدرس ريكور الشرّ من زاوية لاهوتية تبتغي تبرئة الله من تهمة ظلم العبيد. لم يكترث ريكور كذلك بالبحث عن مصدر الشرّ، بل اكتفى بالسعي إلى محاربته من منظور مستقبلي. يقول ريكور: «الشرّ هو ما نحاربه، بعدما تخلّينا عن تفسيره»، ما دام أن «تفسيره يعني أننا سنُدرجه ضمن الوضع الطبيعي للأشياء، مما سيؤدّي إلى اعتباره موجودًا وجودًا حتميًا على نحو

(55) قام ريكور بدراسة الإصحاح الأول من سفر التكوين. وقد أبرز أن قصة الخلق كانت في الحقيقة وعداً بالخلاص. وبذلك جعل مقولتي الخلق والخلاص ينتميان إلى جنس القول الواحد. وقد لجأ ريكور إلى الفصل بين الصورة الأسطورية الأجنبية عن روح الديانة اليهودية (الانتصار على ذلك المارد البحري المهول) التي اتخذتها قصة الخلق، وبين غاية الخلاص، وهي غاية تظل محتجبة عن الأنظار عندما نكتفي بفهم معاني الألفاظ. راجع الكتاب السابق، ص69-70.

(56) Myriam REVAULT D'ALLONES, Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être. *Esprit*. Mars- Avril 2006, p.276.

(57) Kant, E.: VIII, p.255 (Über den Grund des Misslingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791). In: MARQUARD, Odo: *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002, p.57.

ما»[58]. الشرّ حدث عارض قد يصدر عن أيّ كائن وقد يلحق الضرر بأيّ كائن أيضًا. يبدو أن ريكور يتوسّم الأمل الذي يقيه الشر من داخل فلسفة الدِّين الكانطية. وقد كان غريش يرجع بانتظام إلى الأسئلة الأربعة الكانطية، ولا سيّما إلى السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» للبحث عن منابع فلسفة الدِّين لدى ريكور. لكن دراسة الشر تتجاوز حدود فلسفة الأخلاق وحدود التمييز التقليدي بين الخير والشر. لا نستطيع مبدئيًا تحديد ما هو الخير ولا ما هو الشرّ، لا سيّما إذا ما انتبهنا إلى ما قاله نيتشه: «الشر -افحصوا حياة أفضل بشر من بين بني البشر وحياة الشعوب المتفوّقة، وتساءلوا عما إذا كانت الشجرة المُشْرَئِبّة في نموها بزهو إلى الأعالي، تستطيع الاستغناء عن الطقس المتقلّب وعن العواصف؟ (..) إن السمّ الذي يدمّر الكائنات الضعيفة، هو مصدر القوة في الكائن القوي- كذلك لا يدعو الكائن القوي السمّ سمًّا»[59]. تَخَلَّى ريكور بدوره عن ثنائيات الخير والشر، واستند إلى كانط من أجل «العثور على بِنية أكثر عمقًا خارج كلّ ثنائيات الخير والشر: تقوم هذه البِنية على غلبة البعد العملي على المذهب الأخلاقي الثنائي الذي لا يعتبر إلّا مُكَوِّنًا مشتقًا منه»[60]. تتمثّل هذه البِنية العميقة في الشعور كما يظهر بوجه خاص في الهشاشة العاطفية المتردّدة بين مشاعر متناقضة. وقد بلور ريكور مفهوم «الإنسان القادر» بوصفه مفهومًا غير معياري، وهو مفهوم الإنسان القادر على الكلام والعمل والسرد وتَحَمُّلِ مسؤولية أفعاله. ولذلك انتقل ريكور، كما قدّم غريش ذلك بتفصيل، من مقولة الإنسان غير المعصوم إلى مقولة الإنسان القادر. ناقش ريكور الإنسان المذنب في كتابه رمزية الشرّ، قبل أن يتطرّق إلى «معاناة الإنسان»، حيث ركّز على الشرّ الذي نعاني منه أكثر مما ركّز على الشر الذي نرتكبه. وكان ريكور قد أبرز في كتابه الإنسان غير المعصوم (1960) كيف أن الإنسان مقيّد داخل مُرَكَّبات مؤقتة وناقصة ومتراوحة بين قطبي الإثبات والتناهي، وبين الضرورة الطبيعية والحرية المشروطة، مما يسمح بظهور الخطيئة. وكما أن الإنسان كائن غير معصوم،

(58) Michael FOESSEL: Les reconquêtes du soi. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.293.

(59) NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Reclam, 2000, p.§19.

(60) Myriam REVAULT D'ALLONES: Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être.. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.281.

كذلك لا يحق لنا التعامل مع الشرّ المقترف في حقنا من موقع الثأر أو المعاملة بالمثل[61]. «إن تبعية الأفعال الإرادية للأفعال غير الإرادية، وتبعية الأنا الأخلاقي للهشاشة العاطفية التي تُظهِر مشهد إنسان غير معصوم أخلاقيًا، وهو مشهد ممكن على الدوام، تكشفان عن 'الطابع غير الضروري' الذي يقال على الوجود الإنساني»[62]. إن هذا الطابع العارض الذي يتخذه الوجود الإنساني يشبه وضع الدازين المقذوف في العالم، ما دام هذا الوعي أنا 'جريحًا' يظلّ واعيًا على الدوام بعدم وجود تناسب بين الإرادي وغير الإرادي وبين المبادرة الأخلاقية والإنسان غير المعصوم. لكن الإنسان يمتلك قدرات تساعده على بلورة هويته الذاتية بما هي هوية سردية، بحكم قدرته على الكلام وقدرته على العمل، وقدرته على لَمّ شتات حياته الخصوصية في حكاية معقولة ومقبولة. ترتبط كلّ هذه القدرات بقدرة الإنسان على إسناد هذه الأفعال إلى ذاته وتبنّي مسؤوليته عنها. بالمقابل، ترتبط مظاهر العجز لدى الإنسان بالعجز اللغوي وبالتراخي عن القيام بعمل وباحتباس مَلَكة السرد. وقد خصَّصَ ريكور فقرات طويلة من كتابه للربط بين الهوية الذاتية أو التاريخية والسرد. وقد كان غيوم شاب (Schapp) (1884-1965) قد انتبه قبل ريكور إلى أن جسدي «متورط» عن قصد أو غير قصد في الحكايات التي أسردها حول ذاتي[63]. «فالحكايات هي المعطى الجوهري في ذهن شاب. يظهر كلّ شيء مع حكايات وفي صلب حكايات. لا نجد منفذًا إلى الإنسان إلّا من خلال الحكايات. يفترض العلم والفلسفة مسبقًا وجود الحكايات»[64]. وحينما تتعرض حلقات

---

(61) RICOEUR, P. Equivalence et surabondance. Les deux logiques. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.172.

(62) Guillaume LE BLANC : Penser la fragilité... *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.254.

(63) يذكر غريش أن الفضل يعود إلى ريكور في لفت النظر إلى الفيلسوف الألماني شاب الذي نشر كتابًا يحمل عنوان *In Geschichten verstrickt* ويحكي عن الإنسان المتورّط في حكاياته. وقد حاول شاب تعويض الأنطولوجيا الأساسية لهايدغر بنموذج لا يُرَكِّزُ على الزمن والهم في الكشف عن ظاهرة الظواهر، بل يستدعي تورّطنا داخل الحكايات. وقد كتب غريش تعليقًا مطوّلًا نشره في خاتمة الكتاب الذي أصدرته شتيفاني هاس عن غيوم شاب:

Stefanie HAAS : *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität*. Mit Nachwort von Jean GREISCH. Olms 2002.

(64) ستيفاني انظر كتاب/ هاس، ص31.

الحكاية للتفكك، يؤثّر ذلك بوضوح في استقرار الهوية الذاتية. فأمراض المعدة مثلاً ليست مجرّد مرض عضوي، بل هي جزء من السيرة الذاتية للمريض. يمرض المرء لأنه يرفض جزءًا من الذاكرة الفردية، بمعنى أن المرض اضطراب يعاني منه انتظام مجرى الحياة. والهدف المبتغى هو إعادة ترميم الحبكة السردية المنتظمة التي تفصح عنها الهوية الذاتية، كما تظهر في الجسد السوي"[65]. «لذلك، فإن هشاشة الهوية متلازمة في وجودها مع هشاشة القدرة السردية على حكي الذات»[66]. ولهذا السبب، يتحدث ريكور عن التربية على الانسجام السردي، وعن التربية على الهوية السردية.

ما هو انعكاس وساطة السرد على فلسفة الدّين؟

كان ريكور يحرص كلّ مرة على إحداث التمييز بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا. لكن ذلك لا يَحُول دون إيجاد طريقة لتقريب الشقّة بين المذهبين. امتاز ريكور بحرصه على توجيه الممارسة الظاهراتية في اتجاه نظرية فهم التجربة الإنسانية وتأويلها بناء على تحقّقها الثقافي الموضوعي في العلامات والرموز والحكايات. نستطيع تقريب الشقّة بينهما بالرجوع إلى مفهوم النص والسرد. فإذا كانت الهوية الذاتية قد تشكّلت انطلاقًا من السرد، على غرار مفهوم التاريخ، هل يحق لنا اعتبار الظاهرة الدِّينيَّة ظاهرة سردية كذلك؟

ذكر ريكور في كتاب صراع التأويلات أن من يعيش داخل هالة الآثار يدخل في صلب الحلقة الهيرمينوطيقية المتمثّلة في الفهم والإيمان. وقد أبرز جان مارك تيتاز كيف أن ريكور حَدَّدَ بعد مرور ثلاثة عقود معنى هذه العبارة في ضوء 'التكوّن الكتابي للعقيدة اليهودية والمسيحية' بناء على الحلقات الهيرمينوطيقية الثلاث: «الحلقة الموجودة بين كلام الله والكتب المقدسة، والحلقة الموجودة بين الكلام المُلهم والجماعة المؤوّلة (تتضمّن هذه الحلقة تاريخ تأويل النصوص

---

(65) Eduard KAESER: Der körpermündige Mensch. In: *André Thurneyssen* (Hsg.) *Der Leib. Seine Bedeutung für die heutige Medizin.* Peter Lang. Berlin, 2000, p.41.

(66) Guillaume LE BLANC: Penser la fragilité... *Esprit.* La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.259.

بقدر ما تتضمّن تاريخ التقاليد التي تشهد عليها هذه النصوص)، والحلقة الوجودية الموجودة بين الكلام المؤوّل والفهم المؤمن في الفرد الواحد. لا يتحقّق الفهم إلّا عند قبول الالتزام بهذه الحلقات»(67). وقد اعتبر ريكور أن نداء العلو واستجابة الذات بِنية مشتركة تلتقي فيها سائر الأديان. لكن استجابة القارئ مختلفة كلّ مرة حَسَب الهالة التي تُحيط كلّ مرة بالنص الدِّيني. ولذلك، يطالب ريكور بالمرور فوق «صراط الهيرمينوطيقا النصية».

وقد تطرّق غريش لخصوصية اللغة الدِّينيَّة كما درسها ريكور من الزاوية البلاغية بالرجوع إلى كتاب نورثروب فراي المدوّنة الكبرى(68). لكن غريش لم يستطرد مُطَوَّلًا في جزئيات علم التفسير. فضَّل الرجوع إلى مناقشة بعض القضايا المتصلة بفلسفة الدِّين، مثل مشكلة الغفران والقدرة على المحبة ومشكلة التسامح. وقد كان ريكور قد ناقش مبدأ العدالة بالمثل، واعترض على مبدأ الانتقام والثأر الذي يجد من ينتصر له بدعوى تحقيق العدالة. ألا يجب الاحتراس من «منطق المعاملة بالمثل الذي يتحكّم في كلّ قانوننا الجنائي؟ بمعنى آخر، ألا يجب علينا أن نكتشف وجهًا مقلقًا يتخذه الغضب والانتقام خلف العقاب، مهما كان منصفًا؟»(69) وقد فتح غريش في نهاية الكتاب أُفقًا رحبًا على مبدأ التسامح والحوار بين الأديان من خلال استعراض أعمال ليسنغ، والتذكير ببعض متصوّفة الإسلام.

لكن غريش استبعد إمكان حلّ إشكالية وجود الشر في العالم بعد تعاظم النظرة المتفائلة إلى دعاوى التسامح والتقدّم في عصر العلم والحداثة. لا يعني اتساع الأفق الثقافي والتكوين الفكري أنّ تقدّمًا مماثلًا قد يتحقّق على المستوى الأخلاقي وعلى صعيد الحوار بين الأديان. لقد كان سؤال كانط وجيهًا «ماذا

(67) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.141.
RICOEUR, P., « Phénoménologie de la religion ». In: *Lectures 3*. Le Seuil, Paris, 1994.

(68) FRYE, Northrop: *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris, Le Seuil, 1984.

(69) RICOEUR, P. Equivalence et surabondance. Les deux logiques. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.172.

يجوز لي أن أرجوه؟»، لكن تصوّره الأخلاقي للدِّين أصبح تصوّرًا غير مقنع. وقد انتبه غريش إلى اعتراضات أدورنو وهوركهايمار على الأنوار. فقد سوّت الأنوار وصيرورة نزع الطابع الأسطوري «الكائن الحيّ بالكائن غير الحيّ، في حين سوّت الأسطورة بين غير الحيّ والحيّ. الأنوار هي الخوف الأسطوري الذي اتخذ صورة جذرية»[70]. كما كان هايدغر مقتنعاً بأن الحضارة الأوروبية قد دخلت مرحلة الانحطاط. ولذلك ظلّ مفكرًا مضادًا للحداثة، على غرار اقتناع فتغنشتاين ذاته. أشار هايدغر إلى نهاية الفلسفة وإلى إمكان «بداية أخرى للفكر» وإلى «ورع الفكر»[71] مما لا يسمح للمرء بتوسل الحلول السهلة المنتشرة عبر منتديات حوار الأديان والدِّراسات الثقافية. وقد اعتبر غريش أن الحل الأدنى لإقامة مثل هذا الحوار يقوم على قيم الانفتاح الفكري وحرارة الاستقبال وحسن الضيافة. بدل أن يتحوّل المرء إلى زير الأديان، على غرار زير النساء، قد يكون من الأفضل له أن يحسن الرفادة والسقاية والضيافة، وأن يستقبل باقي الأديان كما يستقبل الضيوف الأجانب.

الأُلفة والغرابة.

يُعتبر مفهوم الاستضافة من بين أهم المفاهيم التي تُجَسِّدُ جدلية الأُلفة والغرابة، وجدلية التمالك والتغريب. وقد برع غريش في استثمار الزوج الأسطوري هيستيا (إلهة المسكن) وهرمس (إله السفر والخروج والتواصل) من أجل إيجاد توازن معتدل يمنعنا من المبالغة في الأُلفة أو في المغايرة. رجع غريش في هذا التصوّر إلى بعض تعاليم مدرسة التلقّي بمدينة كونستانس مع ياوس. اتخذ ياوس مثلًا موقفًا معتدلًا بين هيستيا وهرمس في مقالته عن التجربة الدِّينيّة والجمالية[72]. انتقد فكرة الانصهار الكامل للآفاق (غادامير) لتبرير تاريخ أثر بعض أمهات الكتب في القارئ المعاصر، ما دامت تلك الفكرة تمنعنا من تَخَيُّلِ وجود مغايرة في قلب تجربة الأُلفة. لكن ياوس انتقد أيضًا الفكرة المقابلة لها، وهي فكرة وجود 'مغايرة

(70) ADORNO, HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Suhrkamp, p.32.

(71) HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, p.44.

(72) JAUSS, Hans-Robert; *Wege des Verstehens*. Fink, 1993, p.363.

مطلقة، ما دام الآخر المطلق يتوفّر على قيمة هيرمينوطيقية فارغة. ظلّ ياوس يبحث دون كَلَل عن الآخر النسبي، أو عن المغايرة النسبية، مما يسمح له برؤية الذات داخل الآخر وبالتواصل بين الثقافات. وقد تَمَكَّن غريش، بفضل معرفته الواسعة بمدرسة التلقي، على غِرار ريكور، من إيجاد خيط منهجي رفيع ترجم بمقتضاه مُفردة التلقّي إلى معنى الاستضافة وحسن الاستقبال. لا يقوم الحوار بين الأديان مرة أُخرى على وجود معايير قَبْلية ولا على تصوّر ماهوي للخير والشر والحق والباطل، بل يقوم على المجهود الذاتي *conatus* (اسبينوزا) الذي يقبل من خلاله بحرارة على استقبال الآخر وحسن ضيافته؛ وهذا هو الجانب الوجداني الجوهري الذي يُقَرِّبُ ريكور من اسبينوزا(73).

أخيراً، يبدو أن غريش قد خصَّصَ حَيِّزًا أكبر لهايدغر وريكور مما خصَّصه لباقي الفلاسفة. كما أنه لم يُخصِّص فصولًا مستقلة لبعض كبار فلاسفة الذِّين المعاصرين (مثل كيركيغارد وفيلته)، وإن كان قد تطرّق إلى أغلبهم بإسهاب أثناء مناقشة بعض القضايا الفلسفية المخصوصة. قد يرجع مُبَرِّرُ ذلك إلى أن غريش يميل إلى رأي غادامير الذي يؤكّد على أهمية أمهات الكتب وكبار الفلاسفة. فهم يتميّزون بحضورهم القوي في الفكر الفلسفي المعاصر وبتاريخ أثرهم في مختلف الأجيال. من هذه الزاوية، نفهم لِمَ استفاد الفلاسفة من حظ متفاوت في هذا الكتاب بما يتناسب مع عمق التأثير الذي أحدثوه في تاريخ فعل القراءة. بالمقابل، يعتبر بعض النقّاد الآخرين، مثل هانس روبرت ياوس أنه لا توجد مؤلفات خالدة ولا سبيل إلى التمييز بين أمهات الكتب وبين غيرها من المؤلفات، ما دام أن تاريخ الأثر يرتبط بتاريخ القراءة ولا صِلة له بقيمة ذاتية يحظى بها كبار الفلاسفة ولا بقدرتهم الذاتية على مقاومة كلّ التأويلات المقترحة عبر العصور. فقد اعتبر ياوس أن تصوّر غادامير للمؤلفات «الكلاسيكية» (أمهات الكتب) تصوّر جمالي أفلاطوني(74). بالرّغم من هذا الانتقاد، نميل هنا

(73) Myriam REVAULT D'ALLONES : Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être.. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.286.

(74) GADAMER, H.-G.,*Hermeneutik II*. Bd 2. *Wahrheit und Methode*. *Ergänzungen und Register*, J. C. B. (Paul Siebeck) Tübingen, 1992, p.223. Jauß, H.-R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1979.

إلى موقف غادامير، لأننا نتساءل باستغراب هل يمكن معرفة تاريخ الشعر العربي دون معرفة المتنبي أو المعري أو استيعاب تاريخ الفلسفة العربية دون معرفة ابن رشد. بهذا المعنى، تظهر إيجابيات غريش بكلّ وضوح في هذا الكتاب حينما انبرى إلى استعراض الفلاسفة الكبار وإلى تقديم مؤلفاتهم الأساسية في الموضوع. وكان أثناء كلّ ذلك يعتمد منهجيَّة الشرح والتعليق والاستشهاد بالباحثين المتخصّصين وتتبّع المراجع الحديثة. ولعل ما يميّز الفيلسوف غريش عن غيره من الفلاسفة هو أنه ينتمي إلى فئة جدّ محدودة من الكُتّاب، وهي فئة الشرّاح. يوجد مثال باهر على ذلك: كان ابن رشد أعظم شرّاح أرسطو، مما لم يَحُل بينه وبين أن يصبح من أهم فلاسفة الغرب الإسلامي المؤثّرين في الغرب المسيحي. كذلك، يعتبر غريش من أهم شرّاح هايدغر وريكور، وهو ما يخلع على هذا الكتاب أهمية متميّزة في فلسفة الدِّين والهيرمينوطيقا الفلسفية.

والله ولي التوفيق.

عزالعرب لحكيم بناني

استهلال

تشكّل الصفحات التي سنطّلع عليها هنا، المجلّدَ الثالث والأخير من الاستقصاء الذي قمتُ به حول «فلسفة الدِّين» وأشكال التعبير الرئيسة عنها في الفلسفة المُنتمية إلى القرنين التاسع عشر والعشرين. يتعلّق الأمر بخمسة نماذج إبدالية كبيرة تَجسَّد فيها العقل. وقد سعيتُ إلى فحص خصوبة هذه النماذج أثناء التأويل الفلسفي للواقعة الدِّينيَّة، دون تجاهل حدودها: العقل التأمّلي والعقل النقدي والعقل الظاهراتي والعقل التحليلي والعقل الهيرمينوطيقي. وقد أفردتُ دراسات المجلّد الحالي لمختلف وجوه هذه الصورة الأخيرة للعقل، وكذلك لآثارها في فلسفة الدِّين.

المهمّة التي أقوم بها في هذه الدِّراسات مهمّة مُضاعفة: هي أن نفهم على نحوٍ أفضل كيف نشأت فلسفة التاريخ والفلسفة الهيرمينوطيقية وفلسفة الدِّين، كتخصّصات فلسفية في وقت واحد تقريبًا؛ وأن «نبتكر» نموذجًا إجرائيًا للهيرمينوطيقا قادرًا على مُواجهة التساؤلات الحالية المتعلّقة بالدِّين وبمكانة الظاهرة الدِّينيَّة داخل المجتمعات المعاصرة.

إنني واعٍ بأن هذا النهج الذي سرتُ فيه لم يكن هو النهج الوحيد المُمكن. والمقاربة التي فضّلتُها هي على غِرار ما سار عليه عدد من المؤلفين، كما أنها تُهمل تطوّرات نظرية أخرى لا تقلّ أهمية. وبالرَّغْم من حجم المشروع الذي لم يتوقع أحد مدى ضخامته، لم أكن أرغب في استعراض مُجمل الفلاسفة الذين اهتموا بمشكلة الدِّين، منذ كانط إلى اليوم. إذا ما رغبنا في وضع سجلّ يحيط بكلّ الفضاءات اللغوية والعوالم الفكرية، لن نوفّيه حقه، ما لم ينجز ذلك في إطار استقصاء جماعي على المستوى الدولي.

وفي الإطار الضيق جدًا الذي التزمت به كنت مسكونًا باستمرار بهاجس

التعامل مع كلّ واحد من هؤلاء الكُتّاب قيد المساءلة بالقدر نفسه من «الإنصاف الهيرمينوطيقي»، وهو الأمر الذي لا يحول دون إلقاء نظرة نقدية على كلّ محاولة على حِدة. سأدافع في هذا القسم الأخير، بنبرة منحازة أكثر - من دون أن تلجأ أبدًا إلى أيّ تهويل «قيامويّ» كما أرجو ذلك - عن ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين، بما يتوافق مع فكرة العقل الهيرمينوطيقي، كما رسمتُ معالمه في الكتب الثلاثة: شجرة الحياة وشجرة المعرفة *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*؛ الكوجيتو التأويلي *Le Cogito herméneutique*؛ بول ريكور: مسار المعنى *Paul Ricœur: L'itinéraire du sens*.

إن التوجّه التاريخي الأساسي الذي يَسِم هذا الاستقصاء يولّد الانطباع أنه يمثّل مسيرة طويلة في اتجاه أرض العقل الموعودة. إذا جاز لي استثمار صورة هوسرل المجازية من جديد، بعدما سُقتها مرّاتٍ متوالية، سأعترف أنني مضطر بدوري إلى الاكتفاء بالنظر من بعيد إلى الأرض الموعودة التي تَعِد بهيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، ما دام يتعذّر عليّ ولوجها بصورة نهائية. ولذلك، فإن هذا المجلّد الذي يكتفي بالنظر إلى الدِّين في حدود مجرّد العقل الهيرمينوطيقي، لن ينتهي بخاتمة حقيقية. لقد تردَّدتُ كثيرًا في اختيار الشكل الذي يجب أن تصبح عليه الخاتمة، قبل أن أهتدي إلى وضع عنوان بسيط لها «Envoi» أو «عود على بدء»، قصد الإشارة إلى أننا لم نستكمل بعد إنجاز العمل الحقيقي، وإلى أننا لن نملك النجاح فيه إلا بفضل الرجوع إلى «الأشياء ذاتها».

يعلم الكاتب الذي يجازف بعرض فرضيات عمله ونتائج أبحاثه وتأمّلاته على أنظار الجمهور إلى أي حدّ تظلّ فيه هذه النتائج غير نهائية، كما تتطلّب وضعها على محكّ النقد. كما قال ميرلو بونتي في مستهل درسه الافتتاحي في معهد فرنسا، يعتبر الفيلسوف شاهدًا أيضًا على «فوضاه الداخلية»[1]. إن هذا ليس مبرّرًا كافيًا يجيز له التماس تسامح خاص يجود به قُرّاءه عليه. وبما أنه مؤلّف مُصَنِّف في الفلسفة، يعلم أن قُرّاءه لا يوجدون في الوضعية المريحة نفسها التي كانت الأخت سامبليس (Simplice) توجد فيها، وهي الوضعية التي يشير إليها فكتور هوغو في رواية البؤساء: «لم تكن تقرأ أبدًا إلّا كتاب أدعية

(1) Maurice MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1975, p.9.

مكتوبًا بأحرف كبيرة باللغة اللاتينية. لم تكن تفهم اللاتينية، لكنها كانت تفهم الكتاب»[2]. يستطيع تذكير قُرّائه، على أبعد تقدير، بقول ياسبرز: «لا يمكن أن تنكشف الموضوعية الفلسفية الخالصة إلّا بفضل الذاتية التي تتجلي بداخلها»[3]. يرغب المؤلف في الالتقاء خاصة بمُحاورين وقُرّاء يقبلون عن طيب خاطر الاهتمام «بقصيدة» تاريخ العالم التي «ابتكرها» شعرًا، حتى يتمكن من فهم ذاته ومن فهم الأسئلة التي تسكنه (وأنا أسترجع أثناء ذلك عبارة أخرى أطلقها هوسرل وكنت قد سُقتها في مقدّمة المجلّد الأول). تغَذّيني الأصداء النقدية التي حظي بها المجلّدان الأول والثاني بأمل كبير في ألّا تذهب هذه الرغبة سدى، كما اعتبرت تلك الأصداء بمثابة دعوة إلى متابعة الاستقصاء في أُفق أكثر انتظامًا.

أبارك ما ذكره جان لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، في ختام مراجعاتي لكلاسيكيات فلسفة الدِّين - وهي قراءات تحوّلت أحيانًا إلى عمل شاقّ حقيقي كما كان حال سيزيف (Sisyphe)- عن العلاقة التي تربطنا بالنصوص المؤسّسة للفكر: «ليس المراد هو شرح نصوص المؤلفين، بقدر ما أننا نلتمس منهم شرح وضعيَّتنا الحالية التي نوجد عليها»[4]. أُطلق على الفيلسوف وصف «كلاسيكي» كلما ساعدني على تدقيق الأسئلة التي أطرحها على نفسي اليوم، وهي أسئلة تدخل في صلة وثيقة بوضعيتي التاريخية الخاصة، بصرف النظر عن المسافة الزمنية الفاصلة بيننا. أضيف إلى ذلك الرهان الهيرمينوطيقي التالي: قُرّاء المؤلّف هم الذين يساعدونه على فهم نفسه أفضل مما فهم المؤلف نفسه إلى حدّ الآن، وهم الذين سيحكمون على أسئلته بالقول إذا ما كانت مقبولة أم لا على المستوى الفكري، كما سيحكمون على الطريقة التي سعى من خلالها إلى تدبيرها.

اسمحوا لي للمرة الأخيرة بتوجيه شكري إلى كلّ الذين رافقوا الولادة العسيرة التي عرفتها المجلّدات الثلاثة، من قريب أو بعيد. تتصدّر فرانسواز تودوروفيتش (Françoise Todorovitch) القائمة، بعدما كانت أول من قرأ

(2) Victor HUGO, *Les Misérables*, t. 1., Paris, Gallimard, 1973, p.295.

(3) Karl JASPERS, *Les Grands philosophes*, t, I. Paris, Presses Pocket, 1989, p.14.

(4) Jean-luc MARION, *L'Idole et la distance*, Paris, Biblio-essais, 1991, p.38.

المخطوط بحيث كانت ملاحظاتها السديدة تذكّرني دائمًا بضرورة العودة إلى «الأشياء ذاتها»، لا سيّما عندما كانت هذه الأشياء توشك أن تحتجب خلف الاستطرادات المستفيضة التي تميّز البحث الأكاديمي. أشكر أيضًا ابنتها كاترين لحرصها على فهرسة المجلّدات الثلاث.

عملت على التأكد من فرضيّات العمل التي وجّهتني أثناء بلورة هذا المجلّد الثالث بناء على ردود طَلَبة الأستاذية mâtrise بالمعهد الكاثوليكي بباريس، وكذلك في ضوء الردود الصارمة والمشجّعة في الوقت نفسه التي أبداها طَلَبة البرنامج الأوروبي *Lessico Culturale Europeano* في إطار حلقة الدكتوراه التي عُقدت بالمعهد الإيطالي للدراسة الفلسفية بنابولي في يونيو/حزيران 2002. أضف إلى ذلك المشاركين في مجموعة من الندوات الدولية: «الفلسفة واللاهوت الفرنسي» بجامعة لاند Lund بالسويد في سبتمبر/أيلول 2002، وندوة «الظاهراتية وأسسها» من تنظيم جامعة تونس- المنار في أكتوبر/تشرين الأول 2002، والندوة التي عُقدت بجامعة فرايبورغ الألمانية في مايو/أيار 2003 بمناسبة ذكرى برنهارد فيلته (Bernhard Welte)، والندوة التي عُقدت بالأكاديمية الكاثوليكية بمدينةماينس Mayence الألمانية لتكريم بول ريكور. كما أشكر خاصة الأساتذة توليو غريغوري (Tullio Gregory) وأنطونيو غارغانو (Antonio Gargano) وماركو ماريا أوليفتي (Marco Maria Olivetti) وفيرنر جانرو (Werner Jeanrond) ومحمد محجوب وبرنهارد كاسبر (Bernhard Casper) وهولجي زبوروسكي (Holger Zaborowsky) وماركوس أندرز (Markus Enders) وبيتر ريفنبرغ (Peter Reifenberg) الذين عرضوا عليه فرصة عقد هذه الحوارات المشجّعة والمُثمرة.

لقد حاولت كذلك أخذ الملاحظات والآراء النقدية بعين الاعتبار، التي وجّهها إليّ كلٌّ من فيليب كابيل (Philippe Capelle)، وميشيل ميسلان (Michel Meslin)، وجان لوي فييار بارون (Jean-louis Vieillard-Baron)، ويوهان هندريك أدريانز (Johan Hendrik Adriaanse) أثناء عقد لقاء علمي في باريس، 14 تشرين الثاني/نوفمبر، بعنوان «*quaestio disputata de ratione et religione*» «القضايا خلافية بين العقل والدّين» بمناسبة صدور المجلّد الثاني.

وأخيراً، أودّ شكر فرانسوا بوسبفلوغ (François Boespflug)[5] الذي لم تكفَّ لوحاته التي رسمها عن العوسج الملتهب عن إلهاب تأملاتي، كما أشكر صديقي منذ زمن بعيد بِيت نيكولا (Pit Nicolas) الذي «ابتكر» عوسجًا ملتهبًا جديدًا، في أعقاب لوحات العوسج الملتهب التي رَصَّعَت المجلّدين الأوّلين. هذا هو أفضل تأييد «هيرمينوطيقي» لوجاهة الرّهان الذي رفعته، وهو رهان يفيد أن قصة ابتكار فلسفة الدِّين التي سعيتُ إلى سردها قد تساعدنا على اكتشاف آفاق فكر لم يتمّ سبر أغواره إلى اليوم، بعد أن استثمرت رمزية «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل».

جان غريش

فارنجوفيل سور مير Varengeville-sur-Mer،

عيد العنصرة، 2003.

(5) François BOESPFLUG, «'Un étrange spectacle': Le buisson ardent comme théophanie dans l'art occidental», *Revue de l'art 97* (1992), p.11-31.

مقدمة

في القسم الخامس والأخير من بحثي، سينتقل الاهتمام من المعنى الوصفي للفظ «الابتكار» إلى معناه «الكشفي». لن يتعلّق الأمر فقط بالكشف عن مخلّفات النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل (الذي لم يشرع في التشكّل داخل الحقل الفلسفي إلّا في مستهل القرن العشرين بفضل فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) في أُفق فلسفة الدِّين، بل سيتعلّق كذلك بـ «ابتكار» مقاربة فلسفية جديدة للدِّين. وبما أن المقاربة الهيرمينوطيقية غير متجذّرة داخل تقليد صارم، مقارنة له بالنماذج الإبدالية الأربعة الأخرى، ستتخذ تأمّلاتنا طابعًا استكشافيًا. لا تنفصل دراسة النصوص في هذه التأمّلات عن التفكير في الشروط التي تمَكّن من ظهور نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. وبالرَّغْم من أن هذه المقاربة قد تظلّ مُتذبذبة، وهي مقاربة قد تنطبق عليها العبارة الديكارتية: «تهيئة الطريق واستكشاف الممرّ الآمن»[1]، لا يَؤُول البحث عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين إلى مدينة الذهب الأُسطورية Eldorado، أو عن *Ultima Thulè*[*] تلزم الفلسفة بالتخلّي عن متطلّباتها التكوينية.

نُعَرِّفُ الهيرمينوطيقا مؤقتًا بأنها نظرية تخصّ عمليات الفهم التي يتضمّنها تأويل النصوص والأعمال والأفعال. تعتبر الهيرمينوطيقا امتدادًا لتاريخ طويل أقدم من الفلسفة ذاتها. لم يكن أحد يعلم مسبقًا أن فنّ التأويل *ars interpretationis* القديم، على النحو الذي كان يُطَبَّقُ في فقه اللغة الكلاسيكي وفي تحقيق نصوص الكتاب المقدّس ولدى رجال القانون، سيلعب دورًا داخل الفلسفة. وقد ظلّ فنّ

---

(1) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p.965.

(*) أقصى جزيرة في أوروبا الشمالية.

التأويل يشغل مجرّد وظيفة خدمة الفلسفة *Hilfswissenschaft* حتى عند شلايرماخر الذي يُعتبر غالبًا وعن خطأ[*] أنه مبتكر الهيرمينوطيقا العامة.

لكن ذلك لم يمنع شلايرماخر من المطالبة بإقامة النظرية العامة للممارسات التأويلية والقواعد (أو «أشكال التقنين») التي تحتكم إليها على قاعدة التحليل الفلسفي لفعل الفهم. لا تفصح الهيرمينوطيقا عن رهانات فلسفية متزايدة إلّا عندما تضع على عاتقها مُهِمَّةً مسبقة تنهض إلى دراسة منهجيَّة لشروط إمكان الفهم *Compréhension*، وهي شروط لا تنفصل ذاتها عن التفكير في تجربة كونية حول سوء الفهم أو «سوء التفاهم»[2]، بدل الاكتفاء بالرجوع فقط إلى المشكلات التقنية والمنهجيَّة العالقة بفنّ التأويل *ars interpretandi*.

لقد استثمر ديلتاي اكتشافات شلايرماخر، بعد أن ألّف كتابًا عن سيرة حياته المبكرة، بغية تحديد الملمح المعرفي للعلوم الإنسانية. لا نختزل محاولة ديلتاي التميز المعروف جدًّا بين النظامين المعرفيين المتصلين بالشرح *Erklären* في العلوم الطبيعية، والفهم *Verstehen* في العلوم الإنسانية، على خلاف ما نذهب إليه أحيانًا. فقد وضع ديلتاي على عاتقه تحقيق مشروع فلسفي أكثر طموحًا، وهو المشروع الذي تلخصه عبارة: «نقد العقل التاريخي». تظلّ مفردة 'الفهم *Verstehen*' هي المفردة المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية المندرجة في إطار الاكتشاف الذي اهتدى إليه ديلتاي، بالمقارنة مع مفردة التأويل أو التفسير (*Auslegen* أو *Deuten*). وقد سارت الهيرمينوطيقا خلال الحقبة التي تلت ديلتاي في نهجين رئيسين:

من جهة أُولى، نُواجه مفكّرين أرادوا تحرير مفهوم الفهم من قبضة الإبستيمولوجيا [نظرية العلم]، بغية تحويلها إلى طريقة في الكينونة. وصل هذا التوجّه ذروته مع هايدغر الذي لم يعد يعتبر الفهم نمطًا خاصًا من أنماط المعرفة،

(*) على سبيل المثال، كان مانفريد فرانك Manfred Frank يعتبر أن شلايرماخر هو مؤسس الهيرمينوطيقا. راجع مقدمة نشرة أعمال شلايرماخر: Manfred FRANK: *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, 1977. [المترجم].

(2) يعتبر فريدريك شليغل أن وضعية عدم التفاهم بمثابة خلفية وجودية محيطة بنا من كلّ جانب، لكننا نبحث من خلالها عن تعبيد طريق يقودنا إلى الفهم. راجع: Friedrich SCHLEGEL.

بقدر ما اكتشف فيه طريقة في الوجود-في-العالم تميّز الدازين. كما سنرى ذلك في الفصل الرابع، كانت النتيجة التي أفضى إليها المُنْعَطَف الأُنطولوجي الذي يصم به هايدغر مفهومي الفهم (*Verstehen*) والتفسير (*Auslegen, explicitation*) - وهو المنعطف الذي عمل غادامير على تكريسه - هي أن دلالة المواقف الدِّينيَّة من زاوية المقولات الوجودية هي ما يتوجّب فهمها داخل الدِّين.

من جِهة ثانية، شهدنا تطوّر مدارس هيرمينوطيقية سارت على هَدْي تأمّلات ديلتاي حول «علوم الروح» (العلوم الإنسانية)، بعد العزوف عن الفصل بين الشرح والفهم (*Erklären-Verstehen*)، وكذلك بين الفهم والتأويل (*Verstehen-Deuten*). هنا أيضًا، كان من اللازم تحديد آثار هذا التصوّر على فلسفة الدِّين.

سأُوَضِّحُ التسلسل المنطقي الذي أتبعه في هذا القسم الأخير، بالرجوع إلى الصورة المجازية لسفر الخروج، وهي صورة العوسج الملتهب التي وجَّهَت كلّ هذا العمل، أثناء تَتَبُّع الصورة الحاكمة لهذا البحث.

سيُبْرِزُ الفصل الأول والثاني المبرّرات التي حملتنا بعيدًا عن النماذج الإبدالية للعقل المستعرضَة إلى الآن. نروم تغيير زاوية النظر من جانبين في الوقت نفسه.

سأضع نفسي في الفصل الأول مكان مؤرخ الهيرمينوطيقا، قصد دراسة الدور الذي شغلته مشكلة الدِّين طوال التاريخ الذي امتدّ قرونًا طويلة من التفكير في مختلف الأشكال التي اتخذها فنّ التأويل *ars interpretandi*. وقد احتكمت إلى فرضية تفيد بأن التأويل يدخل في تكوين الظاهرة الدِّينيَّة نفسها، وَفْقَ أبعاد عدة، بدل الاكتفاء بالقول إن الظواهر الدِّينيَّة تحتاج فقط أن تكون مؤوّلة، أو القول إن تأويلها يثير مشكلات مخصوصة. سأفحص من هذا المنظور بعض المشكلات التي طرحها فهم الخطاب الدِّيني على العقل الفلسفي.

لقد كنت قد نبَّهْتُ، ابتداء من المقدّمة العامة لهذا المجلّد، إلى أن فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ الهيرمينوطيقا الفلسفية قد نشأتا في المهد نفسه. ويحقّ لنا أن نسأل هل حَظِي الدِّين بالعناية التي يستحقها في كتابات المُنَظِّرين الرئيسيين للهيرمينوطيقا الفلسفية. قد يكون من باب تحصيل الحاصل توجيه هذا السؤال إلى شلايرماخر، الذي نسبنا له أمدًا طويلًا فضل تأسيس الهيرمينوطيقا العامة، ما دمنا

قد خصّصنا له فصلًا كاملًا في القسم الأول من الموسج الملتهب (BA 1, 73-119)[1]. لكن ماذا عن الممثّلين الآخرين للفلسفة الهيرمينوطيقية، ولا سيّما ديلتاي وغادامير؟ سأحاول إبراز ما الذي جعل مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» يُعنى كذلك بفهم الدِّين (I)، بعد تمحيص المعنى الذي يحتمله هذا المفهوم لدى الكاتبين.

يختار الفصل الثاني نفسه زاوية فلاسفة الدِّين الذين حملهم هاجس فهم الدِّين على مواجهة مشكلة التأويل. اتّخذ هذا الفصل شكل رؤية استرجاعية، بغية التفكير في النماذج الإبدالية الأربعة التي سبق لنا أن درسناها، كما حاولنا الكشف فيه عن بعض الموضوعات والقضايا التي تعتبر إرهاصًا للمقاربة الهيرمينوطيقية أو عن تلك التي عكفت هذه المقاربة على دراستها (II).

إنّ الهدف المتوخّى من الفصل الذي يتصدّر المجلد الثالث، أثناء رسم الصورة المجازية لسفر الخروج، هو محاولة التعريف ببعض كبار «الروّاد» «passeurs» الذين تُشكّل أعمالهم معابر آمنة في اتجاه مقاربة هيرمينوطيقية صريحة للدِّين (III).

سنخصّص الفصلين الأخيرين لمحاولتين تندرجان معًا في إطار ظاهراتية هوسرل، وتحاولان حطّ الرحال على ضفاف النموذج الإبدالي لفلسفة الدِّين التي تتّخذ ملامح هيرمينوطيقية صريحة. يتعلّق الأمر من ناحية أُولى بـ ظاهراتية الحياة الدِّينيّة لدى هايدغر (IV)، وهي الظاهراتية التي تبلورت خلال العشرينيات، كما يتعلق من ناحية ثانية بأعمال بول ريكور (V). بالرُّغم من أن هاتين المحاولتين الهادفتين إلى «الانتقال إلى الفعل» في أُفق مقاربة هيرمينوطيقية صريحة للدِّين تظلّان في طور الشروع، فإنّ المقارنة بينهما تسمح لنا بالكشف بصورة أفضل عن خصوصية النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، دون التخلّف عن السعي إلى التحقّق من خصوصيتهما.

(1) فيما يلي سأحيل على المجلدين الأول والثاني باستعمال الرمزين: BA، متبوعين برقم المجلد.

القسم الخامس

نحو نموذج إبدالي هيرمينوطيقي

أنا أعلم جيداً أنّ النبع الذي ينفجر ويتدفّق،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.
هذا النبع الأبدي خفيٌّ.
وأنا أعلم جيداً أين يوجد عرينُه،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.

عن أصله لا أعلم شيئاً، لأنّ الأصل غير موجود؛
ولكني اعلم أنّ أي أصل يأتي منه،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.

أعلم جيداً أنه لا قعرَ له،
ولا أحد يستطيع عبوره مشياً،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.

لم يُسدَلْ على ضيائه أبداً ستارُ العتمة،
أعلم أن كلَّ النور قد جاء منه،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.

أعلم أنّ تياراته زاخرةٌ،
تكفي لسقي نيران جهنّم والسماوات والأمم،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.

التيار الذي ينبع من هذه النّبع،
أعلم أنّه شاسع للغاية وبالغ القوّة،
بالرّغم من أنّ الوقت ليلٌ.

القدّيس يوحنّا دو لاكروا (Saint Jean de la Croix)
أناشيد روحانيّة

الفصل الأول

اقتسام الأصوات:
الدِّين مشكلةً هيرمينوطيقية

ما هي الظروف وما هي الدواعي التي حملت التفكير في فنّ التأويل على مواجهة مشكلة الدِّين؟ تفرض علينا الإجابة عن مثل هذا السؤال العريض استعراض تاريخ الهيرمينوطيقا بكامله، ابتداء من الأصول الأولى إلى غاية اليوم[1]. بطبيعة الحال، لا يَخْطُرُ بِبالِنا الارْتِماء في مغامرة غير محسوبة العواقب. من الأفضل لنا في هذه المرحلة من البحث توجيه بُومة مينرفا Minerve جهة حقول محدَّدة في البحث وتسترعي انتباه الفيلسوف، إذا ما رغب في إرساء قواعد نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، بدل النظر إلى تاريخ الهيرمينوطيقا نظرة مجرَّدة بعيدة.

لقد احتفظتُ من هذه الحقول بأربعة حقول محدَّدة. ينتمي الحقلان الأوّلان

---

(1) أرجع فيما يتعلّق بتاريخ الهيرمينوطيقا ورهاناتها الفلسفية بوجه خاص إلى الكتاب الأساسي الذي نشره جان غروندان، بعنوان عالمية الهيرمينوطيقا *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994. ويظلّ كتاب جورج غوسدورف أصول الهيرمينوطيقا *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988 مَعينًا لا ينضب من المعارف، بَيْدَ أنه يتميّز بتحامل واضح على الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة. ولذلك، لن يفيدنا الكتاب في مواجهة المشكلات التي أعالجها هنا، والتي تعتبر امتدادًا للفرضيات التي عرضتها في كتابي الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا *Hermeneutik und Metaphysik*, Munich, W. Fink, 1984، وفي الفصل الخامس من كتابي الكوجيتو الهيرمينوطيقي *Le Cogito herméneutique* (149-200).

إلى الهيرمينوطيقا القديمة وإلى القرون الوسطى، بينما ينتمي الحقلان المُتبقّيان إلى الهيرمينوطيقا المعاصرة.

1. كان أفلاطون أول فيلسوف اهتمّ بالصعوبات التي يطرحها فنّ التأويل. وقد خصّص له محاورة كاملة نستطيع اعتبارها بمثابة أول مقالة في التأويل *Peri hermeneias*[2] من إبداع فيلسوف غربي على الإطلاق، بصرف النظر عن الكمّ الهائل من ملاحظاته المتفرّقة. يتعلّق الأمر بمحاورة إيون *Ion* التي يُخضع فيها سقراط راوية الشعر إيون rhapsode Ion لامتحان عسير، لا سيّما وأنه يزهو بصفة الشارح الذي لا مثيل له في شرح أشعار هوميروس، فضلًا عن كونه منشدًا عبقريًا. موضوع المحاورة هو التحليل النقدي للمهارة التي يفصح عنها رواة الشعر، وهي «هبة إلهية» يرفض سقراط مطابقتها بالتقنية والعلم. تنطبق الدعوى التي يرفعها أفلاطون ضد التأويل *l'hermeneia*، كما تنطبق الطريقة التي يحقّق بها «اقتسام الأصوات»[3] بين القصيدة المُلهمة والخطاب العقلاني، على ممارسات تأويلية منتشرة عبر العالم وتتمتع بمنزلة اجتماعية مرموقة. يجب التأكيد في المقام الأول على «العِرافة» «mantique» في خضم هذه الممارسات، وهي فنّ التكهّن بالغيب art divinatoire في مختلف صوره. بل قد نتساءل عما إذا كانت الحظوة الاجتماعية التي تتمتع بها نبوءة معبد ديلفي oracle de Delphes باليونان، لم تكن إحدى العوامل الجوهرية التي دفعت أفلاطون إلى التطرّق للمشكلة الهيرمينوطيقية.

كان فان دير لوف (Van der Leeuw) قد ركّز في الفقرة 54 من كتابه ظاهراتية الدِّين *Phénoménologie de la religion* على فكرة تفيد أنّ الاطّلاع على الغيب ظاهرة دينية تستحق عناية ظاهراتية الدِّين. عندما ننظر إلى الوحي الإلهي في دلالته الدِّينيّة، سيصبح مرادفاً لـ «استشارة» القوى الإلهية. تسمح تلك العلامات بالتكهّن

---

(2) نستند إلى أرسطو الكتاب الثاني من المتن المنطقي الذي يحمل العنوان اليوناني *Peri hermeneias* أو كتاب العبارة، كما هو معروف في العربية. لكنه كتاب ينظر إلى التأويل من الزاوية المنطقية. نعني بالتأويل في هذا المقام فهم الجملة الخبرية ومعرفة القواعد المنطقية التي تهدي إلى التعرّف على صدق القضايا وكذبها (المترجم).

(3) Jean-Luc NANCY, *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
تبدو لي هذه العبارة التي تُحيل على إشكالية Ion مناسبة لمعالجة المشكلات التي يتطلّب الأمر مناقشتها في الفصل الحالي.

بالسنوات «المزدهرة» والسنوات «العِجاف»، قبل إنجاز أفعال لا تخلو من خطر. لا تتصل المشكلة بالتنبّؤ بالمستقبل ولا بالاطّلاع عليه، بل بضبط الفرصة (*Kairos*) المناسبة أو غير المناسبة. يؤكّد فان دير لوف أن «من يسأل لا يريد معرفة ما سيقع، بل يريد معرفة أن ما يتمنّى سيتحقّق»[4]. الاطّلاع على الغيب «أعلى قدرًا من مجرّد إشباع الفضول ومجرّد تأمين النجاح»؛ بل يعكس وعيًا حادًّا بأننا «لا نستطيع المُضِيَّ خطوة واحدة في الحياة دون ضبط الظرف المناسب، ودون معرفة ما إذا كان تصرّفنا يستفزّ قوى أُخرى، وإذا كان الأمر كذلك، علينا معرفة هذه القوى». (المرجع نفسه، 372). تُمَثِّلُ هذه الاستراتيجيَّة الهادفة إلى التحكّم في مصادفات الحياة مرحلة بدائية في صيرورة التحكّم في المصادفات التي تعترضنا *Kontingenzbewältigung*، وهي صيرورة التقينا بها في التعريف الوظيفي للدّين لدى كلٌّ من لوبه (Lübbe) ولومان (Luhmann) (BA I, 52-54).

إنّ الحاجة إلى تأويل إشارات الآلهة، كما أن ضرورة استشارتها وَفْق أسلوب محدّد، تُحَوّلان الاطّلاع على الغيب إلى علم يحمل هذا الاسم عن حق، بالرَّغم من أنّ الانخطاف والوجد هما اللتان تُسهمان في تحديد الظروف المناسبة. يتطلّب هذا العلم وجود فريق كامل من الاختصاصيين المحترفين في مهنة التأويل، على غِرار العَرّافين الرومان الذين كانوا يطّلعون على الغيب اعتمادًا على أحشاء الضحايا.

التسامح الذي تُبديه بعض الطوائف الدِّينيَّة اتجاه مظاهر الممسوس، تسامح محدود المخاطر، وهو يؤكّد ما يقوله فان دير لوف عن نبوءة معبد دلفي: «بصرف النظر عن الطريقة المعتمدة في سؤال الكاهن، لن تُدلي بتعليمات صحيحة إلّا بعد اللجوء إلى تأويله. كان يجوز للعرّاف بيتي Pythie الاستطراد في الهذيان، لكن المفسّرين الذين يؤوّلون كهانته، وهم «علماء اللاهوت أو *hosioi*، كانوا يُفصحون عن وجود قدر كافٍ من ملكة التمييز». (المرجع نفسه، 374). نستطيع تطبيق القول نفسه على الظاهرة الدِّينيَّة المتعلّقة بشخص الممسوس: حتى عندما نستحضر مذهب الفودو Vaudou، من الواجب وجود «عالم لاهوت» واحد على

(4) Gerardus VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970, p.371.

الأقل وقادر على تَبَيُّن من هو الإله الذي يستحوذ على أنفاس المؤمن، حينما تنتاب هذا الأخير حالة الانخطاف! يقارن فان دير لوف بنبرة ساخرة آليات اشتغال نبوءة معبد دلفي بطقوس الإعلان عن قداسة شخص ما، وهي إجراءات معروفة في مجلس الشيوخ لدى الرومان، كما قارن استشارة العرّاف، التي كانت تتمّ قبل وضع قواعد مستوطنة يونانية جديدة بما يشبه مكتب الهجرة (المرجع نفسه، 375).

لم تختفِ هذه الممارسات نهائيًا من أوساط المجتمعات العلمانية الحديثة، على خلاف ما يلوح في الظاهر. لا زلنا نجد رؤساء دول وأصحاب قرار اقتصادي في عالم اليوم، يلجأون إلى خدمات العرّافين من كلّ الألوان، ولو سرًّا. لهذا السبب أيضًا، قد يكون من المفيد تصوّر الأسئلة التي طرحتها هذه الممارسات على الفلسفة الوليدة.

2. يُعنى الحقل الثاني في البحث بمنزلة النص المقدّس وبممارسات القراءة والتأويل التي طوّرتها التجمّعات الدِّينيَّة ورفعتها إلى منزلة النص المؤسِّس. إنّ مقولة «النص المقدّس» مقولة تدخل في تأسيس الظاهرة الدِّينيّة عامة، وليست مقولة خاصة بالديانات التي نجانب الدقة حين نطلق عليها نعت «ديانات الكتاب»، كما تنص ظاهراتية الدِّين على ذلك. تطرح ممارسات قراءة «النصوص المقدسة» وتأويلها أسئلة لا يحق لفلسفة الدِّين التغاضي عنها، وهي ممارسات بلورتها مختلف الديانات، (بما في ذلك التعظيم الذي يحظى به النصّ المقدّس لدى السيخ ولدى المورمون وفي الإسلام).

نحن مطالبون، بأيّ شكل من الأشكال، بمواجهة «مشكلة شائكة متعلّقة بتفسير *exégèse*» الكتب المقدسة، كما يشير فان دير لوف إلى ذلك بالعبارات التالية المستلهمة من فاخ (Wach) الذي يستشهد بدوره بكيستيرتون (Chesterton): «متى سنفهم أنه لا يوجد داعٍ يدفعنا إلى قراءة الكتاب المقدّس Bible، ما دمنا نصرف النظر عن قراءة الكتابِ المقدّس كلّ الآخرين؟ يقرأ عامل المطبعة كتاب الكتاب المقدّس من أجل استخراج الأخطاء المطبعية التي يتضمّنها؛ يقرأه المورمون ويكتشفون فيه السماح بتعدّد الزوجات؛ يقرأه أتباع مذهب العلم المسيحي *Christian Science* ويتأكدون من خلاله بأننا لا نملك جوارح» (المرجع نفسه، 431-432).

ذكر يواكيم فاخ، في مستهلّ كتابه الفهم *Das Verstehen*، أن الدِّراسة المقارنة للمبادئ التي يقوم عليها تفسير النصّ المقدس exégèse، علاوة على دراسة المُسلَّمات الهيرمينوطيقية التي بلورتها مختلف الديانات، ستكون عظيمة الفائدة والأهمية لمن شاء تحقيق فهم أفضل لنصوصها المقدسة. إلا أنه نادرًا ما يُقدم الناس على إنجاز هذه الدِّراسات[5]. هل سرنا خطوة إلى الأمام بعد مرور ثمانية عقود على كتابة هذه الأسطر؟ هذا ما يحقّ لنا تعليق آمالنا عليه، بالرَّغْم من أننا غير متأكدين من ذلك! لكن ما يجوز لنا قوله بالمقابل هو أن الوعي بِرِهانات مثل هذا البحث لم يتوقف عن النمو (وهي ليست رهانات دينية فحَسْب، بل رهانات فلسفية وسياسية كذلك).

لا يتعلّق الأمر فقط بتكوين فكرة مكتملة أكثر عن تاريخ الممارسات التأويلية. إن المسألة الحاسمة في ذهن فاخ، هي معرفة المصير الذي تُخَصِّصُه الهيرمينوطيقا للوجوه الخاصة التي تتخذها، وهي الهيرمينوطيقا التي تعتبر نفسها عامة وفلسفية في الوقت نفسه. كما أوضح بيتر زوندي (Peter Szondi)[6] ذلك، لا تَهُمُّ هذه المشكلة الهيرمينوطيقا الكتابية المقدّسة فقط، بل تَهُمُّ أيضًا الهيرمينوطيقا الأدبية. هل توجد نصوص تستثنيها طريقة إخراجها من الخضوع للتصنيف؟[7]. هل يحق لنا معاملة كلّ النصوص على قدم المساواة، سواء أكانت تحمل دعوى معيارية، مثل النصوص القانونية والدِّينيَّة، أو كانت لا تحمل هذه الدعوى، مثل النصوص الأدبية؟

انطلاقًا من اللحظة التي تظهر فيها الهيرمينوطيقا العامة، يتعذّر علينا تجاهل صلتها بالوجوه الهيرمينوطيقية «الخاصة»، التي تنسحب على هيرمينوطيقا «الكتب المقدّسة». كيف نستطيع تبرير سلطة النص الذي يكتشف فيه

---

(5) Joachim WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, t. 1. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, p.26.
وقد ذكرنا الترجمات الفرنسية لكتاب فاخ حول الفهم، الذي يقدّم خطوطًا عريضة للنظرية الهيرمينوطيقية خلال القرن التاسع عشر، في فهرست المؤلفات. وقد ترجم المؤلف كلّ النصوص الأخرى التي لم تتمّ الإشارة إلى ترجمتها الفرنسية (ملاحظة من الناشر).

(6) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, ÉD. du Cerf, 1989.
(بيتر زوندي، مقدمة إلى الهيرمينوطيقا الأدبية).

(7) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. II, p.30.

المؤمنون أنه «كلام الله» ويعتبرونه «وحيًا»؟ إذا كان النصّ المقدس «كتابًا بشريًا يجب قراءته بعيون بشرية» (المرجع نفسه، 33)، هل يحق له المطالبة في الوقت نفسه بكونه كلام الله؟

ترك هذا المشكل الضخم والمعقّد آثارًا لا تبلى في تاريخ الهيرمينوطيقا. لن أتوقف إلّا عند المشكلات المطروحة في قراءة الكتاب المقدّس وتأويله داخل المسيحية، وسأركّز اهتمامي على أربعة مفاصل ذات أهمية بالغة، لا بحكم المكانة فقط التي ينبغي أن نُفْرِدَها لها في تاريخ الهيرمينوطيقا، ولكن كذلك لأن تلك المشكلات تشكّل أرضية مهمّة تقوم عليها فلسفة الدِّين التي سنتطرّق لها هنا.

أ. تُهِمُّ المرحلة الأُولى في فحصنا نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، وهي النظرية التي وجدت أول صياغة نظرية وعبقرية لها لدى أوريجينُس Origéne. يظهر لنا منذ النظرة الأولى أن هذه المحاولات الرامية إلى تنظيم شمولي للمبادئ التي توجّه القراءة المتعدّدة للكتاب المقدّس لا تحظى إلا بالقيمة التاريخية التي تقال في الآثار البائدة. إذا ما سلّمنا بصحة أطروحة ديلتاي، وهي أن المشكلة الحديثة في الهيرمينوطيقا لم تتخذ صورتها النهائية إلا في مستهل الحداثة، لن نعتبرها غير القارة المفقودة Atlantide مرتين: مرة أُولى بعد ظهور مدرسة التفسير التاريخي النقدي، ومرة ثانية عقب ظهور هيرمينوطيقا عامة ترفض استثناء بعض النصوص من القواعد التي يشترك فيها التأويل. أعتبر من جهتي، على خلاف هذا الرأي الذي يدافع غوسدورف (Gusdorf) عنه بدوره، أن نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ترفع رهانات أمام فكرة العقل الهيرمينوطيقي ذاته، وبوجه خاص أمام فلسفة الدِّين. وبالرَّغم من أن تفسير الكتب المقدّسة في المسيحية هو الذي سيحظى بعنايتي، فإن أسلوب مقاربتها، وهذا هو الأمل الذي يحدوني في الأقل، ليس غريبًا أبدًا عن بعض نصوص ليفيناس (Lévinas) التي تُحيل على «اليهودية التي استُقبِلت بناء على تراث حيّ أثري بالتأمّل في النصوص القاسية sévères، وهي أكثر حياة من الحياة»[8].

ب. ترجع المحطة الثانية إلى أزمة الإصلاح وإلى المناظرة بين لوثر وإيرازموس

---

(8) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p.9.

(Érasme). إذا ما تبنّينا الرؤية التي كونّها ديلتاي عن أصول الهيرمينوطيقا، وهي القراءة التي نجد أصداءها لدى غادامير، فإن المُسَلَّمَة التي تقتصر على نص الكتاب وحده *Sola Scriptura* لدى لوثر والمسلَّمة التي تفيد أن نص الكتاب يؤوّل نفسه بنفسه *(Scriptura sui ipsius interpres)*، يطبعان بداية الهيرمينوطيقا الحديثة بطابعهما. بالرَّغْم من أن الأبحاث التاريخية المتأخرة قد أبرزت أن هذه الأطروحة تتطلّب تصحيحًا، لا يجوز لنا التقليل من أهمية الدور الذي لعبته هذه المساجلات بين صخرة كلام الله Parole غير المتزحزحة وكثبان الرمل المتحركة داخل التقليد Tradition، في نشأة فلسفة الدِّين. بالرجوع إلى الصورة المجازية الموجّهة لي من البداية، أقول إن المسَلَّمة التي تعتمد النص وحده *Sola Scriptura* لدى لوثر تهدف إلى تحويل الكتاب المقدّس بكامله إلى عوسج ملتهب. يعكف دعاة المذهب الإنساني humanistes مثل إيرسمس على استخراج الفقرات المستعصية على الفهم في نص الكتاب المقدّس، ويسير المدافعون الكاثوليك عن التراث على خطاهم، مثلما فعل بيلارمان (Bellarmin)، على خلاف ما ذهبت إليه تلك الرؤية المتضخّمة والمتفوّقة. لم تَعُد فلسفة الدِّين الناشئة، كما نلاحظ ذلك لدى شلايرماخر، غريبة عن هاتين القوتين، بالرَّغْم من أن صيغة النقاش قد عرفت تَحَوُّلًا كبيرًا حينما لم تَعُد الهيرمينوطيقا تقبل الاختزال إلى نظرية عامة في التأويل، بل أصبحت تتضمّن تفكيرًا فلسفيًا حول مشكلة الفهم.

ج. يبدو لي أننا مطالبون كذلك بالتوقف عند الحليفين لوي مايير (Louis Meyer) وباروخ اسبينوزا، وهما كاتبان كثيرًا ما نحسبهما الكاتب الواحد نفسه، إذ لا يمكن الفصل بين مسارهما، دون أن يتحوّلا مع ذلك إلى توأمين سياميين. نشر لوي مايير باسم مستعار بمدينة أمستردام سنة 1666، كتابًا أثار زوبعة كبرى: **الفلسفة تُؤوّلُ الكتاب المقدّس** *(Philosophia S. Scripturae interpres)*، بعد أن حصل على شهادة دكتوراه في الطب من جامعة لايدن، كما كان طبيب اسبينوزا الخاص. نعتبر هذا الكتاب أول محاولة لتطبيق مبادئ الفلسفة الديكارتية على الهيرمينوطيقا الكتابيّة. نشر اسبينوزا من جانبه بعد ذلك بأربع سنوات كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** *(Tractatus theologico-politicus)*[9]، وهو الكتاب

(9) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي. كان من الأنسب استعمال مصطلح اللاهوت السياسي، ما دام مصطلحًا معروفًا في تاريخ الفكر السياسي الديني، =

الذي يُمَثِّلُ موقفه الشخصي الذي جهر به لأول مرة حول صلة الدِّين بالسياسة. وقد أثار الكتابان اللذان طُبعا معًا في حياة الكاتبين ردودًا قوية قادت إلى إدانتهما معًا. فقد اعتبر بعض الدُّعَاةُ المتحمّسين، ابتداء من سنة 1668، أن هذا الكتاب علامة على آخر الأزمان، بعدما لاحقوا اسبينوزا بتهمة أنه المؤلّف الحقيقي لكتاب الفلسفة تُؤَوِّلُ الكتاب المقدس.

ابتداء من هذه اللحظة، بدأ السؤال يطرح بإلحاح، بغية معرفة الشروط التي تسمح للفلاسفة بأن يجازفوا بتأويل الكتاب المقدس، بينما تعتبر الطوائف الدِّينيَّة أنها هي القيِّمة الوحيدة على التأويل. نستطيع صياغة الصعوبة الناجمة عن ذلك بناء على الصورة المجازية الموجّهة لنا. لا يتحوّل الكتاب المقدّس، في ذهن ماير واسبينوزا، إلى عوسج ملتهب إلا إذا ما أضاءه نور العقل الديكارتي. أما الكتاب المقدّس في حدّ ذاته، فهو لا يعدو أن يكون عوسجًا من الأشواك المنتمية إلى فقه اللغة.

د. يجب علينا أن نعترف كذلك بإسهام المذهب التَّقَوِي piétisme في بلورة الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، من موقع دراسة شجرة الهيرمينوطيقا التي نتوقف فيها في البدء عند تحوّلات الهيرمينوطيقا المقدّسة *hermeneutica sacra* التي سبقت نشأة فلسفة الدِّين. ما يُثير انتباهنا هنا هو التمييز بين «الفنون» الثلاثة الرئيسة التي ينبني عليها فنّ التأويل: فنّ الفهم *(ars intelligendi)* وفنّ التأويل الشارح *(subtilitas explicandi)* وفنّ التطبيق المجتهد *(subtilitas applicandi)*. يطرح سؤال وجيه بوجه خاص حول صلة الفهم بفنّ التطبيق المجتهد[10]. هل هذه العملية الأخيرة مجرّد عملية ملحقة وهامشية داخل الفهم، أم أنه يجب علينا اعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الفهم ذاته؟

---

* بدل عبارتي اللاهوت والسياسة، اللتين تفتقران إلى دلالة تاريخية في صلب النقد التاريخي. [المترجم]

(10) ترجمت مصطلح *applicatio* بمصطلح الاجتهاد في العربية، ما دام أن لفظ «التطبيق» غير وارد في العلوم الشرعية أو اللغوية. أما لفظ الاجتهاد، فهو حاضر بقوة في الاجتهاد الديني والاجتهاد القضائي، بما أنه يلقي نظرة جديدة وغير مسبوقة على النوازل والوقائع والنصوص، دون أن يعتبرها مجرّد أمثلة مخصوصة لوقائع عامة معروفة سلفًا، ولذا أستعمل عامة لفظ التطبيق المجتهد دفعًا لأي التباس. [المترجم]

يبدو لي أن هيرمينوطيقا كلٍّ من أوغست هيرمان فرانكه (August Hermann Francke) ويوحنا يعقوب رامباخ (Johann Jakob Rambach) (1693-1735) محاولة من أجل تحديد موقع العوسج الملتهب داخل فؤاد المؤمن الذي يحترق بحب الأشياء الإلهية التي يُلهمه الروح القدس إياها، بدل تحديد موقعه حَسَب ما يوحي به المظهر الخارجي والموضوعي الذي يتخذه النص. وقد أعلن مُفَكِّرُو الأنوار الحرب على «انفعالات» الحالمين *Schwärmer* التقويين. لكن فيلسوف الدّين يكاد لا يقتنع إلا بصعوبة كبيرة بضرورة التوقف عند بلاغة الصراع بين الأنوار والظلمات الذي هيمن عقودًا طويلة على فكر الأنوار. نكتشف بصورة أفضل أصالة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، من خلال إعادة فحص صيغة هذا النقاش.

3. نفتتح الورشة الثالثة الكبرى بمشروع ديلتاي الهادف إلى إنجاز «نقد العقل التاريخي»، وهو مشروع كان يطمح إلى لعب دور داخل علوم الروح يماثل الدور الذي لعبه كتاب كانط نقد العقل المحض بالنسبة لفيزياء نيوتن، مع العلم أن تلك العلوم قد انتزعت استقلالها المعرفي خلال العقود الأُولى من القرن التاسع عشر. كان ديلتاي أول فيلسوف حوَّل الهيرمينوطيقا إلى جزء لا يتجزأ من الفلسفة، كما اضطر في أعماله المتأخرة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم هيغل الذي بلوره عن الروح الموضوعي esprit objectif، مع التضحية بالصور الهيغلية الثلاث التي يتجسّد فيها الروح المطلق، وهي الفن والدِّين والفلسفة، على مذبح العقل التاريخي. حينما نتساءل عن الكيفية التي واجه بها ديلتاي «مشكلة الدِّين» في نطاق مذهبه الهيرمينوطيقي، نواجه ضرورة ضبط الصِّلات التي عقدها الدِّين مع التاريخ بصورة أكثر دقة.

4. يتناول مجال البحث الرابع المكانة والدور اللذين يحظى بهما التراث *tradition* في فهم الظاهرة الدِّينيّة. أصبحت النظرة الدونية التي عانت منها سلطة التراث في عيون العقل النقدي المُنتمي إلى الأنوار مُرادفةً للتبعية التي تقف حجر عثرة أمام رغبة الذات في التحرّر وأمام رغبتها في المطالبة بالحق في الاستقلال وتقرير المصير. لكن هل يملك هذا الازدراء القول الفصل في هذا المجال؟ ألا يوجد داعٍ لإعادة فتح هذا الملف، كما يطالب بذلك محاورنا الرئيس، وهو هانس جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) بهذا الخصوص؟

العَرّاف والنبي: العقلانية التنجيمية
والعقل الهيرمينوطيقي

يسود الاعتقاد في شتى أرجاء العالم أن الآلهة تبعث إشارات إلى بني البشر، دون وجود ضمانة مؤكدة تشير إلى أننا سنفهمها. يثبت تاريخ الأديان المقارن وجود ممارسات الاطّلاع على الغيب بطريقة أو بأخرى في سائر الحضارات الكبرى. ماذا يتبقّى من الخطاب الدِّيني إذا ما صرفنا الذهن عن إشارات الآلهة وعن الاطّلاع على الغيب وعما يتصل بهما مباشرة من قريب أو بعيد؟ من المحتمل ألّا يتبقى شيء منه!

عندما شرع الفلاسفة السابقون لسقراط في تعبيد الطريق أمام الخطاب الفلسفي، لم يجدوا أنفسهم أمام التحديد الدِّيني للثقافة فقط، بل اضطروا كذلك إلى مواجهة الممارسات التأويلية المتعدّدة المتصلة بإشارات الآلهة وبالعرافة. سنجانب الصواب إذا ما توجّسنا في تلك الإشارات ملامح «وجود مقدّس وحشي» لا يخضع لضوابط، كما يؤكّد جان بيير فيرنان (J.-P. Vernant) على ذلك. على العكس من ذلك، تحتكم تلك الممارسات إلى صنف من العقلانية يُبرِّرُ الحديث بخصوصها عن «مهارة التكهّن بالغيب»[11]. تتضمّن تقنيات التأويل التي تصحب العرّافة la mantique شكلًا مخصوصًا من الذكاء الهيرمينوطيقي. لكن المشكلة الحقيقية تتعلّق بتحديد صِلته بالعقلانية في معناها الفلسفي الحق. إذا ما رغبنا في جَرْد كلّ أشكال الاطّلاع على الغيب ويُحصي كلّ تقنيات التأويل المتصلة بها في سائر أنحاء العالم، سنجد أنفسنا على التو في طريق مسدود وشبيه بالطريق المسدود الذي سار فيه بيتي (E. Betti) في كتابه نظرية عامة في التأويل *Teoria generale del interpretazione*: نجد أنفسنا في مواجهة سيل هائل يتعذّر على الذهن الإحاطة به. لذلك، يبدو أن الموقف السديد الأفضل، كما يقترح ذلك جان بيير فيرنان، هو أن نتوقّف عند بعض هذه المواضيع، بعد طرح سؤالين

---

(11) لقد أورد جان بيير فيرنان هذه العبارة «intelligence divinatoire» في الأسطر الأولى من مقالته التي تحمل عنوان «Parole et signes muets»، وهي المقالة التي يفتتح بها كتابه الجماعي: «*Divination et rationalité*» (1974 Paris, Ed. du Cerf) وتعتبر مَعينًا لا ينضب من المعطيات حول المعلومات التي نناقشها هنا.

أساسيين يسترعيان فيلسوف الدِّين بدوره: طرح السؤال المتعلّق بطبيعة العمليات العقلية المستثمرة في آليات اشتغال الإشارات الإلهية العلوية وفي التوكّل عليها واستشارتها؛ السؤال المتعلّق بالمكانة التي تحتلها «معرفة الإشارات العُلويّة»[12] ويمنزلتها الاجتماعية.

من المفيد لنا، من منظور تَأَمُّلاتنا هذه، أن نُصْغِيَ إلى تعدّد صور التعبير عن فن الاطّلاع على الغيب في مختلف الحضارات. لا يتخذ هذا الفنّ الصورة الواحدة نفسها بإفريقيا والصين واليونان. نستطيع قول الشيء نفسه فيما يخصّ التأملات والتساؤلات التي سمحت هذه الممارسات بظهورها. من زاوية المنظور الفلسفي الذي نتبنّاه، يستحق خَطّان سار فيهما التطوُّر أن يستوقفا انتباهنا، ما دام أن الخط الأول والثاني يُهمّان العلائق الموجودة بين فنّ التكهّن بالغيب و«الفلسفة» (بالمعنى العام): الصين القديمة واليونان القديمة.

«داوو» «Dao»: من التكهّن بالغيب إلى «كتاب التحوّلات».

إن المبدأ الذي خصّص له فانسون كارو (Vincent Carraud) دراسة علمية[13]، «تعقّب العلة أو استخدام العقل» «*Causa sive ratio*» يقدّم فكرة مجملة كاملة عن مفهوم العقل داخل الغرب. يكفي لنا أن نقابل هذا المبدأ بالنصوص المؤسّسة داخل الصين القديمة، وهي النصوص التي تمثّل الضفة «الأخرى العملاقة» في ذهن الغرب، حتى نكتشف أن ذلك المبدأ ليس معطى بديهيًا بحدّ ذاته. يستمرئ العقل الذي يسترشد بسؤالي «ماذا؟» و«لماذا؟» قراءة الواقع في ضوء صِلة العلّة بالمعلول. ما يحظى بالأوْلَوِيَّة آنذاك هي الأشياء والعلاقات الموجودة فيما بينها، أي هي «وقائع الأشياء» التي نستطيع الاطّلاع عليها بفضل القضية التي تبتّ فيما هو واقع. بالمقابل، تُفضِّلُ مقاربة الواقع لدى الصينيين العلائق الموجودة بين المعرفة والعمل. «معرفة الكيفية» و«معرفة من أين تؤكل الكتف» (و هذه هي دلالة الفهم *Verstehen* أيضًا التي يُلحّ عليها كلٌّ من هايدغر وغادامير) هما مدار الاهتمام داخل الفكر الذي يحرص قبل كلّ شيء على إدماج

---

(12) Jean-Pierre VERNANT, *Divination et rationalité*, p.9.

(13) Vincent CARRAUD, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002.

معطيات شيء ما أو وضعية ما. يشكّل مفهوم الطريق *Dao* مدخلًا رئيسًا إلى هذا المنظور للواقع، على خلاف مفهوم العقل *Logos*. «لم تكن معالم الطريق مرسومة سلفًا، بل أصبحت معالمها ترتسم شيئًا فشيئًا في موازاة مع الخطوات التي نقوم بها: وعليه، يتعَذَّرُ علينا الحديث عن الطريق ما لم نتجشّم عناء السير فيها. لا يدور الفكر الصيني حول محور الكينونة، بل يرجع إلى وجود صيرورة تَطَوُّرٍ تثبت ذاتها وتتحقّق منها وتكتمل في موازاة مع تكوينها»[14].

تلعب ممارسات الاطّلاع على الغيب دورًا جوهريًا في رؤية الواقع الذي لا تعتبره مجرّد «مجموعة من المقولات المنفصلة والمستقلة بعضها عن بعض، حيث تُمَثِّلُ كلّ واحدة منها ماهية، بل تعتبره شبكة متصلة من العلاقات بين الكلّ والأجزاء، دون أن يتعالى الواحد على الآخر» (المرجع نفسه، 37). بل قد نتساءل عما إذا لم تكن رؤية العالم هذه في جزئها العريض ثمرة عقلانية التكهّن بالغيب. سمحت لنا حملات تنقيب حديثة العهد بالانتباه إلى مدى تعقّد ممارسات الكهانة، وهي الممارسات التي نجد آثارًا عليها منذ ظهور العائلات الحاكمة شانغ shang وزهو Zhou. كانت عظام الخرفان والأبقار وقوقعات السلاحف هي الوسائط المعتمدة في التكهّن بالغيب. وقد لعب دمغها بنار المشاعل، كما لعب تأويل آثار الاحتراق البادية عليها بعد ذلك، من بين العوامل المهمّة التي أفضت إلى ابتكار الكتابة الصينية.

عمد ليون فاندارميرش (Léon Vandermeersch) إلى إحداث مقابلة بين منطق الأشكال أو «منطق المورفولوجيا» *«morpho- logique»* وبين المنطق الذي يدور حول محور العلاقة بين الوسيلة والغاية، أي «منطق الغاية» *«téléo- logique»*[15]. يستنهض كلٌّ من المنطقين مبحث الهيرمينوطيقا، لكن تَوَجُّهُها متباين من منطق لآخر. يوجد اختلاف جذري في القصد حين نَنْكَبُّ على تأويل بِنية دالّة تنتمي إلى الحياة اليومية أو حين نروم تأويل الإرادة الإلهية، بالرُّغم من أن المشكلة

---

(14) Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997, p.35.

(15) Léon VANDERMEERSCH, «Tradition chinoise et religion», dans: Alain FOREST et Tsuboï YOSHIBARU (éd.), *Catholicisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1988, p.27; ID, «De la tortue à l'achillée», dans: *Divination et rationalité*., p.29-51.

المطروحة في التأويلين معًا تنتمي إلى المستوى «الدِّيني». إن ممارسة الكهانة، كما ظهرت في المرحلة الأخيرة من حكم العائلة الحاكمة Shang، ليست ممارسة مساءلة المجهول، بل هي على العكس من ذلك ممارسة تقوم على أسئلة يجوز القول إنها أسئلة بلاغية عن مجال معروف مسبقًا، وهو ما يطبع إشارات الآلهة العلوية ببصمات الطقوس، بعيدًا عن التنبّؤ»، كما تؤكد آن شينغ (Anne Sheng) على ذلك، رَغْم أن الأمر يبدو مستغربًا لأول وهلة. تستنتج الباحثة نفسها نتيجة تَهُمُّ فلسفة الدِّين مباشرة من ذلك القول: «يلوح لنا أن الكهانة بالصين كانت وليدة الدِّين لا السحر، وهذا ما يفسّر لماذا طبع العقلية الدِّينيَّة بعمق»[16].

إذا ما فهمنا التكهّن بالغيب على هذا النحو، فسيُتيح آنذاك وجود مقاربة عقلانية للكون. تجد هذه المقاربة ترجمتها أولًا في «الانفصال المتزايد بين الفعل الذي يحتمل بعدًا دينيًا يتفرّد به، وهو فعل التضحية، وبين التكهّن بالغيب الذي يستثمر وظيفة وأشكالًا طقوسية» (المرجع نفسه، 48). يأخذ كتاب ييجينغ *Yijing*، أو كتاب التحوّلات *Livre des Mutations* شكله النهائي في ختام هذا المجهود المبذول من أجل إضفاء طابع عقلاني. هذا الكتاب الفريد في جنسه والذي لا نجد له مثيلًا في حضارات أخرى» (نفسه، 254) هو آخر تعبير عن محاولة إضفاء طابع العقلانية على تقنيات الكهانة achilléomancie، ويأتي على رأس الكتب الخمسة التي تُشَكِّلُ أمّات كتب الكونفوشستية المعروفة خلال حكم عائلة هان Han. يتعلّق الأمر بمُصَنَّفٍ في هيرمينوطيقا الكهانة، وهو مصنَّفٌ ظلّ باستمرار موضوع قراءة وتأويل بوصفه كتابًا أساسيًا في «الفلسفة»، كما يعتبر مرجعًا لا يَكُفُّ المفكرون الصينيون عن العودة إليه بشكل أو آخر[17]. لا تملك الهيرمينوطيقا الفلسفية الواعية برهانات الحوار بين

---

(16) Anne SHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p.48.

(17) راجع الكتاب التالي الذي يُعتبر مقدّمة إلى فكر المتأدّبين الصينيين من زاوية المثاقفة لمعرفة الرهانات الفلسفية للنص:
François JULIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle)*, Paris, Ed. du Seuil, 1989; ID, *Pour une lecture philosophique du Yi king. Le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.

الثقافات وبين الديانات أن تتجاهل دروس الحكمة التي يتضمّنها هذا الفكر المرهف حول التحوّل. يقول شارح قريب من مينسيوس (Mencius)، إن هذا الفكر يلتمس منا مواجهة الفكرة التي تفيد أن «كلّ الأشياء تمتلك جذورًا وأغصانًا» وأن «الأحداث لا تنتهي إلا لكي تبتدئ»، دون أن يستدرجنا إلى أيّ موقف انتهازي.

«العقل» «logos» و«التأويلية» «hermeneia»: العقل الفلسفي في مواجهة جنون العرافة - أفلاطون -

إذا ما رجعنا من الصين إلى اليونان القديمة، لن نكتشف فيها ممارسات مختلفة في التكهن بالغيب فحَسْب، وهي ممارسات يلعب الكلام فيها دورًا مهمًّا، بل نكتشف فيها أيضًا طريقة مختلفة في تَصَوُّرِها من زاوية العقلانية. ربما سنجد الإرهاص الأول لهذا التساؤل في الشذرة رقم 93 من شذرات هيراقليطس، وهي الشذرة التي أوردناها في المقدّمة العامة التي صَدَّرنا بها هذا الكتاب: «إن المعلّم الذي يستشير كاهن دلفي لا يقول ولا يخفي *[oute legei, oute kryptei]*، بل يطلق إشارات *[alla sêmainei]*. يتعلّق التأمّل الذي يقوم به الفيلسوف بمؤسسة إشارات إلهية محدّدة، وأصبحت تتمتع بحظوة لا نظير لها داخل العالم اليوناني ابتداء من القرن الثامن الميلادي: كاهن دلفي. تقوم كاهنة بيتي Pythie ربما بقراءة المستقبل تحت تأثير الانخطاف. وتحتاج الأقوال التي تَتَلَفَّظُ بها إلى ترجمة وتأويلات تنجزها هيئة من المفسّرين المختصين وتُدعى هيئة *hosioi*. تشهد الشذرة المُلتبسة التي تعود إلى هيراقليطس على وجود تفكير في البعد المهم الذي تحتله «إشارات الآلهة» داخل الدِّين. فهو يلتمس منا أن نتصوّر الدِّين، قبل كلّ شيء، بما هو آلة تهدف إلى إطلاق إشارات تتطلب تأويلًا، بدل اعتباره آلة لإنتاج المعنى، أو طاحونة الكلام.

حين نعتبر أن معبد دلفي صامت «لا يتكلم»، فلا يعني ذلك أنه أخرس، بل يعني فقط أنها ينتمي إلى مستوى آخر من مستويات التعبير، غير مستوى العقل الفلسفي الذي لا يتوسل بـ أورغانون *organon* آخر غير العقل *logos*. قد نميل منذ تلك اللحظة إلى فكرة تستدرجنا إلى اعتباره مجرّد خطاب باطني يتضمن معرفة لدنية تختص بها قلة صغيرة من الخبراء. وقد صادفنا أثناء

إنجاز بحثنا، أكثر من مرة، غواية الباطنية ésotérisme أو خليطًا من الحكمة الإلهية théosophie، وهما المذهبان اللذان يجدان مقابلهما «الهيرمينوطيقي» في «علم الباطن» hermétisme. يمنعنا هيراقليطس من أن نستنتج من ذلك أن صلة الفلسفة بالدّين ترجع إلى التقابل بين من يبحثون عن الزجّ بأنفسهم داخل الكهوف وبين من يتطلّعون إلى الخروج من المغارات قصد النظر إلى الواقع في واضحة النهار، وهو واقع تسطع عليه شمس المعقول، بناء على أن الإشارات الدِّينيَّة قد أُطلقت أكثر من مرة داخل المغارات المقدسة وداخل «كتابات رمزية» تنتمي إلى كلّ الأصناف. يحذّرنا هانس بلومنبيرغ (Hans Blumenberg) في كتابه المخارج من المغارات *Höhlenausgänge* من الاطمئنان إلى مثل هذا التقابل الساذج، منبّها إيانا إلى وجود طُرق جدّ متباينة للخروج من المغارات، كما توجد طُرق أخرى مغايرة للسكن فيها[18].

إذا لم يكن خطاب الآلهة خطابًا سِرِّيًّا باطنيًا، هناك ما قد يدفع المرء إلى القول إنه خطاب «خالٍ من المعنى» ولا يَهمُّ إلا من تحدوه الحاجة إلى أن يخدع أو الذين يودّون أن يقعوا في الخداع. بناء على فرضية القراءة هذه، يصبح الفيلسوف مطالبًا بابتكار لغة مغايرة تماماً غير لغة كشف أسرار الإشارات الإلهية للحديث عن الألوهة.

في نهاية المطاف، يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن الإشارات *sêmainein* الخاصة بالدِّين، وهذه المشكلة ليست خاصة بطبيعة الحال بخطاب الإشارات الإلهية فحَسْب. ما هي الفكرة التي نُكَوِّنُها عن الخطاب الذي لا يعتبر تقريريًا صريحًا ولا باطنيًا، بل يُعتبر خطاب الإيماء؟ يلعب الشروع في التفكير حول مشكلات التأويل التي يطرحها خطاب الإشارات الإلهية الذي توصلنا إلى وجوده في شذرة هيراقليطس دورًا مهمًا لدى أفلاطون، وهو أول فيلسوف اهتدى إلى التفكير في فنّ التأويل على نحو شمولي ونقدي. يبدو أن الأمر قد قُضِيَ سلفًا: يبدو أن أفلاطون قد بَتَّ نهائيًا في مصير هذه التقنيات العتيقة، تعزيزًا لمكسب رؤية للعالم كاملةِ العقلانيّة، حينما قرّر تحويل عملية التنبؤ بالغيب *(mantikê)* إلى شكل من الجنون *(manikê)*.

(18) Hans BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Francfort, Suhrkamp 1989.

تزداد هذه اللوحة التبسيطية تعقيدًا، كما أبرز لوك بريسون (Luc Brisson)[19] ذلك، إذا ما نظرنا عن قرب إلى «هذا الوجه الخفي في الأفلاطونية الذي يتمثّل في مجال اللّاعقل» (المرجع نفسه، 234). لا يكتفي أفلاطون بالحرص على تمييز مجرّد الجهل *(amathia)* من اللّاعقل *(mania)*؛ فضلًا عن ذلك، يتصوّر أفلاطون اللّاعقل (*mania*) في صورة «موهبة إلهية» في فقرة شهيرة داخل محاورة فايدروس *Phèdre*. يظهر هذا اللّاعقل *mania* في أربع صور أساسية:

1. الصورة الأولى هي جنون كشف المغيّبات *folie mantique (mantikê)* وهو فن التكهّن بالغيب الذي يستشهد له أفلاطون بالرجوع إلى بيتي Pythie بدلفي وإلى كاهنات دودون Dodone وإلى سيبيل Sybille. هذه هِبة أبولون Apollon[20]. إنها تستنفر قوى الشغف enthousiasme بغية التكهّن بالظروف المناسبة التي تسمح بالقيام ببعض الأفعال الخطيرة أو ببعض الأعمال التي تحتمل قدرًا كبيرًا من المجازفة، مثل الحملات العسكرية أو بناء مستوطنات جديدة. وبالرّغم من أن التنبؤ يتطلّع إلى المستقبل، لا يجوز لنا اعتباره شكلًا من أشكال الاستشراق.

2. الصورة الثانية هي صورة جنون الحَدْس *folie télestique*، وهي موهبة ديونيزوس التي تميّز بعض طقوس التطهّر المتصلة بأورفي وديونيزوس[21]. يتمثّل الهدف منه في تحريرنا من عبء ماضٍ مثقل بالشعور بالذنب.

3. الصورة الثالثة هي الجنون الشعري *folie poétique* الذي استلهم من آلهة الفنون les Muses. «ضحايا» هذا الجنون هم فحول الشعراء الذين ينشد المنشدون قصائدهم، كما يفسّرونها[22]. يلعب الشعر وظيفة مهمّة في تربية الأجيال الجديدة، لأنه يمجّد منجزات الأسلاف.

4. الصورة الرابعة هي صورة جنون الشهوة الجنسية *folie érotique*، وهو موهبة

(19) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement». dans: *Divination et rationalité*, p.220-248.

(20) *Phèdre*, 265 b 2-3.

(21) *Ibid.*, 244 b 4-5.

(22) *Ion*, 533 c-536 d.

(أو سمّ) بعثه الإلهة أفروديت Aphrodite [23]. عندما ينتزعنا من الزمن يساعد على عمل التذكّر، ويسمح بالنظر (*theoria*) الذي يصبو إليه الفيلسوف الحق[24].

لو كانت هذه الأشكال الأربعة من «الجنون» تفتقد إلى قياس جامع بينها، لكانت مشكلتنا هيّنة. ولو لم تكن الفلسفة نفسها صنفًا من أصناف «الجنون»، لكانت مشكلتنا أهون. والحال أننا نستطيع أن نطبّق على التصنيف الأفلاطوني ما ذكره فتغنشتاين عن القرابة العائلية بين مختلف الألعاب اللغوية: ما يربط بعضها ببعض يتمثّل في وجود شبكة معقّدة من الأشباه والفروق.

حَسَب بريسون، تفترض صور الجنون الثلاث وجود تقنيات، وتتضمّن وجود «تقنيين» من صنف خاص. عندما رتّب أفلاطون التكهّن بالغيب بين الصور الأربع الأساسية في الجنون، أكّد بذلك بكلّ تأكيد على الالتباس الذي يلازمها. ولكنه يُضفي في الوقت نفسه على محترفي التكهّن بالغيب دلالة أنثروبولوجيّة ووظيفة اجتماعية وسياسية. يتطلّب جنون الحَدْس، الذي يُدخِل الأفراد في حالة غيبة أو ينقلهم إلى صورة حياة جديدة، ظهور من يترأس الاحتفالات الدينية من الشيوخ، كما يفترض بروز اختصاصيين في طقوس البلوغ. إن الأقوال الشعرية من جهتها مُستلهمة من آلهات الفنون les Muses، وتلجأ إلى المُنْشِدين، وهم خبراء الإنشاد و«شرح» النصوص. ينصب اهتمام أفلاطون بوجه خاص في **محاورة إيون** *Ion* على هذا الصنف الخاص من الجنون، وقد خصّص أفلاطون **المحاورة** بكاملها لفنّ التأويل، أي لما يُدعى *hermeneia*، وهو حلقة جوهرية في «السلسلة المغناطيسية» التي تشدّ الشاعر الناطق بإلهام إلهي، إلى الكاتب الذي ينساق وراء السحر.

تستجيب كلّ هذه المهارات لحاجة اجتماعية مضبوطة. إن كلّ هذه الحالات «خدمات عمومية» ليس لها بديل لحسن سير المدينة التي لا تكفّ عن اللجوء إلى «مقدّمي الخدمات» (*dêmiourgoi*). لكن ذلك لم يكن ينطبق على ضحايا جنون الشهوة الجنسية. يعتبر أفلاطون، في الأقل، أنه لا يوجد «تقنيون» ولا مؤوّلون مختصون في جنون الشهوة الجنسية. وبما أن الشهوة الجنسية *eros* تتكلّل بممارسة

(23) *Phèdre*, 265 b 4-5.
(24) *Banquet*, 202 d 13-e 2.

الفلسفة التي تصرف النفوس الأفضل عن المحسوس نحو المعقول، كما جاء في محاورة المأدبة، فإن الفلسفة بدورها لن تتحوّل أبداً إلى «تقنية» تلعب الدور الذي يقوم به مقدّم الخدمات. هنا بالضبط يوجد جوهر التمييز حَسَب أفلاطون، بين السوفسطائي والفيلسوف[25]. يعلم الفيلسوف، أو يجب عليه أن يعلم، أنه لا يجوز له اعتبار نفسه وارث العرّافين الأفذاذ، ولا سليل الشعراء المُلهَمين المتبصّرين. وهذا هو العامل الذي يُثنيه عن التطلّع إلى لعب دور مستشار الأمير.

يتدارك الفيلسوف تراجع المكانة الاجتماعية بفضل جنون الشهوة الجنسية، وهو ما يقودنا بمفرده إلى المعرفة الحقيقية وإلى تطوير معرفة تحمل هذا الاسم عن حق. جنون الفيلسوف هو شغفه غير المتأنّي بالخير والجمال والحق[26] الذي يجرّه إلى العالم المعقول. سيصبح تأثيره في الممارسة السياسية تأثيرًا نقديًا في جوهره وكاشفًا للأوهام. يبحث الفيلسوف عن «الحدّ من الأضرار»، حينما يعلم رجال السياسة كيف يتجنّبون التصرّف قدر الإمكان تحت تأثير الإلهام الذي يعجزون عن تبرير وجوده[27].

إذا ما رجعنا إلى التصنيف الثابت لمختلف أشكال الجنون من منظور دينامي أكبر، في ضوء مقترح بريسون[28]، سنحصل على بِنية هرمية تتكوّن من تسع فئات ممتازة. تتشكّل الفئة الأُولى من أولئك الذين يتفرّغون للتأمّل ولإدارة شؤون المدينة. يَضُمُّون محبّي المعرفة والجمال في نظام المعرفة (وهم الذين قد نعتبرهم «أشخاصًا نفترض فيهم أنهم يعلمون»)، كما يَضُمّون من يدير الشأن العام، مثل المُشرِّعين والجنود والقائمين على السلطة العمومية. تتكوّن الفئة الثانية من الأفراد الذين يبذلون مجهودًا عضليًا (مثل كبار «الرياضيين» و«مدرّبيهم»). تَضُمّ الرتبة الأخيرة العرّافين والشعراء والمبدعين والفلاحين.

في ضوء هذه البِنية الهرمية، يواجه جنون العرافة وجنون الحَدْس والجنون الشعري مصيرًا واحدًا. إلا أن ذلك لا يجوز له أن يُنسينا وجوه التمييز الموجودة بين

(25) *Protagoras*, 316 d 3-9.
(26) *Phèdre*, 248 d-e.
(27) *Ménon*, 99 d 3-4.
(28) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», p.230-234.

الصنفين الأوّليين اللذين يُحيلان على المقدّس، والصنف الثالث الذي لا يقوم بذلك إلّا إذا ما اتخذ أسلوبًا غير مباشر. ليس من قبيل المصادفة أن يستهدف نقد أفلاطون للتأويلية *hermeneia* «الجنون الشعري» في المقام الأول. رسم أفلاطون خطًا فاصلًا امتد أزيد من ألف سنة بين المجالات التي تنتمي إلى الهيرمينوطيقا والفلسفة، بعدما أبرز أن الشعراء الحقيقيين لا يفقهون ما يقولون، وأن شرّاحهم لا يفقهون ما يفعلون، وأن المستمعين إليهم لا يعلمون ما يحدث لهم. عندما شرع شلايرماخر خلال سنة 1819 في الدفاع عن مشروع الهيرمينوطيقا في محفل أكاديمية العلوم البروسية، أشار من جديد إلى المواقف التي تبنّاها أفلاطون في محاورة إيون *Ion*.

من اعتبر أن مواقف أفلاطون تتبرّأ من المنشدين ومن المنخطفين دينيًا والعرّافين وكوكبة المؤوّلين المنجذبين، وتطردهم نهائيًا خارج المدينة، يظلمه بالفعل. يبرز بريسون كيف أننا نواجه على العكس من ذلك مسوّغًا جديدًا ومزدوجًا يُضفي الشرعية على جنون العرافة وجنون الحَدْس (المرجع نفسه، 235). يثبت أفلاطون مشروعية العرافة، بدل الحطّ من شأنها، سواء من وجهة نظر أنثروبولوجيّة أو نفعية سياسية. ليست الكبد مقرّ الأمزجة والنفس الشهوية فقط؛ إذ يعتبر الكبد كذلك «مقرّ الاطّلاع على الغيب»[29] في محاورة طيماوس. من يدّعي قدرته على التصدّي للأحلام (علم تعبير الرؤيا «oniromancie»)، أو للشغف الإلهي[*]، يشبه من يحاول الحياة بدون كبد، حَسَب أفلاطون.

تعكس هذه الصفحات المستمدة من محاورة طيماوس أنثروبولوجيّة بدائية تفترض سلفًا ممارسة الكهانة من خلال فحص الأحشاء والكبد. المُهمّ هو الخلاصة الفلسفية التي يستنتجها أفلاطون من ذلك: حتى ولو افترضنا أن العرافة صورة من صور اللّاعقل، فهي تظلّ «موهبة إلهية»: «لا يصدق العرّاف في التنبؤ بإلهام من الله، بناء على استعمال العقل، بل نتيجة الحدّ من سلطان

---

(29) *Timée*, 71 e 2.

(*) من الأصل اليوناني *enthousiasmos* الذي يفيد التحليق الإلهي في الأجواء، كما يفيد على وجه العموم الإلهام الإلهي، وهو ما يتجسّد في خطابات مصوّرة بصور مجازية. وقد استثمر فريدرك شليغل (Schlegel) المصطلح اليوناني *entousiasmos* كما ورد عند أفلاطون في صياغة نظريته النقدية. وبالتالي، طبع مفهوم «الإلهام الإلهي» تصوّر الرومانسية الألمانية بقوة. [المترجم]

عقله أثناء النوم أو المرض، أو نتيجة إخراج العقل عن مساره بفضل الشغف الإلهي»[30]. يعتبر أفلاطون أن من نطالبه بتدارك فقدان الرقابة على الذات هو عمل المؤوّل الذي يُدعى «نبيًا»[31] في الحالة التي نكون فيها أمام جنون العرافة، بدل أن يستنتج أفلاطون من ذلك أن اللّاعقل معتبَر، بل وأكثر اعتبارًا من العقل نفسه. كما أن الشاعر الذي يحظى بإلهام إلهة الفنون Muse وأن المنشد-المؤوّل، يشكّلان زوجًا داخل محاورة إيون *Ion*، نصادف داخل محاورة طيماوس الزوج الذي يتكوّن من العرّاف *devin* والنبي *prophète*. حالما يتفكّك هذا الزوج، يهتز توازن العقل، ذلك أن «العقل هو المسؤول، في نهاية المطاف، عن مهمة تأويل الإشارات التي يبعثها جنون العرافة»[32]. العقل هو وحده القادر على إنجاز تفسير (أي على إنجاز «هيرمينوطيقا» عقلانية) ينصبّ على الأقوال التي ينطق بها ضحية الجنون الإلهي.

تظهر رهانات هذه التأمّلات العقلية بصورة أكثر وضوحًا عندما نفحص المظهر السياسي الذي يظهر في احتواء جنون العرافة. يعتبر بريسون أن الحكم الذي يصدره أفلاطون على العرافة وعلى طقوس البلوغ يعكس موقفه الإجمالي من الدِّين: وهو موقف «محافظ يُسهم التنديد بشَطَطه الفاضح في احتواء غلوه» (نفسه، 242). إن التوصية الموجّهة إلى المُشرِّع، والتي تحثّ «على الحفاظ على المعتقدات التي تلتقطها الناس من نبوءات معبد دلفي أو دودون أو عامون أو تقتبسها من الأعراف القديمة، ليست مجرّد توصية بأخذ الحيطة السياسية القائمة إلى اليوم، بصرف النظر عن مصدر هذه المعتقدات الأخيرة، وهذا القصد تارة هو قصد إلهي دَبَّجَهُ شخص مُلهم في صيغة لغوية؛ مع العلم أن هذه المعتقدات سمحت بظهور مؤسسة قرابين الأعياد الدِّينيَّة، سواء أكانت مستمدة من البلد نفسه ومن السكان الأصليين، أو انحدرت في الواقع من توريني Tyrrhénie أو قبرص أو من أيّ مكان آخر»[33]؛ تعكس تلك التوصية موقفًا فلسفيًا يحمل دلالة عامة. لقد خصّص أفلاطون في مدينة «القوانين» *(Lois)* حيزًا مهمًا لهيئة من المفسّرين

---

(30) *Ibid.*, 71 e 4-6.

(31) *Ibid.*, 72a 6.

(32) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», p.241.

(33) *Lois*, V, 738 b-c.

الرسميين مدى الحياة ممن يتحمّلون مسؤولية تأويل الحق المقدّس الذي تشرعه بعض المحافل الدِّينيَّة مثل ديلفي، وهذا ما يشهد على أنه كان شديد الحرص على «عَقْلنة كلّ شيء بما في ذلك المستوى غير العقلاني من مصدر إلهي، ثم على إدماجه بكامله بناء على ذلك داخل الإنسان وداخل المدينة»(34).

المفارقة هي أن الطريق المعبّدة في اتجاه عَقْلنة غير العقلاني في جذوره الدِّينيَّة يمر عبر «الهيرمينوطيقا». بالرَّغم من أن أفلاطون يجرّدها من صفة «المعرفة» *«epistèmè»* الذي كان سَيُحَوِّلَهَا إلى معرفة تحمل اسمها عن حق، ويجرّدها من صفة تقنية *techné* تقبل التدريس والتعلّم، فإن حضورها الذي يُعتبر واقعًا قائمًا داخل المدينة لا يكفّ عن لفت انتباه دعاة العقل الفلسفي. استوعب الفلاسفة الأفلاطونيون الجُدد الدرس، من خلال اهتمامهم بالإشارات الإلهية الكلدانية، وهو ما قاد جامبليك (Jamblique) في كتابه أسرار *De mysteriis* إلى تصوّر السلوك الطقسي في صورة معجزة «théurgie»، أي في صورة أفعال تعتبر الذات الحقيقية التي تنجزها هي الذات الإلهية ذاتها.

ببيليوغرافيا

- AMANDRY, P., *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, Paris, E. de Boccard, 1950.
- CAQUOT, A. et LEIBOVICI, M. (éd.), *La Divination*, 2 vol., Paris, PUF, 1968.
- CHALIER, C., *L'Inspiration du philosophe. «L'amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996.
- CHENG, A. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.
- DELCOURT, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.
- DUFOURMANTELLE, A., *La Vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Ed. du Cerf, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Ananda*, Oxford, Clarendon Press, 1937.
- GRONDIN, J. *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994.
- GUSDORF, G., *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.
- JAULIN, R., *La Géomancie. Analyse formelle*, La Haye, Mouton, 1966.
- JULLIEN, F., *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King, le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.
- NANCY, J-L., *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
- ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, WBG, 2001.
- SZONDI, P., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, Ed. du Cerf, 1989.
- VERNANT, J.-P., et al. (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

(34) Luc BRISSON, «*Du bon usage du dérèglement*», p.247.

الكنز والمتاهة:

مشكلة تأويل الكتاب المقدّس

ورهاناتها الفلسفية

لقد أصبح التأويل المسيحي للكتاب المقدّس عُرضة للإهمال، بعدما عرف صيغة مُقَنَّنَة خلال القرن الثاني عشر مع نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، بل ظلّ غُفْلًا داخل كثير من المصنَّفَات التي تُعَرِّف بتاريخ الهيرمينوطيقا. يرجع هذا الإهمال ربما إلى تأثير ديلتاي الذي كتب مقالته الشهيرة عام 1990 عن أصول الهيرمينوطيقا[35]. رجع في هذه المقالة، بصورة أكثر عمقًا، إلى أطروحة كان قد صاغها في مقالة سابقة حازت جائزة أكاديمية *Preisschrift*، وتطرّقت إلى مذهب شلايرماخر الهيرمينوطيقي وإلى مساجلاته مع الهيرمينوطيقا البروتستانتية القديمة: لم تظهر الهيرمينوطيقا، بما هي وعي مُتَفَكِّر مُتَّصِل بصيرورات الفهم الواردة داخل فعل التأويل، إلّا بعد ظهور الإصلاح. يعتقد ديلتاي من جهته أن علم التفسير المسيحي القديم لم يكن يعرف مثل هذا الوعي المُتَفَكِّر réflexive. يكتب قائلًا: «لم يَعُد علم الهيرمينوطيقا موجودًا منذ اللحظة التي قادت فيها مواجهة الغُنُوصية إلى وضع مأثورات العهد الرسولي تحت مراقبة سلطة التقليد، إلى أن وصلنا الحِقبة التي استعادت فيها البروتستانتية التأويل من جديد على قدمين صلبتين»[36]. لكن هذا الموقف لم يَحُل بينه وبين تَتَبُّع الإرهاصات الطويلة الأُولى التي عرفتها الهيرمينوطيقا اللاهوتية قبل ظهورها الفعلي، مُقِرًّا بأن المنافسة المحتدمة بين المدارس الدِّينيَّة بالإسكندرية وأنطاكية قد أفرزت النظريات الهيرمينوطيقية الأُولى المعروفة، كما وصلتنا اليوم[37]. ومع ذلك، اعتبر ديلتاي أن هذا التقدّم الظاهر دون أدنى شك أثناء ممارسة فن التأويل يجب ألّا يحلّ محلّ الهيرمينوطيقا في معناها الحديث.

---

(35) Wilhelm DILTHEY, «Die Entstehung der Hermeneutik», *Gesammelte Schriften* (abrégé: GS), t. V, Göttingen & Ruprecht, 1964, p.317-333, trad. M. Rémy: «Origine et développement de l'herménetique», *Le Monde de l'Esprit* (abrégé: ME), t. I, Paris, Aubier, 1947, p.319-332.

(36) Wilhelm DILTHEY, GS XIV, 597.

(37) *Ibid.* GS V, 323.

بالرَّغم من وجود ما يبرّر تأييد المنعطف الذي أحدثه مبدأ لوثر: النص ولا شيء غيره *sola scriptura* داخل التفكير الهيرمينوطيقي، ينبغي له ألّا يتغاضى تمامًا عن قيمة العمل النظري (اللاهوتي والفلسفي سواء بسواء) الذي أفسح له المجال بعد ظهور نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، وهي النظرية التي كان أوريجينُس (Origéne) رائدها العبقري، وهي التي وجدت من ينتصر لها في شخص بيك دو لا ميراندول (Pic de La Mirandole) وإيرازموس (Érasme de Rotterdam). أود أن أدافع هنا عن أُطروحة تفيد أن هذا المذهب (المألوف عادة داخل الكتابات التاريخية في الروحانيات قبل الكتابات الفلسفية، بغض النظر عن استثناءات نادرة)، يعلن كذلك عن رهانات ضخمة على طريق اقتراح نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. وقد اعتمدت في ذلك على فاخ (Wach)، كما رجعت إلى بعض دراساتي القديمة[38] التي أنجزتها في الموضوع.

كتب بيتر زوندي (Peter Szondi) قائلًا: «كانت الهيرمينوطيقا قديمًا مجرّد منظومة من القواعد؛ أما اليوم فهي مجرّد نظرية في الفهم؛ لكن ذلك لا يعني أبدا أن القواعد التي كانت تطبّق آنذاك لم تكن تتضمّن تصوّرًا ضمنيًا عن الفهم، كما لا يعني أن نظرية الفهم أصبحت تطالب اليوم بالعدول عن بلورة تلك القواعد بطريقة جديدة، أو يجوز لها افتراض أن تلك القواعد تحتفظ اليوم بكامل صلاحيتها، بما أنها كانت واسعة الانتشار بالأمس البعيد»[39]. سار زوندي في طريق مخالفة لتلك التي سار فيها كلٌّ من ديلتاي وغادامير، فاقترح إعادة توطين الهيرمينوطيقا المسيحية المُنْصَبّة على الكتب المقدّسة ضمن التاريخ الطويل الذي عرفته المشكلة الهيرمينوطيقية، بما أن تلك الهيرمينوطيقا هي التي مَدَّتْهُ بالخيط الهادي: بالتقابل بين المعنى الحرفي *littéral* والمعنى الروحيّ *(spiritual)*. يظلّ تاريخ الهيرمنوطيقا بعيدًا عن الفهم، ما لم ننتبه إلى أنه يظلّ معترك صراع دائم بين مَقصدَيْن (intentions) رئيسين، أي بين المعنى الحرفي والمعنى الروحيّ، وهما جوابان مختلفان، أثناء مواجهة التحدّي الرئيس المشترك الذي لا ينبغي للمؤوّل

(38) Jean GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Munich, W. Fink, 1993, p.87-109; ID, «De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Ecriture», *Les Études philosophiques*, 2/1995, p.167-191.

(39) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, p.8-9.

تحاشيه: وهو لغز المسافة التاريخية. عندما نقرأ تاريخ الهيرمينوطيقا، كما يدعونا زوندي إلى ذلك، ليس بوصفه ارتقاء لا مناص منه نحو مشكلة الفهم التاريخي، بل «في الأقل بوصفه مواجهة بين هذين القصدين» (نفسه، 14)، نمتلك مبرّرات ممتازة للاهتمام بفكرة الفهم المتضمّنة في علم التفسير المسيحي التقليدي.

إن الدِّراسة العملاقة التي نشرها هنري دو لوباك (Henri de Lubac) خلال نهاية الخمسينيات ومستهل الستينيات تحت عنوان علم التفسير في العصر الوسيط *Exégèse médiévale*[40]، علاوة على أربعة مجلّدات أعمال هينغ برينكمان (Hennig Brinkmann) ومدرسته[41]، تشكّل ذخيرة لا تفنى من المعلومات داخل هذه الورشة الكبيرة. لقد قدّم دو لوباك إسهامًا مهمًّا، عن غير قصد منه، إلى التفكير الفلسفي حول الهيرمينوطيقا وكذلك حول فلسفة الدِّين، بعدما استرجع الطابع اللاهوتي الخالص الذي يكتنف المبادئ التي تحكّمت في الهيرمينوطيقا المسيحية منذ أكثر من ألف سنة، وذلك هو ما أودّ أن أبرزه هنا.

---

(40) لقد كان هذا الكتاب مؤخرًا موضوع أطروحتين جامعيتين من إنجاز عالمين لاهوتيين: كتاب أولريش كوثر عن التقليد الكنسي بوصفه تأويلاً روحيًا للكتاب المقدس. حول الاستثمار اللاهوتي للكتاب المقدّس في أعمال هنري دو لوباك Ulrich Kuther, *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubac*.

«*Die Kirche. Eine Betrachtung*», Münster, LIT Verlag, 2000؛ وكتاب رودولف فودرهولتسر عن وحدة الكتاب المقدّس ومعناه الروحيّ إسهام هنري دو لوباك في بحث تاريخ هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس وفي فحص منظومتها. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.

عندما نودّ التعرف على النقاد الفرنسيين لمشروع هنري دو لوباك يجب التذكير في المقام الأول بالطبعة الثانية لكتاب جان بيبان عن الأسطورة والأمثال Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Etudes augustiniennes. 2. Edition 1976.

(41) Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.

لا يكتفي المؤلف بفحص نظريات علم التفسير، بل يترك حيّزًا كبيرًا للكتابات الدنيوية وللممارسة الهيرمينوطيقية الخاصة بالشروح والتعاليق.

قرّاء «كتاب الكتب»: مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس ورهاناته داخل فلسفة الدِّين.

يعتبر دو لوباك أن مفهوم التأويل الوارد داخل علم التفسير التقليدي الخاص بالكتاب المقدّس يقوم على منظومة أكسيومية بالغة التحديد، وأقترح ردّها إلى خمس قواعد رئيسة:

المعاني المتعدّدة للكتاب المقدّس: قرّاء «المدوّنة القانونية الأساسية».

يعتبر جورج غوسدورف (G. Gusdorf) أن خطاب بولس في تلة أريوباغوس بأثينا يدشّن عهدًا جديدًا داخل الهيرمينوطيقا، وهو ما يصفه بلطف قائلًا إن هرمس، وهو الإله الوصي على الهيرمينوطيقا الذي كان قيّمًا إلى حينه على «خدمة التواصل» فقط، أصبح مُؤْتَمَنًا على «خدمة الحقيقة». لا تمسّ المشكلة المركزية في الهيرمينوطيقا الكتابيَّة كيفية القيام بصياغة جديدة لفكر كتبة الكتاب المقدَّس، بقدر ما تتصل بمعرفة كيفية ترجمة رسالة الكتاب المقدَّس داخل لغات ثقافات أخرى ذات آفاق انتظار مختلفة تمامًا[42]. هذا ما يستدعي منا قراءة النص داخل سياقات تاريخية وثقافية جديدة، لم يتوقعها الكَتَبَة الأوائل.

المبدأ الأول الذي اسْتَنْفَرَهُ التَّصَوُّر الجديد للهيرمينوطيقا، والذي عَوَّضَ شيئًا فشيئًا فقه اللغة القديم بمدرسة الإسكندرية، هو مبدأ تعدّد معاني الكتاب المقدّس. إذا كان كلّ دين من بين ديانات التوحيد قد بلور تصوّره الخاص عن الهيرمينوطيقا، يظلّ القاسم المشترك فيما بينها هو الاعتراف بمبدأ القراءة المتعدّدة للنَّصّ المُؤَسِّس[43]. تُمَثِّل الرسالة و الأمر وحدة لا انفكاك لها في كتاب الكتب. وهكذا، يتحوّل النص المقدّس إلى «المدوّنة القانونية الأساسية»، «le Grand Code» بناء

(42) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1989, p.45.

(43) راجع بخصوص هيرمينوطيقا الحاخامات:

David BANON, *La Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Ed. du Seuil, 1987; ID., Le Midrach, Paris, PUF, 1995; Emmanuel LEVINAS, *L'Au-Delà du verset*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

راجع بخصوص علم التفسير من زاوية القبّالة kabbalistique =

على عبارة وليم بلايك (William Blake) التي أوردها نورثروب فراي (Northrop Frye)، وإلى المفتاح الأخير لكلّ فهم[44]. يستدعي ذلك توضيح قواعد تأويل كتاب مزوّد بخزّان من المعاني التي لا حدود لها.

يَسْمُو الكتاب الذي تشترطه قابلية قراءة الواقع بما هو واقع، فوق صفة الكتاب في معناه المألوف. بما أن الكتاب المقدّس بما هو «المدوّنة القانونية الأساسية»، يتمتّع بسلطان يستثنيه من التأويلات الاعتباطية. فهو كتاب الحياة الذي ينبغي ألّا يظل وقفًا على المتخصّصين في النص وفقهاء اللغة ومحافظي المتاحف فقط، حتى لا يظلّ مجرّد مجلّدات حبيسة رفوف المكتبات. تَسْتَفِزُّ «المدوّنة القانونية الأساسية» ممارسات القراءة والتأويل من جنس خاص، كما يتطلّب عمل الفهم الذي يتعدّى بصورة كبيرة الفضاء الذهني الذي تُشَكِّلُه المكتبة. فهو يفتح مجاله الخاص بالفهم، كما يشكل المرجعية النهائية لفهم الواقع. يقترح علينا الكتاب المقدّس، عندما يتخذ صورة كتاب الحياة، «نظرية أكسيومية مجملة تتضمّن مجموع المناخ الإنساني؛ تصبح الظروف المحيطة بحياة الأفراد والأمم متضمّنة داخل موسوعة الوحي الإلهي، منذ بدء الزمان وإلى نهاية العالم»[45].

هكذا، يصبح الكتاب المقدّس كنزًا لا يفنى وَيَشِي بتأويل كامل للعالم، بما أنه يتضمّن المعنى الأصلي والنهائي لكلّ الأشياء، كما أنه لا يترك أيّ منحى من مناحي الوجود بعيدًا عن الأنظار. لم يَعُد رهان تأويل الكتاب المقدّس يُهِمّ عَلاقة العلامة بمرجع العلامة فقط؛ أصبحت مشكلة التأويل مشكلة «تَوَجُّه» بالمعنى

= Betty ROTTMAN, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1986.

راجع بخصوص التصوف:

Henry CORBIN, *Face de Dieu. Face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983.

راجع بخصوص الصّلات بالنقد الأدبي المعاصر:

Harold BLOOM, *Kabbalah and Criticism*, New York, Continuum, 2. éd. 1983; G. H. HARTMANN et S. BUDICK (éd.), *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, 1986.

(44) Northrop FRYE, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, éd. Du Seuil, 1984.

(45) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.49.

الجوهري للكلمة. تَسْتَحْدِثُ صِلَةَ وصل بين الحقل الكامل الذي يشمل ثقافة الحياة الدنيوية والمعارف المبثوثة عبر العالم من جِهة وبين الفهم الذي تقترحه علينا المدوَّنة القانونية الأساسية، وهو يقترح علينا قابلية فهم لا يوجد خارجه من خلاص، ولا حتى من معنى!

يهدف الطموح الموسوعي إلى وضع مذهب هيرمينوطيقي يحرص على «التوفيق بين المعنى العام للسر المُغَيَّب وبين تخصّص مُهيكَل للمعنى ومتباين الوجوه»[46]. لكن تعدّد معاني الكتاب المقدّس يستجيب جزئيًا لهذا الطموح، لا سيّما وأن هذا التعدّد يستدعي الحاجة إلى «تحيين المعنى بصورة مستمرة»، بالنسبة الجزئية نفسها التي يستجيب لها لزومًا رهان إمكان «الكشف عن دلالات خفية، حينما يبدو أن الدلالة الظاهرة تخلو من الفائدة»[47]. وهكذا، نرى كيف ترسخت صلة تناسب بين عمل التأويل الذي يعتبر لامتناهيًا بالقوة وبين اللّامتناهي الإلهي نفسه. عندما نطلق صفة اللّامتناهي على فعل التأويل، لا نسوّي بين هذه الصفة و«اللّامتناهي الفاسد» الذي يرد في عبارة «وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية» التي يَمُجّها هيغل، بل نعتبر صفة اللّامتناهي انعكاس اللّامتناهي الإلهي نفسه. بالرَّغم من أن القارئ المعاصر، الذي ترعرع في حضن مدرسة علم التفسير المنتمية إلى النقد التاريخي والنقد النصي، قد يلقي نظرة ارتياب على ممارسات القراءة هذه، يجب علينا أن نُقرّ بأنها تتمتع بفائدة ميتافيزيقية: لا تنفصل القراءة المتعدّدة للنص عن فكرة معيّنة تخصّ اللّامتناهي الإلهي. يقول جان سكوت إيريجين (Jean Scot Erigène)[48]: *«Sacrae Scripturae interpretatio infinita est»*: «تأويل الكتاب المقدّس تأويل لا متناهٍ». إن هذه العبارة التي تُحيل إلى تاريخ عريق وتتخذ صورة مسلَّمة، ترمز إلى الصورة المجازية التي توسّل بها نفر كبير من المفكّرين. هذه الصورة المجازية هي صورة دالية معطاء تحتفظ في حوزتها بعناقيد عنب، يُمكن قطفها حتى خارج الأوقات المعروفة لجني العنب.

---

(46) Paul RICOEUR, «Préface à Bultmann», *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Ed. du Seuil, 1969, p.377.

(47) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.51.

(48) Div. Nat. I. 2, chap. 20; PL 122, coll. 560A.

وبما أنه «من الواجب علينا إحياء الكتاب المقدّس من جديد أو إقامته في دلالته على كلمة الحياة» (المرجع نفسه)، فإن عمل التأويل الذي يستنهضه لن يصل أبدًا بحدّ ذاته درجة الاكتمال. إننا نقتبس هنا مفهومًا أساسيًا من مدرسة غادامير الهيرمينوطيقية، وهو مفهوم بلاغي حول «استباق الكمال» (*Vorgriff der Vollkommenheit*)[49]: حتى عندما يتحدّث الكتاب المقدّس عن حقائق دنيوية معروفة، كما هو الحال في سفر اللاويين أو في بعض أجزاء كتُب الحكمة في العهد القديم livres sapientiaux، قد يتضمّن حقائق خفية، بما أنه يندرج داخل السياق الإجمالي المتمثّل في المدوّنة القانونية الأساسية. يمتدّ «استباق الكمال» بعيدًا ويحتوي المادة ذاتها التي يتكوّن منها الكتاب، والذي قد تحتمل أدق تفاصيله (رسم الحروف وشكل النص فوق الصفحة، ونسبة ورود المفردة والمتوالية من الأعداد، وما إلى ذلك) دلالة خفية لا تنكشف إلّا لمن تَزَوَّدَ بمفتاح القراءة المناسب. تذهب بعض وجوه علم التفسير إلى الحدّ المتطرّف في الكشف اللّامتناهي عن معنى الكتاب المقدّس، كما يتحقّق ذلك بوجه خاص في تفسير القَبالَة، حيث تتحوّل الجزئيات المبتذلة إلى رمز باطني منفتح في قعره على اللّامتناهي الإلهي»[50].

إن الإلحاح على ضرورة إخضاع الكتاب المقدّس للقراءة والتأويل بناء على تعدّد المعاني يُعتبر بمثابة مقابل هيرمينوطيقي للاكتشاف الذي قام به أرسطو بخصوص تباين معاني الوجود. وبما أن أرسطو لا يكتفي بملاحظة تعدّد أنماط استعمال الوجود، بل حرص على التنظير له، كذلك عملت الهيرمينوطيقا الكتابيّة على بلورة نظرية التأويل الثاوية خلف ممارسة قراءة الكتاب المقدّس بصيغة التعدّد. يوجد فرق بين ملاحظة «تعدّد كيفيات الحديث عن النص المقدّس» «*multiplex et multimodi locutio litterarum sacrarum*» مع القدّيس أوغسطين وبين اقتراح نظرية منسجمة ومتسقة. إذا ما سلّمنا بوجوب قراءة نص الكتاب المقدّس قراءة متعدّدة، ما الذي يحول دون تناسل المعاني إلى ما لا نهاية؟ كان القدّيس هيرونيمس (Saint Jérôme) قد شبّه من قبل الرؤية العميقة *mira profunditas* للكتاب المقدّس بغابة يتعذّر استكشافها إلى أبعد الحدود: *infinita*

---

(49) غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، طرابلس دار أويا، 2007، ص403.

(50) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.52.

sensuum silva، كما لو كان يشعر بأن الغابة لامتناهية. لم يستطع بعض مفكّري العصور الوسطى مقاومة فخ الانسياق وراء مضاعفة المعاني عشوائيًا، بعدما اطمأنوا إلى تلك المقارنات.

إذا جازت مقارنة قراءة الكتاب المقدّس بمعجزة الزيادة في الأرغفة، لماذا لا نزيد في معاني الكتاب المقدّس إلى ما لا نهاية، كلما استدعت الحاجة ذلك، مستعينين بالصور المذكورة فيها نفسها؟ بما أن الروح تقدّم سبع هبات، وبما أن سفر الرؤيا يتحدّث عن كتاب مختوم بسبعة أختام، ما الذي يحول دون تمييز معنى سُباعِي للكتاب المقدس؟ بعدما استعرض دو لوباك إغراء مضاعفة معاني الكتاب المقدّس كيفما اتفق، اعتبر هذا برهانًا مضادًا يؤكّد الفضائل الحقيقية التي تميّز بها علم التفسير، كما وضعه آباء الكنيسة، وهو علم نجح بفضل نظريته المنسجمة بخصوص المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في تدارك مخاطر السقوط في تصور عبثي(*).

«Rota in medio rotae» «عجلة في منتصف المركبة»: الصورة اللاهوتية للحلقة الهيرمينوطيقية.

إن مذهبًا مضبوطًا بشأن الإلهام يشكّل القاعدة الثانية الثاوية خلف هذه المدارس الهيرمينوطيقية الخاصة بالكتاب المقدس. لا يُعتبر النص «مقدسًا» إلّا لأنه «مُلهم»، والعكس بالعكس. إذا كان أفلاطون، ابتداء من محاورة إيون *Ion* قد ألحق بمصدر إلهام[51] فريد «اقتسام الأصوات» الثاوي خلف فنّ التأويل، ما أكثر ذلك هنا! إذا ما أخذنا مختلف معاني الكتاب المقدّس مجتمعة، ستشكّل بدورها «سلسلة مقدّسة» شبيهة بالحلقات المغناطيسية لإيون *Ion*: «*concatenati sunt ad invicem*» «المتسلسلة بطريقة متبادلة». لا تستقر القراءة المتعدّدة للكتاب المقدّس في صورة جامدة داخل هرمية ثابتة بين مختلف المعاني؛ يجب علينا أن نعتبرها صيرورة حيوية تفيد أن «الانتقال من معنى إلى آخر يعتبر بكلّ دقة انتقالًا من المعنى الواحد إلى داخل المعنى الآخر، وصيرورة الواحد من خلال الآخر» (EM 2, 650).

(*) [ينبني على التحكّم المترجم].

(51) *Ion*, 533 c-534 sa.

كما أن التصوّف المُقتبس من رمزية الكلمة في تصوّف العصر الوسيط يجد مصدر إلهامه الرئيس في حادثة العوسج الملتهب وفي استهلال إنجيل يوحنا، كذلك فإن كبار مُنَظِّري المعنى الرباعي للكتاب المقدّس يُظهرون مدى انبهارهم العميق أمام رؤيا «مركبة يهوه» لدى النبي حزقيال (Ezéchiel) (حزقيال 1، 1-21). تمّ استهلال قصة الرؤيا، التي يعود إليها الفضل في رسالة النبي (وهي تلعب دورًا مهمًّا كذلك في التصوّف اليهودي، كما رأينا ذلك مع روزنتسفايغ Rosenzweig)، بعبارة: «إذ كانت عَلَى يد الرب» (حزقيال1، 3)، مُلمِّحًا بذلك إلى حالة الانخطاف. وقد رأى النبي، الذي وجد نفسه «بين المَسْبِيِّين بجوار نهر خابور»، «عوسجه الملتهب» الخاص به، من خلال رؤيا عجيبة لنار متوهّجة بهالة محيطة من الضياء. ومن داخلها بدا شبه أربعة كائنات حيّة مجنّحة ailés. أما أشكال أوجهها، فكان لكلّ واحد منها وجه إنسان، يُحاذيه إلى اليمين وجه أسد، وإلى الشمال وجه ثور، ثم إلى جواره وجه نسر، وهي مُمتطية مركبة يهوه. نجد في النص إشارات كثيرة تفيد أن تلك الكائنات ليست مجرّد حيوانات وديعة وذات ملامح واضحة، بالرَّغم من أن الأيقونوغرافيا المسيحيَّة، كما جاء في التأويل المسيحي لاحقا، قد سوّت بين تلك الكائنات وأصحاب الأناجيل الأربع(*). تتراكض تلك الكائنات في حركات في سرعة لمح البرق، مثل وميض البرق الذي يخرج من النار المُتَّقِدَة: «وكان كلّ واحد منها يتجه إلى الأمام من غير أن يدور، فحيثما يتوجه الروح يتوجهون هم أيضًا» (حزقيال1، 12). «والكائنات الحيّة تتراكض ذهابًا وإيابًا في سرعة لمحة البرق» (حزقيال1، 14).

يعزّز وصف عجلات مركبة يهوه الانطباع بوجود حركية تكاد تكون مخيفة: «منظر البكرات وصنعتها كمظر الزبرجد. وللأربع شكل واحد، ومنظرها وصنعتها كأنها كانت بكرة وسط كبرة. لما سارت، سارت على جوانبها الأربع. لم تَدُرْ عند سيرها، أما أطرها فعالية ومخيفة وأطرها ملآنة عيونًا حواليها للأربع، فإذا سارت الحيوانات، سارت البكرات بجانبها، واذا ارتفعت الحيوانات عن الأرض ارتفعت البكرات، إلى حيث تكون الروح لتسير بسيرون، إلى حيث الروح لتسير والبكرات ترتفع معها، لأن روح الحيوانات كانت في البكرات» (حزقيال 1، 16-20).

(*) مرقص ويوحنا وبولس ولوقا.

عندما نقارن هذا النص بالمنظومة المتكوّنة من بيتين للدانماركي أوغسطين دو داسي (Augustin de Dacie) (حوالى 1260)، وهي المنظومة الموجودة في كتاب *Rotulus pugillaris*، وتجمل مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس: «*Littera gesta* docet, quid credas *allegoria/moralis* quid agas, quid speres *anagogia*»[52]، لن نجد صعوبة في إدراك إمكان إلحاق كلّ كائن من الكائنات الأربعة بأحد معاني الكتاب المقدّس. يُلحِقُ الإنسانَ بالمعنى الحرفي، ويُلحق الأسد بالمعنى المجازيّ، ويتصل الثور بالمعنى الأخلاقيّ، بينما يُلحق النسر بالمعنى الصوفيّ أو السرّيّ.

لم يتصوّر حزقيال رؤياه وهو جالس في فصل دراسي، على خلاف منظومة أوغسطين! عندما نختزل نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس إلى بُعدها المدرسي السكولائي، تكاد تلك النظرية تُنسينا أنها مسكونة بالروح نفسه التي تجعلها «تمشي» على نحوٍ ما، بعد مَدِّها بقوة الدفع التي نستحب التعبير عنها برمزية الطيران. لم يتوقف كبار مُنَظِّرِي القراءة الروحية للكتاب المقدّس عن تذكيرنا بأن المصدر الوحيد الذي يقف خلف كلّ هذه الثروات والكنوز هو الروح القدس نفسه، وهو الرُوحُ المُتَعدِّدُ *spiritus multiplex* في هِبَاتِهِ المُتَعَدِّدَة.

لماذا اعتبر المُنَظِّرُون الأفذاذ للمعنى الرباعي للكتاب المقدّس، مثل غريغوريوس الكبير (Grégoire le Grand)، أن المركبة في حركة إلى ما لا نهاية *perpetuum mobile* ترمز إلى الكتاب المقدّس نفسه الذي لا يقوم تأويله إلّا باستنساخ خاصّيته الدائرية[53]، وهل جعلوها مفتاح مذهبهم الهيرمينوطيقي؟ نجد الجواب فقرات بعد ذلك في نص حزقيال وفي رؤيا الكتاب الذي أُعِدَّ للأكل: «فنظرت وإذا بيد ممدودة إلي، وفيها درج سِفر فيها. فنشره أمامي وهو مكتوب

(52) «يعلّم الحرف التاريخ [أي ما حدث]، وتعلّم الأمثال ما يجب اعتقاده، ويعلّم المعنى الأخلاقي ما يجب فعله، ويعلّم المعنى الباطني ما ترجوه». تتحوّل عبارة «quid speres» إلى عبارة «quo tendas» في النسخة التالية التي نجدها لدى نيقولا دو لير Nicolas de Lyre.

(53) Pier Cesare BORI, *L'Herméneutique chrétienne anciennes et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.11-25.

من داخل ومن قفاه، وكُتب فيه: 'مراثٍ ونحيب وويل'. ثم قال لي 'يا ابن آدم'، كُلْ ما تجده. كُلْ هذا الدرج واذهب كلّم شعب إسرائيل». ففتحت فمي فأطعمني هذا الدرج، وقال لي: 'يا ابن آدم أطعم بطنك واملأ جوفك من هذا الدرج الذي أنا معطيك، فأكلته فصار في فمي كالعسل حلاوة'. (حزقيال 2، 9-3، 3).

لا يتجاهل فيلسوف الدِّين الذي يهتم بالرهانات الوجودية والدِّينيَّة لفعل التأويل، إثارة وجوه شبه مثيرة بين الإشكالية الأفلاطونية المتصلة بمشكلة الهيرمينوطيقا والتأملات التي حَلَّقَ فيها كبار مُنَظِّري هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، بصرف النظر عن القيمة التفسيرية وعن أيّ تأويل لاهوتي نخضع لهما قصتي الرسالة التي انتهت كما ابتدأت من قبل: «فحملني الروح أخذني، فذهبت قرأتي حرارة روحي، ويد الربّ كانت شديدة عليّ» (حزقيال 3، 14).

«Scriptura cum legentibus crescit» «تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها»: نحو شعرية القراءة.

إن التأويل الذي يقترحه غريغوريوس الكبير لرؤيا المركبة صياغة تَتَضَمَّن القاعدة الأساسية الثالثة بوضوح لا مزيد عليه، وهي القاعدة التي تراهن على إمكان وجود قراءة متعدّدة للنص: «*Scriptura cum legentibus crescit*» : («تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها»)[54]. لقد أفرد بيير سيزار بوري (Pier Cesare Bori)، وهو من أتباع أمبرتو إيكو (U. Eco) كتابًا كاملًا لتاريخ تلقي هذه الفكرة الجزئية فقط، ابتداء من العصور الوسطى إلى الحقبة المعاصرة. لا نكتفي بأن نختزل دلالتها إلى التمييز بين أصناف القراء الذين يختلفون فيما بينهم اختلافًا بيّنًا، وهو ما كان غريغوريوس قد أحسن التعبير عنه بالقول إن الكتاب المقدّس نهر متدفّق تستطيع الخرفان عبوره في أماكن آمنة، كما تستطيع الفِيَلة الاستحمام فيه. لا يكتفي بتطبيق المأثورة السكولائية بطريقة مبتذلة: «*quidquid recipitur ad modum recipientis recepitur*» «كلّ من يتلقى، يتلقى بناء على نَمَط التلقي لديه».

---

(54) Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p.38-39.

بل يغوص أكثر إلى الأعماق، مقترحًا علينا وجود «عصور فهم» متعدّدة. يخاطبنا النصُّ نفسه بصُور مختلفة على قدر درجة رشدنا البشري أو الروحي. يتمثل الخطأ في إرجاع السذاجة الصّبيانية الواردة في بعض القراءات إلى النص نفسه، بدل ردّها إلى قرّاء النص.

لقد استطاعت قاعدة غريغوريوس البقاء حيَّة، بعد أُفول مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في نهاية العصور الوسطى، كما يشير بوري إلى ذلك. عرفت هذه القاعدة حركة نهضة أُولى مهمة لدى نوفاليس (Novalis) وشليغل (Schlegel) وشلايرماخر (Schleiermacher)، قبل أن نُعاوِدَ رؤيتها من جديد لدى بعض نقّاد الأدب المعاصرين، مثل فالتر بنيامين (W. Benjamin) ويوري لوتمان (Yuri Lotman)[55]. عندما نعيد اكتشاف هذا الجانب المركزي في الهيرمينوطيقا القديمة، لا يعني ذلك أننا نعيد الاعتبار إليها، بما هي منهج بديل لعلم التفسير التاريخي والنقدي. لو فعلنا ذلك لتجاهلنا أن تلك الهيرمينوطيقا العتيقة قد شكّلت عائقًا إبيستيمولوجيًا قويًا مُضَادًا لأيّ بحث فيلولوجي ونقدي مُنْصَبّ على نص الكتاب المقدّس. لا يتعلّق الأمر بمنافسة بين مناهج مختلفة، بل بالتفكير في شروط إمكان فعل الفهم والقراءة.

وبما أننا على دراية بطريقة استخدام «علبة الآلات» التي يضعها التفسير التاريخي - النقدي في متناولنا، نملك مبرّرات مقنعة تستحثّنا على الاهتمام بتعقّد عمليات «إعادة التهيئة» (بول ريكور) التي يؤدّي إليها فعل القراءة. تحملنا شعرية القراءة مع ميشونيك (H. Meschonnic) على التفكير من جديد في البناء الأكسيومي الذي يتحكّم في علم التفسير المنتمي إلى العصر الوسيط[56]. من زاوية ثانية، من المفيد لفيلسوف الدّين، لا سيّما إذا كان ظاهراتيًا، أن يتساءل عن المعنى الذي تحتمله قاعدة غريغوريوس في ذهنه.

---

(55) *Ibid.*, chap. VIII, «*Le* Livre infini. La sécularisation romantique du paradigme antique», p.115-119.

(56) راجع الدراسة التي أنجزتها آن ماري بيلوتيي حول القراءات التقليدية لنشيد الأناشيد: Anne- Marie PELLETIER: *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1989.

لغة الأشياء ولغة الكلمات.

القاعدة الرابعة الثاوية في الهيرمينوطيقا الكتابيّة التقليدية، هي القاعدة التي قد تطرح صعوبات جمّة أكبر على الفلاسفة المعاصرين الذين يكرّسون مبادئ فلسفة اللغة الحديثة، وهي الفلسفة التي تعتبر التقابل الموجود بين الكلمات والأشياء تقابلًا بديهيًا. كما يؤكّد برينكمان[57] (Brinkmann) ذلك، تحملنا هيرمينوطيقا العصور الوسطى على التمييز بين صنفين من اللغة: بين لغة الكلمات ولغة الأشياء التي يتوجّه بها الله إلى بني البشر. أَسُوقُ فقرة تحمل أكثر من معنى من كتاب فنّ القراءة *Didascalicon* هوغ دو سان فكتور (Hugues de Saint-Victor) للتدليل على ما أقول:

«اعلم أن الكلام الإلهي دالّ، بما أن الأشياء، علاوة على الكلمات، قادرة بدورها على الدلالة. لا نعثر عادة على هذا النمط في الكتابات الأخرى. لا يعلم الفيلسوف غير دلالة الكلام، لكن دلالة الأشياء تتجاوز هذه الدلالة، بما أن الاستعمال هو الذي رسَّخ الدلالة الأُولى، بينما أملت الطبيعة الدلالة الثانية. الدلالة الأُولى هي صوت البشر، بينما الدلالة الثانية هي صوت الله الذي يتحدّث إلى البشر. تتبخّر الدلالة الأُولى مباشرة بعد التلفّظ بها، بينما تستمر الثانية في الوجود بعد خلقها. الكلام إشارة متلاشية تشير إلى الأحاسيس، أما الشيء فهو يمثّل العقل الإلهي. وعليه، تماثل صِلة اللفظ، الذي يبتدئ وينتهي مع فعل التلفّظ في الوقت عينه، بعقل الروح، صِلة المتحيّز في الزمان بالأبدية. عقل روحنا هو الكلمة بداخلنا التي تتجلّى في لفظ الكلام، أي بوساطة الكلمة الملفوظة خارج النفس. لكننا نتعرّف الحكمة الإلهية المتدفّقة من قلب الله الآب le Père، حتى وإن كانت خفية في نفسها عن الأنظار، من خلال خلق الله وبفضله كذلك. ندرك آنذاك مدى عمق الفهم الذي نحتاج إليه لاستيعاب الكتاب المقدّس، بما أننا نتوصّل إلى الفهم بوساطة الكلام وإلى العقل بوساطة الشيء وإلى الحقيقة بوساطة العقل»[58].

---

(57) Hennig BRINKMANN, «Die Sprache als Zeichen im Mittelalter» (*Gedenkschrift für Jost Trier*), éd. H. Beckers et H. Schwarz, Cologne-Vienne, Böhlau, 1975, p.23-44 ; ID., *Mittelalterliche Hermeneutik*, p.74- 153 ; Friedrich OHLY, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG. 2. éd. 1980.

(58) HUGUES DE SAINT- VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.190-191.

تقدّم فكرة لغة الأشياء إضافة تستكمل تصوّف الكلمة، وهو التصوّف الذي يدور محوره الرئيس حول قصور اللغة البشرية أمام الله الذي لا يمكن وصفه ineffabilité. بينما أكد التصوف، الذي نهل من رافد اللاهوت السلبي، الحدود المطلقة المضروبة على الخطاب البشري، أنطقت الهيرمينوطيقا الخلق نفسه، وهو اللغة الأولى التي لم يفتأ الخالق يوجّهها إلى البشر. نعبّر كذلك عن الفكرة نفسها من خلال استعارة الكتابين: كتاب الخلق Création وكتاب الوحي Révélation[59]. يظل كلّ شيء مرهونًا بالطريقة التي نحدّد بها العلاقة القائمة بين هذين الكتابين. ما دامت الهيرمينوطيقا الكلاسيكية مستمرة في الوجود، نحتاج إلى التوسّل بشهادة الكتاب المقدّس، إذا رغبنا في فكّ شفرة سائر المخلوقات، بوصفها من أعظم مظاهر التجلّي الإلهي.

هل تُحيلنا هذه الأُطروحات على «ميتافيزيقا تشابه» كونية تكرّس مبدأ تأويل غير محدود؟ في هذه الحالة، يجب علينا أن نستنتج من ذلك مع ميشيل فوكو (M. Foucault) أن صورة دون كيشوت في ذهن سيرفانتيس (Cervantes) تعلن نهاية «عصر التشابه»[60] الذي يعتبر بالنسبة إلينا جنة مفقودة بصورة مضاعفة. أصبح هذا العصر مفقودًا مرة أُولى مع ظهور «عصر التمثّل» ومفقودًا مرة ثانية مع ظهور «عصر الوضعية» الذي أعلن عن ميلاد العلوم الإنسانية. لكننا بدل أن نُطبّق القواعد الأكسيومية المنتمية إلى باطنية hermétisme عصر النهضة، في نظرة تراجعية إلى الوراء، على الهيرمينوطيقا التقليدية للكتاب المقدّس، نطرح على أنفسنا السؤال المعاكس، كما فعل أُمبرتو إيكو: وهو السؤال المتعلّق بالدروع الواقية التي تفرضها نظرية العصر الوسيط بشأن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس على المؤوّل، للحيلولة دون تحوّل القراءة المتعدّدة إلى هيرمينوطيقا وحشية[61].

---

(59) راجع بخصوص التأويلات المختلفة التي تعرّضت لهذا الجانب كتاب هانس بلومنبيرغ الذي ينظر إلى العالم من زاوية استعارة الكتاب المقروء:

Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

(60) Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.32- 91.

(61) Umberto ECO, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.

من هذا العهد إلى ذاك: الهيرمينوطيقا المسيحية للكتاب المقدّس.

تؤهّلنا القاعدة الخامسة والأخيرة لولوج عتبة هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس في ملامحها المسيحية الخاصة. إذا كانت القراءة المتعدّدة قاعدة مشتركة بين مجموعة من مدارس الهيرمينوطيقا المتخصّصة في النص المقدّس، تضيف الهيرمينوطيقا المسيحية تعقيدًا يحتلّ أهمية حاسمة في ذهن فيلسوف الدِّين أيضًا، ناهيك عن عالم اللاهوت.

ما يميّز خصوصية الكتاب المقدّس المسيحي، هو واقع أنه ينبني بكامله على ما يدعوه بول بوشامب (Paul Beauchamp) التقاطع الموجود بين «هذا العهد وذاك»[62]. كان العهد الأول ذاته ثمرة عمل دؤوب سعيًا إلى إعادة قراءة وتأويل تقاليد قديمة، مما أفضى إلى أوجه جديدة من أوجه مفعولات المعنى، وهذا ما أكد عليه ذلك العالم المفسّر، الذي يعتبر فضلًا عن ذلك من كبار مُنظِّري الهيرمينوطيقا (لنتذكّر مثلًا قراءته لسفر الخروج قراءةً مبنيَّةً على سفر تثنية الاشتراع، وإلحاحه البارز على «راهنية» حدث الخلاص). تستأنف الهيرمينوطيقا المسيحية الخاصة بالعهد القديم مجهود تأويل طويل ومُضنٍ، وكان قد ابتدأ منذ مدة طويلة، بالرَّغم من أن الهيرمينوطيقا المسيحية تحتكم إلى مبدأ جديد كليًا. فهي لا تأتي من خارج كي تجد لنفسها موقع قدم في صلب النصوص القديمة، بل تقترح تأويلًا جديدًا لنصوص يعتبر تأويلها جُزْءاً لا يتجزأ من صيرورة تكوينها نفسه، وهو أمر يعجز الأُصوليون المنتمون إلى كلّ المِلل والنِّحل عن التسليم به.

وهذا ما يصدق بالشكل نفسه على تاريخ تدوين أسفار العهد الجديد، وهي كتابات لم يكن بإمكانها أن ترى النور في غياب الدفعة القوية الوافدة من دافع «استكمال الكتب المقدّسة». لم يكن أحد متأكدًا في أيّ عصر من العصور من وجود تقاطع بين العهدين القديم والجديد. كانت تظهر من حين لآخر عبر التاريخ محاولات التخلّص من الإرث الثقيل، كما تمثّل في العهد القديم، وهي

(62) Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, Paris, Ed. du Seuil, 1985; *L'Un et l'Autre Testament II. L'accomplissement des Ecritures*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

محاولات ابتدأت مع مركيون (Marcion)[63]، مرورًا بفرقة الكَتَار Cathares (في وسط فرنسا وجنوبها)، وصولًا إلى المسيحيّين الجرمانيّين في زمن الهتلريَّة.

كانت هذه المشكلة معروفة، كما يؤكّد دو لوباك ذلك، وظهرت مع ظهور كلّ جيل جديد تقريبًا. «لم تكن مشكلة مطروحة على الكنيسة فحَسْب: كانت مشكلة موجودة في صلب الكنيسة. كانت الكنيسة مطالبة على الدوام بتحديد هويتها بالرجوع إلى إيمان إسرائيل (يعقوب)، وهو إيمانٌ كان دُعاته يحيطون بالكنيسة ويتحدّونها» (EM 3, 146). حتى أولئك الذين لم يذهبوا إلى حدّ فصل الكتاب المقدّس المسيحي عن الكتاب المقدّس العبري، أدّت الطريقة التي نظروا من خلالها إلى التقاطع بينهما إلى جعل الكتاب المقدّس اليهوديّ البدائي مجرّد إيمان باللسان أو إلى مجرّد شاهد مضاد، بُغْيَة تأكيد سُمُوِّ منزلة العهد الجديد، مقارنة له بالعهد القديم. وقد تبنى بعض فلاسفة الدِّين الذين تعرّضنا لهم في المجلّد الأول المنظور نفسه.

المؤاخذة الكبيرة التي يوجّهها دو لوباك إلى مؤرّخي استعارة المَثَل[64] allégorèse، هي أنهم لم ينتبهوا إلى أن «التراث المسيحي انْبَرى بصِيَغ متباينة عبر الأجيال المتوالية إلى تكرار القول إن 'العهد الجديد هو المعنى الروحي الذي يتضمّنه العهد القديم» (EM 1, 11- 12). كان المفكّرون المسيحيون الأوائل مطالبين في بادئ الأمر برفع تحدّي الغُنُوصية، بفضل الدفاع عن وجود صلة وثيقة بين العهدين القديم والجديد. إن جوهر الهيرمينوطيقا المسيحية التي تتلخّص في مأثورة أوغسطين: «جديد خفي داخل القديم وقديم يتجلّى في الجديد» «*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*»، كما أن ما يُمَثِّلُ أصالتها هو أنها لم تكن نقطة تقاطع بين مَتْنَيْن نَصِّيَّيْن، بل حوّلت حدث ظهور المسيح وصورته التاريخية إلى خاتَم مؤوِّلي العهد القديم: «يتجلّى يسوع نفسه، ويُعتبر حضوره بمثابة تفسير الكتاب المقدّس وبمثابة مفسِّر له في صورة اللوغوس (الكلمة)، فاتحًا الطريق أمام فهم الكتابين المقدّسين» (EM 2, 376).

---

(63) Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, WBG, 1996.

(64) عن التأويل الاستعاري عمومًا، انظر:
Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*; ID, *De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Vrin, 1970.

إذا ما نظرنا إلى مفهوم «استعارة المَثَل» «allégorie» في معناها الحرفي (وهي تقنية تافهة بقدر ما هي «غير مُجدية»[65] حسب ديلتاي)، نستطيع القول إن التوفيق بين هذين المستويين المُتباينين، وبين النص والشخص (أو النص والحدث) يتطلّب اعتماد التأويل بواسطة «الأمثال»، وهو تأويل لا يغضّ الطرف عن تباين المقاييس التي تحتاج إلى إيجاد صِلة بينها. لا تعني الأمثال في هذه الحالة، تحميل النص دلالات أجنبية كيفما اتفق، بل تعني على العكس من ذلك، إيجاد صِلة بين النص القديم والحدث الجديد الذي يحقّق معناه.

تحتكم قراءة الكتب المقدسة القديمة في المسيحية إلى التقابل الموجود بين العهد القديم والعهد الجديد أو إلى تمييز بولس بين حرفية النص وروح النص lettre et esprit (Ga 4, 24). يسمح هذا التمييز بقراءة النص الكتابي «قراءة بِبُعْدَيْن»[66]، وهي قراءة تتضمّن بذرة النظرية التي ظهرت إلى الوجود فيما بعد حول المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. لا توجد صِلة وصل بين ثنائية حرفية النص وروح النص وأية ثنائية أُخرى (مثلما هو عليه الحال في الهيرمينوطيقا الغُنُوصية)، بما أن صورة المسيح تضمن وحدتهما، بعدما تمّ التذكير بأن «روح النص غير موجودة وهي خِلْوٌ من الصورة الحرفية، كما أن الحرفية ليست مفرغة من روح النص» (EM 2, 406). أصبح علم التفسير المسيحي ملزمًا بتمييز حرفية النص عن روحه، لأنه مُلزم بتمييز العهد الجديد عن القديم، دون أن يَنْشَبَ بينهما تنازع. يعتبر دو لوباك أن هذين المعنيين هما «العهد القديم والعهد الجديد» (EM 2, 301). والتصوّر المسيحي لوحدة العهدين، هو مفتاح نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. إذا ما ضاع هذا المفتاح، تداعى البناء بكامله.

لا تعكس القراءة المسيحية الجديدة مجرّد مرحلة جديدة في معاودة التأويل في خط متصل، وهو التأويل الذي ترك بصماته داخل أسفار العهد القديم؛ غيّرت هذه القراءة الجديدة الشروط نفسها التي تتحكّم في تملّك نصوص الكتاب المقدّس، بعد إقامته على مبدأ هيرمينوطيقي جديد يجد العلامات الدالّة عليه في «فرادته غير المسبوقة» (EM 2, 316). والمبدأ الهيرمينوطيقي الجديد هو يسوع

---

(65) Wilhelm DILTHEY, GS V, p.322.

(66) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.56.

المسيح نفسه، الذي يجد فيه الكتاب المقدّس «اكتماله». فهو كلمة الله وهو منطلق وخاتمة كلّ تأويل: «لا يوجد تفسير ولا مبرّر لترجمة العهد القديم إلى العهد الجديد أو لترجمة حرفية الكتاب المقدّس إلى روحه بصورة جذرية إلّا بفضل التدخل الجبار وغير المسبوق الذي يمثّله من يجسّد في نفسه الأول والآخر والقديم والجديد» (EM 2, 320).

يؤكد دو لوباك في فقرة محورية داخل كتابه في علم التفسير الوسيط *Exégèse médiévale* أن إنجاز المسيح يمثّل المدخل إلى هيرمينوطيقا الكتب المقدّسة (EM 2, 318-328). «يشكّل يسوع المسيح وحدة الكتاب المقدّس لأنه يمثّل غايته واستكماله. كلّ ما في الكتاب المقدّس له صلة به. وهو يمثّل في الأخير الموضوع الأوحد داخل الكتاب المقدّس. وعليه، يجوز القول ربما إنه هو ما يفسّره» (EM 2, 322). إن التأويل المسيحي للكتاب المقدّس لا يخلو إما أن يتمحور حول محور شخص يسوع أو ألّا يكون لهذا التأويل وجود: «كان المسيح حجر الزاوية في الوصل بين العهدين وبين الشعبين. يمثّل المسيح ناصية متن الكتاب المقدّس، كما يمثّل رأس جسد كنيسته وذُروة أيّ فهم مقدّس» (EM 2, 322).

بما أن النص ليس هو المبدأ المنظّم لمثل هذه القراءة، فإن فعل التأويل يستطيع الخروج من تَمامِيَّة النص، بل إن ذلك هو المطلوب. نجد أنفسنا هنا داخل وضعية هيرمينوطيقية خاصة نجد فيها تطابقًا تامًا بين المبدأ الذي يُمَكِّن من فعل التأويل وموضوع التأويل: «لم يتحقّق علم التفسير كما تجسّد في المسيح في بداية الأمر عن طريق الكلمات، في كلّ أبعاد التفسير الجوهرية والحاسمة: بل انتقل إلى الفعل، بل هو فعل» (EM 2, 323). ظهرت مفردة «التفسير» (*exegêsato*) «exégèse» في استهلال إنجيل القديس يوحنا، داخل سياق لم يكن الأمر يتعلق فيه بكلّ جلاء بعَلاقة «تفسيرية» يقيمها المؤوّل بالنص الذي يسعى إلى فهمه. إن الكلمة هو أوّلًا «مفسّر» الأب بالنسبة إلى الإنسانية، قبل أن يكون مفسّر الكتاب المقدّس. فسّر المسيح الكتابات المقدسة بحياته كلّها، من خلال العمل على إنجاز وعدها.

يجب علينا أن نطمئن إلى هيرمينوطيقا العصور الوسطى بعدما انتُزعت الهيرمينوطيقا من الإطار المغلق للمكتبات، رغم ما يتبادر إلى الذهن من أفكار عن «التعسف التأويليّ» المكشوف والمذهل الذي تميّزت به تلك الهيرمينوطيقا.

منذ تلك اللحظة، أصبح فعل التأويل يحتمل رهانات وجودية مُعْتَبَرة. وقد كان تكاثر نسبة القراءات هو الثمن الذي وجب دفعه في مقابل الكثافة الأُنطولوجيَّة التي مثّلها الحدث المُؤَسِّس. لكن هذا التكاثر لم يكن عشوائيًا، بل ظَلَّ محكومًا بسِرِّ التقارب والوئام بين العهدين، وهو التقارب الذي يقول عنه دو لوباك إنه يحكم مجمل نظرية آباء الكنيسة عن المعاني الكتابيَّة (EM 2, 337). وهو يعتبر أن «هذه المدرسة المسيحية التفسيرية القديمة تختلف تمامًا عن شكل قديم للتفسير. . . فهي تمثّل في إحدى مظاهرها الجوهرية الفكر المسيحي القديم. هذه هي الصورة الرئيسية التي اكتسبتها التركيبة المسيحية ردحًا من الزمان» (EM 2, 17). إن أُطروحة ديلتاي لا تُنْصِفُ هذه المدرسة الهيرمينوطيقية ولا هاجس الانسجام الذي كان يُحَرِّكُها، حينما اعتبرت أن تلك المقترحات لم تكن غير «أفكار معزولة تمّ ترتيبها كما هي، ثم جمعها، دون أن تهتدي إلى مبدأ يضمن الانسجام فيما بينها»، مما يعني أن «علم التفسير الكاثوليكي كان يفتقد إلى وجود ذاتي مستقل»[67].

رسم دو لوباك معالم الطرق المُلتوية التي ارتادتها هيرمينوطيقا آباء الكنيسة التي عرفت هيمنة أوريجينُس (Origéne)[68] عليها، وهي طرق كليمنت الإسكندري (Clément d'Alexandrie) والقديس جيروم (saint Jérôme) والقدّيس أوغسطين (saint Augustin)، وهم الذين يعود إليهم الفضل في اقتراح أول شرح نظري لمبادئ الهيرمينوطيقا التي تضمنها القراءة المسيحية للكتاب المقدّس. ومناهضةً للكاتب الوثنيّ سِلُس (Celse)، استنفر أوريجينُس، الذي أصبح «غريبًا بالتَّبَنِّي» (EM 1, 239) تمييز بولس بين حرفية النص وروحه. يعود دو لوباك على وجه الخصوص إلى الخُطب التي كتبها أوريجينُس، وهي أعمال تدور حول موضوع الجديد غير المسبوق في المسيحية: «الجديد غير المسبوق في المسيحية، ومعجزة تَحَوُّل العهد القديم داخل العهد الجديد، والتغيّر العجيب والفُجائي الذي

(67) Wilhelm DILTHEY, GS XIV, p.597.

(68) راجع كتاب فودرهولتسر عن وحدة الكتاب المقدّس بخصوص قراءة دو لوباك لأوريجين:

Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.271-339.

حوّلَ إسرائيل الجسد إلى إسرائيل الروح. وهذا هو الأمر الذي يثبت أن أوريجينُس كان يتمتّع خاصة بحسّ مُرهف، مثل غيره من المؤوّلين، وأفضل منهم. إن القوة الخلّاقة التي جسّدها هذا الحدث الذي لا نظير له، كما تمثّلت في مجيء المسيح وحياته وموته وقيامته: يستحضر كلّ هذه الأمور باستمرار في ذهنه في سائر كتاباته عن الكتاب المقدّس» (HE 270).

هذا هو ما حمل أوريجينُس على استحضار تمييز ثلاثي بخصوص المعنى التاريخي والأخلاقي والصُّوفي، وهو التمييز الذي يوضحه اعتمادًا على الخُطاطة الأنثروبولوجيَّة المتصلة بالجسد والنفس والروح، وهو التمييز الذي صَبَّ فيه عدد من الشرّاح جهودهم، بعدما تجاهلوا أن أوريجينُس يسلّم بوجود مقاربات أُخرى انْكَبَّت على المعنى الروحي. يتمثّل جوهر المُشكل في أن الأمر لا يتعلّق بالتعسّف في غَرْس ألفاظ جديدة في صُلب ثنائية بولس، بل بتوضيح معنى الحدّ الثاني من هذه الثنائية.

يُدافع دو لوباك عن الأصالة الكاملة التي ميّزت الهيرمينوطيقا المسيحية بناء على خلفية قراءة أوريجينُس الذي يُقرّ بأن الانتقال المتدرّج من العهد القديم إلى العهد الجديد يمثّل «معطى أَوَّلِيًا في المسيحية، كما يمثّل بصورة من الصور فعل ميلادها المتجدّد بصورة غير محدّدة المعالم في الأذهان» (HE 170). يرفض دو لوباك اعتبار الهيرمينوطيقا المسيحية مجرّد تكييف مسيحي لعلم التفسير المجازي التي طبّقها فيلون الإسكندري، وهو الذي اعتبر أن كلّ شيء مرتهن بالقدرة التي تملكها النفس العاقلة قصد «الارتقاء من المحسوس إلى تأمل غير المحسوس»[69].

حَسْبُنا هنا أن نؤلّف بين مختلف نسخ الصيغة الثلاثية التي خلّفها أوريجينُس وراءه، قصد التوصّل إلى الصيغة الرباعية التي أصبحت معروفة بعد ذلك. يوجد تكامل بين الصيغتين أكثر من وجود تنافر فيما بينهما. «إذا كانت الصيغة الكلاسيكية صيغة علماء الدّين وأولئك المكلّفين بمهمة التدريس، وإذا كانت تلك الصيغة تستجيب أكثر للأذهان الحريصة على التركيب وعلى المعمار المتوازن، فإن الصيغة الثانية تجتذب إليها أصحاب النهج التأمّلي بصورة أكبر. إذا كانت

(69) PHILON, *De vita contemplativa*, §78, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1963, p.139.

الصيغة الأولى تعبّر بصورة أفضل عن مجمل السرّ المسيحي في كلّ ترابطاته الجوهرية، كما تعبّر عن وجود تركيبة منسجمة موجودة بين مظاهره، فإن الصيغة الأخرى تُفصح بصورة أفضل عن الروح الصوفية العميقة التي تصحب درجات ارتقاء النفس - وهي درجات الارتقاء التي تعكس مستويات الحكم الثلاث المُتوالية، وهي مستويات حكم الشريعة ثم حكم النعمة ثم حكم الروح القدس عند بلوغ العالم الآخر، إذا ما اعتمدنا زاوية تأويل أُخرى» (EM 2, 416).

بالرَّغم من حدود هذا التقديم[70]، تستطيع فلسفة الدِّين تعلّم الشيء الكثير دائمًا من الفهم الجديد الذي يعتمده دو لوباك في صياغة المعنى الرباعي، وهو المعنى الذي لخّصته أُرجوزة متأخرة تعود إلى القرن السابع عشر:

المعنى التاريخي الذي تحيل إليه المفردةُ ذاتُها
والمعنى المجازي الذي يقال بإيحاءات خفية
والمعنى الأخلاقي الذي يقترن بالمعيار الموضوع
والمعنى الرمزي الذي يقود إلى الحياة العليا

سنهتدي بهذه الأرجوزة في سعينا إلى فحص المعاني الأربعة واحدًا بعد آخر[71].

الركن الأساس: المعنى الحرفي والمعنى التاريخي.

المعنى الأساسي الأول الذي يظهر في الكتاب المقدّس هو المعنى الحرفي الذي عمل مُنظِّرو المعنى الرباعي على مطابقته بالمعنى التاريخي. بالفعل، كما يؤكّد توما الأكويني على ذلك، لا توجد صِلة بين المعنى الحرفي وبين التقابل المعروف بين المعنى الحقيقي propre والمعنى المجازي figuré في التراث البلاغي. قد يتضمّن المعنى الحرفي عبارات مجازية. وهو المعنى الذي يُزوِّدُنا بالإطار الزماني الذي يساعدنا على الإحاطة بالتراث اليهودي-المسيحي، آخذين

---

(70) Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, p.244; Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p.46-48.

(71) راجع بخصوص ممارسات القراءة الضمنية في هذه النظرية الكتاب التالي حول الكتاب المقدّس والمصور الوسطى:

P. RICHE et G. LOBRICHON (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

بعين الاعتبار وجود محطات مختلفة في تاريخ الخلاص، ما دمنا نعتبرها تاريخ الميثاق الفعلي الذي عُقد بين الله والإنسانية (EM 2, 425-488).

يكرّس الاشتقاق السليم: تاريخ *historia* = رؤية *vision* وجود معادلة الحرفية *littera* = التاريخ *historia*. فالمؤرخ هو مُدَوِّن الأشياء المرئية *rei visae scriptor*. ينتمي التاريخ والحرف إلى مجال الموجودات المحسوسة، وينتمي بحكم ذلك إلى العالم الخارجي. إن كلًّا من الشيء الذي يحدث *res gesta*، وهو الحدث بما هو ثمرة الفعل، والشيء المرئي *res visa* يسيران معًا. يستند الكتاب المقدّس إلى وجود وقائع فعلية حصلت بالفعل وشهد شهود عِيان على حصولها. ينهض المؤوّل في مهمته الأُولى إلى استخراج الوقائع التي تَحدّث عنها الكتاب المقدَّس. يتوجّه تعقّل المعنى الحرفي *intellectus litterae* إلى معرفة علّة الوقائع *ratio facti* المتحكّمة في الحدث العظيم كما تجلّى في صور تدخّل الله داخل التاريخ البشري. تظهر من وراء النص المقدّس *sacra pagina* ملامح التاريخ المقدّس *historia sacra* – وهو التاريخ الذي ينبغي للقارئ-المؤوّل تعلّم الكشف عنه.

يعتبر دو لوباك أن «التاريخ هو الركن الأساس الكوني» (EM 2, 434) في تأويل الكتاب المقدّس. يُحيل المعنى الحرفي إلى «سلسلة الأحداث التي كانت قد وقعت بالفعل، كما أن جوهر الأمر الذي يجب الحرص عليه، هو أن تكون تلك الأحداث قد حصلت بالفعل» (EM 2, 429). يؤكّد القديس أوغسطين أنه بدون أحداث متأسّسة داخل الأشياء *fundamentum rei gestae*، يتداعى صرح دلالة الكتاب بكامله. يؤكّد آباء الكنيسة بدورهم على الأمر نفسه حينما يُحدثون ترابطًا بين مفهوم التاريخ *historia* ومفهوم القاعدة الأساس *fundamentum*. لا يتعلّق الأمر أبدًا باستهجان التاريخ حينما تؤوّل حديث القدّيس بولس: «الحرف يقتل، والروح القُدس يُحيي» ناهيك عن القول إنه يُقصيه. ليس المُهمّ هو المستوى الروحي الذي فصل عن التاريخ، بل الأهم هو دلالة الأحداث ذاتها. يقول هوغ دو سان فكتور (Hugues de Saint- Victor) في كتابه فن القراءة *Didascalicon*[72]:

(72) HUGUES DE SAINT- VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon.*
تُشكّل هرمينوطيقا النص المقدّس موضوع المجلّدين الرابع والخامس من هذا الكتاب (159-232).

«Neque ego te perfecte subtilem esse posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia»

«لا أستطيع أن أفهم معناك» الدقيق الكامل بناه على المجاز إلا إذا تمّ تأسيسه من قبل داخل التاريخ نفسه». بعدما تخلّى القديس بولس عن «الحرف»، لم يُبِو ظهره للمعنى الحرفي ولا للتاريخ، بل اكتفى بالتخلّي عن «الحرف وحده» وعن «التاريخ العاري» عندما يُختزَل إلى الأحداث كما تقع بصورة عارضة» (EM 2, 446).

الحرف الذي يفتل ليس هو الواقع التاريخي كما هو، بل هو تأويل معيّن للكتاب المقدّس. لم يُشَكِّكْ المفسرون المسيحيون في الصحة التاريخية لوقائع العهد القديم حينما تحدّثوا عنها بوصفها «ظلال» و«ملامح» واقع لم يتحقّق بعد. لا نستطيع أن نقول في حق المَنّ الوارد في سفر الخروج إنه «مَنٌّ مضمر» «*manna umbraticum*» إلّا بالمقارنة مع المَنّ الحقيقي الوارد في العهد الجديد. ما يمنع هذا التفسير من الوقوع ضحية «ظاهريّة docétisme(*) هيرمينوطيقيّة» هو وجود منطق تجسّد يكتشف في بساطة الحرف صورة عاكسة لتواضع إخلاء الذات ظهور ابن الله نفسه (EM 2, 455).

تُسهم في صفة التواضع هذه كلّ الأحداث *res gestae* التي يتحدّث عنها العهد القديم، لا سيّما تلك الأحداث التي تصدم الوعي الأخلاقي بصورة أكبر لأول وهلة أو تلك التي لا تعدو أن تكون أحداثًا عادية في الظاهر، كما هو الحال في تفاصيل صناعة سفينة نوح أو قصة حمارة بلعام. وبالنسبة إلى ما ورد من زنا داود، بلور يوحنّا الذهبيّ الفمّ (Jean Chrysostome) مبدأ هيرمينوطيقيًا يتحقّق بصورة عامة: «إذا لم يخجل الروح القدس نفسه من ذكر مثل هذه القصص، نملك من جانبنا مبرّرًا أضعف لغضّ النظر عنها».

يتضمّن الوعي التاريخي الحديث الذي يَجْثُمُ خلف مجمل النظريات الهيرمينوطيقية الحالية تصوّرًا مختلفًا للتاريخ عما نعرضه الآن. بالطبع، يُحيلنا

(*) الظاهريّة (docétisme) بدعةٌ مسيحيّة قديمة أنكرت واقع التجسّد، فلم تنسب إلى السيّد المسيح سوى الظاهر البشريّ. والحال أنّ التجسّد دليل على صدق الواقع التاريخي والمعنى التاريخيّ للكتاب المقدّس.

الحرف إلى أحداث تاريخية، لكن تصوّر التاريخ بوصفه عِبْرة للحياة *magistra vitae*، حين يعلّمنا كيف نقود حياتنا(**) يظلّ كلّ شيء مرتهنًا بالعلل الغائية، أي بالله ذاته في آخر المطاف. لا يلعب «المعنى التاريخي» في ذلك أيّ دور، وهو المعنى الذي تبجّح به جيل ديلتاي وحاربه نيتشه في ملاحظته الثانية التي هي في غير وقتها، بما أن ذلك المعنى لا يعدو أن يكون فضولًا نظريًا خالصًا.

ومع ذلك، يقول دو لوباك إن هؤلاء المفكّرين كانوا يملكون وعيًا بـ «المعنى التاريخي الكتابيّ، ووعيًا بالتاريخ الكوني، بما أنهم كانوا يمتلكون مبدأ الكشف عنه في سرّ المسيح، وهو العلة الغائية والختامية على الإطلاق» (EM 2, 470). لم تكن رؤيتهم للعالم تقع خارج التاريخ تمامًا، كانت رؤيتهم تاريخية بكّل بساطة، وإن بمعنى آخر للتاريخ يختلف عما نألفه اليوم؛ كانت رؤية غائية و«ترفع من قيمة الأشياء». كان طموحهم يتمثّل بالفعل في التفكير في التاريخ، لكنهم لم يكونوا يبحثون في الكتاب المقدّس عن رصد «لائحة الأحداث التي تحمل معناها في نفسها، بقدر ما كانوا يتعقّبون إرهاصات ما سيأتي بعدها في المستقبل» (مارك بلوخ Marc Bloch). بالرُّغْم من أن هذه القراءة للتاريخ تُبرز مدى صعوبة وضع نقد تاريخي لنص الكتاب المقدّس، بل تدلّ على تعذّر القيام بذلك، تحتفظ مع ذلك بقيمة ثابتة بخصوص التفكير في التاريخ. «إذا لم نتخلّ أبدًا عن غاية إيجاد معنى ما للتاريخ، وإيجاد قيمة معيّنة أو وحدة معينة له، يجب علينا الرجوع دائمًا إلى مبدأ ما وإلى واقع لا يزوّدنا به الحدث بما هو حدث» (EM 2, 471). نستطيع على الأقل أن نطبّق على قراءة التاريخ التعريف الذي قام به نيتشه لـ «التاريخ الأثري».

(**) قام المؤرخ والفيلسوف كوزيليك بدراسة مفهوم *magistra vitae* في كتابه عن المستقبل الماضي حيث اقترنت دراسة التاريخ بالاعتبار من الماضي. فقد وضع يوهان هاينريش تسيدلر معجمًا كليًا اعتبر فيه أن التاريخ بمثابة آنية كلّ التجارب غير المعروفة التي عاشتها الأمم الأخرى، والتي نستطيع الاستفادة منه؛ بعبارة أخرى، إن التاريخ يسمح لنا بتكرار نجاحات الماضي، بدل الوقوع في أخطائه. وإذا ما افترضنا أن التاريخ يعيد نفسه، نفهم كيف يضع المؤرخ كتابًا 'في العبر' إلى جانب كتاب في التاريخ، كما هو الحال مع ابن خلدون. راجع (الفصل. 37-66) من كتاب : Reinhart KOSELLEK, *Vergangene Zukunft*: *Suhrkamp*, 1989 . [المترجم]

المجاز أو تشييد الإيمان.

بينما تؤكّد استعارة «الأساس» الوظيفة «الأساسية» التي يؤدّيها المعنى الحرفي، تبرز استعارة السطح الحدود المضروبة على هذا المعنى. يظلّ مؤوّل المعنى الحرفي حبيس سطح أملس، وهو سطح النص والحدث، من دون أن يخترقهما إلى الأعماق. والحال أن أيّ فهم يفتقر إلى تعميق المعنى وإلى الغوص في محتواه الباطني. يعني الانتقال إلى مستوى المعنى المجازي الانتقال إلى بُعد جديد داخل أبعاد الفهم. يذكر ريشارد دو سان فكتور أن المعنى المجازي هو الذي دشّن طريق الفهم *via comprehensionis*. لا يتعلّق الأمر بالتراجع عن السير في اتجاه الوقائع التي يسمح لنا المعنى الحرفي باكتشافها؛ بل يتعلّق الأمر فقط بمعرفة الحكمة من وجودها. من يقبل تغيير زاوية النظر، وهو ما يمثّل في الوقت نفسه الهداية التي تعتبر جزءًا لا يتجزأ من الإيمان، يعتبر أن الوقائع ذاتها تنطق بلسان حالها. «*opera loquuntur [...] facta, si intelligas, verba sunt*» كما يقول القدّيس أوغسطين. يهتمّ التفسير المجازي بـ «النبوة المرسومة داخل الوقائع نفسها» (EM 2, 493). تبرز في هذا السياق فكرة لغة ثانية، وهي لغة الأشياء نفسها. يفيد الاتصال الموجود بين المجاز المتصل بالوقائع وبالكلام *allegoria facti et dicti* أن «الكتاب المقدّس كلام الله بمعنى مضاعف على نحوٍ ما، بما أن الله قد حدّثنا في هذا الكتاب بوساطة كلمات عما قاله لنا داخل الوقائع» (EM 2, 497).

هذا الافتراض المسبق هو الذي يُجيز تحديد الدور الذي يؤدّيه المجاز في النظرية المسيحية حول المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. يؤكّد دو لوباك، مخالفًا لرأي بيبان (Pépin)، وجود فارق بين التعريف البلاغي للأمثال وفهمها اللاهوتي. عندما نعود إلى التراث البلاغي، الذي يعكسه التعريف المُقنَّن الذي وضعه كوينتيليان (Quintilien)، نجد أن المجاز يعادل انتقال المعنى، ذهابًا من المعنى الحقيقي propre إلى المعنى المجازي figuré. (المجاز *allégorie* = «*quae aliud verbis, aliud sensu ostendit*»). بالمقابل، يفيد التصوّر المسيحي أن المعنى «غير الحقيقي» «impropre» يحمل دلالة «السرّ المقدّس» ويُسقِطُ عليه واقعًا إضافيًا. ما كان يعتبر في العهد القديم مجازًا *figure* أصبح واقعًا *réalité* في العهد

الجديد. ولذلك، يمكن أن يتخذ هذا المعنى معنى نموذجيًا أو معنى تنبوئيًا Sens *typologique ou prophétique*. ما دام أن المبدأ الهيرمينوطيقي الذي يتحكّم فيه هو مبدأ تحقُّق أقوال الكتاب المقدَّس.

يتضمّن التفسير المجازي تأمّلًا فكريًا حول الخاصّية الزمانية والتاريخية، من خلال استثمار المرحلة السابقة والمرحلة التالية، لا سيّما بعد استثمار التمييز بين سيادة الشريعة وسيادة النعمة. إن التصوّر المسيحي للمجاز «جعل سلسلة الوقائع المفردة توجّهنا نحو غاية واقعة مفردة أُخرى؛ وتقود سلسلة التدخّلات الإلهية، وهي واقع يحمل أكثر من معنى بحدّ نفسه، إلى صنف آخر من أصناف التدخل الإلهي، ونقصد بذلك تدخلًا واقعيًا كذلك، ويتميّز بعمق أكبر وبالقدرة على الحسم. تَكَلَّلَ كلّ ذلك بـ واقع عظيم تَرَكَ وراءه تداعيات متعدّدة، بناء على خصوصيته المُتَفَرِّدة؛ فهو يُهَيْمِنُ على التاريخ ويحمل النور وكل الخصوبة الروحية: وهو واقع المسيح» (EM 2, 515). بينما كان التفسير المجازي في صورته غير المسيحية يستند إلى التقابل الذي يرجع إلى أفلاطون في أصوله، وهو تقابل بين الحقيقة *alètheia* والاعتقاد الشائع *doxa*، لا يجوز الخلط بين هذا التقابل وبين التقابل الذي تقيمه المسيحية بين حرفية النص وروح النص. يقوم التمييز الأول على الإقصاء المتبادل بين الحدّين، بينما يتضمّن الثاني عَلاقة احتواء: على التقاطع بين العهدين القديم والجديد. لهذا السبب، يؤكّد دو لوباك أن المفسرين المسيحيين قد استثمروا المجاز «في معنى غريب تمامًا عن معنى الفلاسفة القدماء» (EM 2, 521).

يقول غريغوريوس الكبير إن مُنْتَهى غايات التأويل بالأمثال هو تشييد الإيمان: *allegoria fidem aedificat*. يجب أن نأخذ لفظ «التشييد» هنا بالمعنى الذي يُحِيل إلى معنى مُرْتَبط بالعقيدة لا بالدفاع عن الدِّين: موضوع التَّشْييد الرئيس هو أُلوهة كلمة الله المتجسّد. يضيف القديس أوغسطين خصوصية بالغة الأهمية من زاوية فلسفية: بناء على الإيمان، يقود المعنى المجازي إلى الفهم العقلي. وعليه، يُمدُّنا بالمقابل الهيرمينوطيقي للصيغة:

(*) [لا تستبعد الإحالة إلى قصد الكتبة *intentio autoris* أثناء تأويل نص الإنجيل إمكان قصد إلهي بعيد *typologique* لبعض فقرات النص. المترجم].

Axel, BÜHLER, Axel: *Unzeitgemäße Hermeneutik*: Vittorio Klostermann, Francfort/M. 1994, p.45. [المُتَرْجِم]

fides quaerens intellectum. كما يؤكّد دو لوباك ذلك، «تلتقي نصوص أوغسطين الأساسية فيما بينها، فيما يخصّ الفهم العقلي للإيمان [...] في فقرات مُخَصَّصَة لتأويل الكتاب المقدّس» (EM, 534).

مرآة الحياة «Liber et speculum»: المغزى المجازي والسلوك المسيحي.

لا يحظى تشييد الإيمان، موضوع التفسير المجازي، بأيّ اعتبار إذا ما خلا من خصوبة أخلاقية تعتبر هدف التفسير بالمغزى المجازي (EM 2, 549-620). يُلَقِّنُنا المغزى الأخلاقي بما يجب علينا فعله («*moralis* quid agas»)، وما يجب علينا فعله الآن على وجه الخصوص. هل هذا تصوّر أخلاقي؟ نعم بالتأكيد، لكن هذا يحتمل أساسًا مُسْتَمَدًّا من الكتب. كانت «صناعة الحقيقة» لدى يوحنا قد أقامت سلفًا اتصالًا بين «إدراك الحقيقة» «*cognitio veritatis*» و«صورة الفضيلة» «*forma virtutis*». ما يصدق على المعنى المجازي يصدق بالمثل على المعنى الأخلاقي: يتعلّق الأمر بجدّة السلوك المسيحي الذي يهدف إلى «توطيد الصّلة بين المغزى الأخلاقي والمعنى الصوفي» (EM 2, 550). إذا ما اعترفنا بأن الكتاب المقدّس هو كتاب الحياة، لا ينبغي إبطال التأويل الذي يَقْرِنُه بالسلوك المسيحي.

لِمَ الحديث عن المعنى المجازي *tropoloqique*، وهي عبارة تُحيل إلى النظرية البلاغية المُنْصَبّة على المجاز أو إلى الصور الفنية في الخطاب؟ لا يقلّ هذا التعريف في طابَعه المُذْهِل عن معادلة المعنى الحرفي= المعنى التاريخي، أو عن تحويل النظرية البلاغية بخصوص المجاز إلى تصوّر مسيحي حول السرّ *mysterium*. يبدو لنا أن ما يَسِّر عملية الانتقال، هو ترجمة اللفظ اليوناني *tropos* إلى اللفظ اللاتيني «*conversio*». على الفور، يحدث تقارب بين المعنى الدلالي *sémantique* (مثل «ارتداد» conversion المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي في سياق الاستعارة) والمعنى الوجودي للكلمة (تغيّر واجهة وجودنا داخل الانقلاب). ننتقل من «التغيّرات» الطارئة على واجهة اللغة إلى «التغيّرات» الوجودية، أي إلى ابتكار أسلوب جديد في الحياة.

يعتبر الكتاب المقدّس بالنسبة للمؤمنين به كلامًا إلهيًّا مُوَجّهًا إليهم، أي أنه حرفيًا يعتبر «مُوَجَّهًا إلينا» في (*sermo conversus ad nos, id est ad mores nostros*). نفهم بصورة أفضل على التّو الرهان الوجودي والروحي واللاهوتي الذي يتضمّنه المعنى المجازي. لم يَأْلُ دو لوباك جُهْدًا من أجل تبيان أن المعنى

الأخلاقي لا يحتلّ فقط «منزلة أساسية في تسلسل معاني الكتاب المقدّس» (EM 2, 556)، بعدما اعتمد مقاربة نسقية لمعاني الكتاب المقدّس، بل يجب على هذا المعنى أن يحتلّ المنزلة الثالثة «من الزاوية اللاهوتية».

إذا ما رجعنا إلى منظور النظريات المعاصرة في الهيرمينوطيقا، نجد أن المعنى المجازي يتوافق مع لحظة التطبيق *application*. بما أن ما «تمّت كتابته، هو من أجلنا» (1 Co 10, 6-11)، فإننا نحتاج اليوم إلى تَمَلُّك معنى الرسالة التي وُجِّهَتْ إلينا. دافع رائدان كبيران من روّاد المغزى الأخلاقي، وهما أوريجينُس وغريغوريوس باستماتة عن هذه الحاجة إلى التجديد. يقول غريغوريوس: «لقد أوصى الله بتدوين الكتب المقدّسة، حتى يُجِيبَ بوساطتها عن الأسئلة المتعدّدة والسرّية التي تعتمل في صدر كلّ إنسان. . . لقد ألّف كتابًا يشفي به غليل الجميع»[73]. يشرح دو لوباك ذلك بقوله: نعتبر أن مجموع الكتاب المقدّس كلام الله بفضل المعنى المجازي، وهو كلام موجّه إلى أيٍّ مِنّا هُنا والآن *hic et nunc*، كما يخاطب أيًّا مِنّا 'على قدر ما يُهمّه في حياته من أشياء'» (EM 2, 566).

إن غريغوريوس الذي يعتزّ بوجه خاص باستعارة الكتاب بما هو مرآة تعكس الحياة (*Liber et speculum*) يُسْنِدُ إلى المعنى المجازي مهمة تشييد المحبة. لا توجد طريقة أُخرى أفضل لتعزيز صِلة هذا المعنى المجازي الذي يهدف إلى تشييد الإيمان. عندما نتجاهل وجود هذه الصّلة، يتحوّل مركز الثقل إلى الأخلاق المبتذلة، نتيجة التأثير الذي أحدثه تفسير الرهبان، ونتيجة تأثير حركة سيستيرسيان cistercien[*] بالرُّغم من أن برنار دو كليفو (Bernard de Clairvaux) الذي يحمل لقب الدكتور المعسول *doctor mellifluus* لا يزال مُتَمَسِّكًا بوجود صِلة بين التفسير والتصوّف، فإن القراءة الصوفيّة والقراءة الأخلاقية تميلان إلى الافتراق عن بعضهما البعض يومًا بعد آخر. ارتقى المجاز بصورة متزايدة ليكون نظريًّا أكثر منذ مستهل القرن الثاني عشر، بينما أصبحت الاستعارة تداوليّة أكثر فأكثر، «بهدف تنظيم السلوك الخارجي قبل تغذية الحياة الباطنية» (EM 2, 619). وأصبحت القراءة الأخلاقية للكتاب المقدّس أكثر فأكثر حلوة ومعسولة.

(73) PL, LXXVI, 271B.

(*) من اللاتينية cirstercientis وهي جماعة دينية أسست في القرن الحادي بمبادرة من روبرت دو موبلم الذي تمنى تطبيق قاعدة القديس بِنِدِكْتُس بكل صرامة. [المترجم]

غير أنه لا ينبغي لنا أن نتجاهل أن استعارة العسل، كما يؤكد دو لوباك على ذلك، تنحدر من أصول كتابيّة: من رؤيا الكتاب المأكول الذي أصبح طريًّا طراوة العسل في فم النبي حزقيال. حينما نرجع عقيدة المغزى المجازي إلى مصادرها في الكتاب المقدّس، تحيلنا إلى تصوّر معيّن عن الحكمة، وهي فنّ الحياة، بدل أن تختزل إلى مقرّرات نظرية. وعليه، فهي تعتبر «مسألة ذوق». ما يسعى المعنى المجازي إلى تلقيننا إيّاه أمران: هذا الذوق وحلاوة الحياة الروحية هذه.

يجب على التأويل الأخلاقي بدوره التنسيق بين سُلّمَي قياس متباينين بالكامل: بين معنى النص وفهم الوجود. ليس الهدف هو تحويلنا إلى علماء مُتَبَحِّرِينَ، بل هو تمكين كلام الحياة من نقل الثمرات إلى صلب وجود القارئ. تُظهِر مقارنة الكِتاب بمرآة بكلّ وضوح الغاية من التأويل الذي يريد أن يضع نفسه في خدمة استجلاء الوجود وسلوك الحياة. هنا يُؤوِّل كلٌّ من الكتاب المقدّس والوجود بعضهما بعضًا. يمثّل كتاب الكتب مرآة يُمدّنا بها الله نفسه حتى نرى أنفسنا فيها على الهيئة التي نحن عليها بالفعل. حتى لو تم استغلال هذه الصورة المجازية مُسَوِّغًا لخدمة قراءات مبالغة كثيرة، لا يجوز التشكيك في المبدأ المعتمد فيها، وهو مبدأ التضمّن المتبادل بين المعنى المسيحاويّ (sens christique) والمعنى الوجودي.

المعنى الصوفيّ السرّيّ والإسخاتولوجيا.

إذا كانت الهيرمينوطيقا التقليدية لاهوتية، فهي كذلك غائية بمعنى قوي. ينفتح التأويل على أفق انتظار إسخاتولوجي. يجب تَوَسُّل المعنى الختامي للكتاب المقدّس داخل «المستقبل المطلق»، كما يعرّفه روزنتسفايغ (BA 1, 237-247). إن الهدف من علم التفسير المتقيّد بالمعنى الصوفيّ السرّيّ، والذي يقتضي وجود معنى أخلاقي دون أن يظلّ حبيسه، هو قراءة الكتاب المقدّس من زاوية معنى ختامي في أفق العالم الأخروي، لم ينكشف بعد. تَمَّ نَحْتُ مصطلح غريب عن اللاتينية *anagogia*(*)، وهو مصطلح يوناني في الأصل *anagogè* ويحمل نبرة

(*) يعني المصطلح ارتقاء النفس إلى الأشياء السماوية، أو الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى الصوفيّ السرّيّ أو المعنى العميق، مثلما كأن نقول عن قدس السماء إنها مسكن الأنفس المطمئنة. [المترجم]

ارتقاء وصعود وسمو، كما يقترح ذلك اشتقاق فاسد يحمل أكثر من معنى: *sursumductio*. بما أن الأمر يتعلّق بمصطلح أساسي داخل الأفلاطونية الجديدة، فإن التأويل الذي يتوخّى المعنى الصوفيّ السرّيّ يظل مُسْتَعِدًّا على الدوام لاحتضان موضوعات اللاهوت السلبي. تمّ على الخصوص استنبات خُطاطات الارتقاء إلى السماوات في ميتافيزيقا الاهتداء داخل تربة فهم المعنى الروحاني، نتيجة تأثير كتاب ديونيزوس المنتحل *Pseudo-Denys* المدارج السماوية *Hiérarchies célestes*، ويحدث ذلك كما لو أن هذا المعنى الصوفيّ السرّيّ يزوّدنا بالمقابل الهيرمينوطيقي للجدل الصاعد. يسير طريق التأويل، داخل «ميتافيزيقا الاهتداء» في الطريق «الصاعد» نفسه الذي تسير فيه النفس المدعوة للالتحاق بـ المبدأ الذي انبثقت منه.

لا ينتزعنا المعنى الصوفيّ السرّيّ من الزمن تمامًا داخل التصوّر المسيحي. يتطلّع بكلّ بساطة إلى بلوغ واقع أخير ونهائي ولم يَحِنْ أوانه. هذا الارتباط بالإسخاتولوجيا هو ارتباط وثيق في صيغة المعنى الرباعي، وهي صيغة أكثر عقائدية، بينما تميل الصيغة الثلاثية بصورة أكبر إلى تفضيل صيغة المعراج، وهي صيغة أكثر روحانية. المعنى الصوفيّ السرّيّ أمارة على الانتقال من **الإيمان الذي يَعْتَقِد إلى الإيمان الذي يُشاهِد**. يسير هذا المعنى في خط متوازٍ مع مذهب المعرفة الصوفية الحريص على الالتحاق بالأشياء نفسها التي يتحدّث عنها الكتاب المقدّس، إلى حدّ أن «الفهم الكامل للكتاب المقدّس يعني الكتاب المقدّس بما هو كذلك» (EM 2, 635). وهكذا، يمكن إحداث خطين متوازيين بين درجات التأمل المختلفة ومدارج معاني الكتب المقدّسة. يُحْدِثُ المعنى الصوفيّ السرّيّ الالتقاء بين فهم الكتاب المقدّس والتأمل الروحي.

بهذا المعنى، اختتم التأويل المتصل بالمعنى الصوفيّ السرّيّ نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. «المسيحية إنجاز، ولكنها كذلك رجاءٌ في ضوء هذا الإنجاز نفسه. يظلّ المعنى الصوفيّ السرّيّ على صِلة دائمة بالإسخاتولوجيا، سواء كان معنى صوفيًا أو عَقَديًا، وسواء أكان علم السطور أو تجربة القلوب» (EM 2, 643). عندما نُلقي نظرة استرجاعية، يُلقي التأويل المستند إلى المعنى الروحاني ضوءًا كاشفًا على العلاقة بين المعنى الصوفيّ السرّيّ والمغزى المجازي: «يُحدث المعنى الأخلاقي كلّ يوم جديد تغييرًا على الهيئة التي يتخذها

الوجود في ضوء روح الإنجيل. يوحي المعنى الصوفيّ السرّيّ بالتبشير الدائم بالخلود وبتسليط النور الأخرويّ على الحضور الكامل واقتراب العودة الكبيرة للمسيح والدَّينونة الأخيرة»[74]. ليست أورشليم السماوية التي نزلت من السماء، إحدى الصور المستحبة التي يستند إليها مذهب المعنى الصوفيّ السرّيّ فقط، بل هي التي تُمدّه بخُطاطته الأساسية.

أسئلة.

لا شك في أن الفلاسفة الذين لا يُعنون إلا بمشكلات الهيرمينوطيقا العامة يقدّرون أننا نهدر وقتًا ثمينًا عندما نتوقف مطوّلًا عند نظرية هيرمينوطيقية لا تكشف عن سلبياتها فقط لكونها موجّهة إلى علماء اللاهوت فقط، بل كذلك لكونها لا تحظى في عيون أغلب هؤلاء إلّا بقيمة أثرية. هذه هي الحجة الحاسمة التي تحملنا على التساؤل عن انعكاسات هذا المذهب الهيرمينوطيقي السابق للمرحلة النقدية على ابتكار نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

يشترط ذلك وجود منظور نتصوّر بفضله هذه النظرية التي لا تنطبق فقط على علم التفسير المسيحي، وهو ما وجب التذكير به، بل تنطبق كذلك على علم التفسير اليهودي للكتاب المقدّس. يجب علينا بالفعل ألّا ننسى أن تراث الحاخامات قد بلور تصوّره الخاص عن المستويات الأربعة في الاستلهام من الكتاب المقدّس، مستعينًا بصورة الأنهار الأربعة التي تحيط بالجنة (Gn 2, 10- 14). هذا هو مذهب بارديز *Pardès* الذي يمتدّ فيه المعنى الحرفي *(pchat)* داخل الكناية *(remèz)* والتأويل *(drach)* والمعنى السرّي *(sod)*.

1. إذا كان الأمر يتعلّق بافتعال تعارض بين هذه الأجناس المختلفة من القراءات ومناهج التفسير التاريخي-النقدي، كما حاول البعض القيام به، فإن المعركة خاسرة منذ البداية. لا شك في وجود «تنافر كامل بين الهيرمينوطيقا المنتمية إلى العصور الوسطى وهيرمينوطيقا المُحْدَثِينَ» (المرجع نفسه، 84). لكن هل يتخذ هذا التنافر مثل هذا الحجم المتضخّم الذي يزعمه غوسدورف؟ إذا كان

(74) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.81.

معنى ذلك أن هذا المذهب لن يحلّ أبدًا محلّ مكتسبات التفسير التاريخي النقدي، لا نملك إلا أن نبارك رأيه. لكن هل معنى ذلك أن هذه الصورة العتيقة للتفسير لا تمثّل غير عائق يعترض الوعي الهيرمينوطيقي الحديث، وأنها لا تقدّم شيئًا يستحق التفكير فيه؟

يقول غوسدورف: «إن القارئ المنتمي إلى العصر الوسيط يقرأ الكتاب المقدّس بصيغة الحاضر، وبعبارة أفضل، إنه يواجهها في الحاضر المطلق المتصل بالأبدية» (المرجع نفسه، 85)، بينما «نقرأ الكتاب المقدّس اليوم بصيغة الماضي» (المرجع نفسه، 84). إذا كان معنى ذلك أن المؤمنين أصبحوا مطالبين أنفسهم بأداء دَينِهم للتاريخ، بعد ظهور الوعي التاريخي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا يمكن التشكيك أبدًا في هذه الأطروحة. لكن هل نحن متأكدون من أن القرّاء المُحدثين لا يقرؤون الكتاب المقدّس إلّا بصيغة الماضي؟ ألا يحدث لهم أن يقرأوه بصيغة الحاضر، بالرَّغم من كلّ شيء؟ أليس من الأفضل لنا أن نميّز مع نيتشه بين ثلاثة استثمارات ممكنة للماضي، استثمار التاريخ الأَثَري *monumental* الذي يستهدف الحاضر الحيّ في الفعل والالتزام، والتّاريخ المَتْحَفِي *antiquaire* الذي يقدّس ويُبَجِّل الأصول التي تربطنا بماض معيّن والتاريخ النَّقْدِي *critique* الذي يدين الماضي، ما دام قد صرفنا عن القيام بأشياء أو جعلنا نَنْصَرِفُ عنها؟

لم يكن أحد ينتظر مجيء لوثر لتسديد رصاصة الرحمة إلى نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. لقد انقلبت هذه النظرية على نفسها منذ أن افتقد الشرّاح إلى الخيط الناظم الحيوي بين المعاني الأربعة وإلى الجوهر الباطني المتبادل بينها. إذا ما ضربنا صفحًا عن مشهد المَركَبَة، فستتحوّل نظرية المعنى الرباعي إلى قيود تحبس أنفاس نص الكتاب المقدّس، ولا نجعله يقول غير ما نعلمه سلفًا. منذ أن ابتدأ انتشار التصنيفات التي تقدّم تصنيف كلّ آية من آيات الكتاب المقدّس وَفْق معانيها الأربعة داخل أعمدة مُتوالية، كان ذلك إيذانًا بأفول النظرية دون رجعة وباقتراب موتها القريب. تحوّلت الدعوة إلى «قراءة لامتناهية» آنذاك إلى شفرة متصلّبة. بالرَّغم من أن هذه القراءات قد خلّفت وراءها بصمات تصويرية iconographiques مهمة ضمن عناوين الكتاب المقدّس للفقراء بالمعنى الروحي *Biblia Pauperum* أو مرآة الخلاص البشري *Speculum humanae salvationis*، تدلّ عمليات فكّ الشفرة هذه على وجود «الخاصّية العابرة التي تميّز

مذهب المعاني الأربعة، بعدما أصبحت مستعدة باستمرار للانفجار في صور ومجازات تكميلية» (المرجع نفسه، 83).

2. حينما نفحص المذهب نفسه من منظور التفكير في مدى تعقّد عمليات الفهم التي تَسْتَفِزُّها القراءة المسيحية للعهدين، نلج ساحة معركة لم تفقد شيئًا من أهميتها. وهذا هو ما يبرزه رودولف فودرهولتسر في استعراضه لتاريخ مشكلة وحدة الكتاب المقدّس منذ الأصول إلى المرحلة الراهنة(75). فقد نشأت فلسفة الدِّين، بالمعنى الذي نذهب إليه هنا، داخل مناخ إبستيمولوجي أصبحت فيه مشكلة وحدة العهدين القديم والجديد مطروحة بحدّة بالغة أكثر من أيّ وقت مضى. كان الميل شيئًا فشيئًا إلى تكريس انتماء العهد القديم إلى تاريخ ديانات الشرق القديم - حتى يتمكّن الجديد الذي جاءت به المسيحية من الظهور بصورة أفضل على الواجهة، معتقدين أنها جاءت من أجل تخليصنا بصورة نهائية من الطقوس ومن الضوابط الشرعية البائدين - ناتجًا عن المخلّفات التي تركها النقد الذي وجّهه مذهب التألّه déiste لمفهوم الوحي على مذهب تفسير الأناجيل على المدى البعيد، كما كان ناجمًا كذلك عن هاجس وضع معالم «مسيحية متحرّرة من الأسرار» (جون تولاند John Toland). نستطيع الذهاب إلى حدّ القول إن العهد القديم والعهد الجديد قد اعتبرا آنذاك نصَّيْن مُخْتَلِفَين أسّسا ديانتين لا يجمعهما خيط مشترك.

كان إرنيستي (Johann August Ernesti) (1707-1781) من مُنَظِّرِي الهيرمينوطيقا الأوائل الذين استخلصوا دروسًا معرفية من ذلك. طالب في إرشادات إلى مفسّري العهد الجديد *Instructions aux interprètes du Nouveau Testament* الاقتراب من نصوصه بوصفها مَتْنًا مُسْتَقِلًا. تُبرِزُ المواقف التي اتَّخَذَها زيملر (Johann Salomo Semler) (1725-1791) بعد مُضِي عقد من الزمان، أنَّ مربط الفرس هو القول إن العهد القديم نص قد وضع أركان ديانة تختلف عن الديانة المسيحية، ولا يقتصر الأمر على اقتراح تقسيم جديد للعمل لجأ إليه مفسّرو العهد القديم والجديد. إن الخصوصية القومية التي طبعت الديانة اليهودية، علاوة على طقوسيتها الخاصة، يعتبران نقطة الاختلاف الجذرية التي تميّزها عن عالمية المسيحية وطابعها الباطني.

(75) Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.71-136, 455-488.

3. نجد صدى مباشرًا لهذا التقابل الحادّ في المقالة الخامسة من مقالات شلايرماخر حول الدِّين (BA 1, 105- 112). يتعزّز التباس موقفه أكثر في الفقرة 132 من نصه عن الإيمان المسيحيّ *(La Foi chrétienne)*. يوصي شلايرماخر في هذا النص المفسّرين المسيحيين بقراءة العهد القديم كما لو كان مجرّد ملحق بالعهد الجديد، متقمّصًا بذلك دور حصان طروادة، ومدافعًا عن غير قصد منه عن الأطروحة الشهيرة التي أعلن عنها أدولف فون هارناك في كتابه عن ماركيون *Marcion*: «رفض العهد القديم في القرن الثاني خطأ كانت الكنيسة مُحِقّة في تداركه؛ كان الإبقاء عليه في القرن السادس عشر قدَرًا لم يستطع الإصلاح التخلّص منه آنذاك؛ لكن الاستمرار في الحفاظ عليه في عِزّ القرن التاسع عشر في صورة وثيقة مُقَنَّنةٍ لا تزال مفروضة على البروتستانتية، أصبح من مخلّفات الشلل الدِّيني والكنسي»[76]. إذا ما تقدّمنا خطوة إضافية إلى الأمام في هذا الاتجاه، نصل إلى الأطروحة التي دافع عنها غيرد لودمان (Lüdemann) مؤخرًا، والتي تطالب بإعادة الاعتبار إلى إمام الهراقطة ماركيون (Marcion)[77].

4. يجب على فلاسفة الدِّين أن يُصغوا بعناية إلى المساجلات المحتدمة حاليًا بين مدرستين كبيرتين في التفسير، بصرف النظر عن مدى تطرّف تلك المواقف.

أ. تحمل المدرسة الأولى شعار القديس أوغسطين: «الجديد متضمّن في القديم، والقديم يتجلّى في الجديد» «*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*». يناضل هؤلاء المفكّرون من أجل وحدة العهدين، رافضين بذلك الانقسامات التي دعا إليها شلايرماخر وهارناك. يمكن فهم النقاش على أنه ليس أكاديميًا أبدًا، إذا ما تذكّرنا مواقف كلٍّ من كارل بارت (Karl Barth) وفيلهلم فيشر (Wilhelm Vischer) المضادة للنازية. نتذكّر أطروحة فيشر التالية في إطار تأمّلاتنا هذه: «يُخبرنا العهد القديم عَمَّن هو المسيح، أمّا العهد الجديد فيقول لنا

---

(76) Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt, WBG, 1996, p.217.

تمّتْ الإحالة على هذا النص من خلال كتاب فودرهولتسر VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.99.

(77) Gerd LÜDEMANN, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, Radius- Verlag, 1995, p.154-174.

من هو. يصبح من الواضح على هذا النحو أن المرء لن يعرف يسوع إلّا إذا عرفه بوصفه المسيح، كما أنه لا أحد يعلم ما هو المسيح إلّا إذا علم أنه يسوع»[78]. تتحرّك أبحاث ليونهارد غوبلت (Leonhard Goppelt) حول تفسير الرسوم[79] exégèse typologique في الخط نفسه، وإن بنبرات جدّ متباينة، وهي الأبحاث التي استأنفها كلٌّ من جان دانييلو (Jean Daniélou) والأعمال المهمّة التي قام بها غيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) وتلميذه هارتموت غيزه (Hartmut Gese)[80].

الغريب في الأمر هو أن الصياغة الممتازة التي همّت إليها المحاولات المعاصرة من أجل استرجاع الوحدة التي فقدت بين العهدين، كما نجدها في أعمال فودرهولتسر، تتجاهل الإسهام الباهر الذي أسداه بوشامب (Beauchamp) إلى هذا النقاش. تشبه الأطروحات التي دافع عنها هذا الكاتب مواقف الناطق الرسمي باسم مذهب «المقاربة المعتمدة رسميًا» «*canonical approach*»، وهو شيلدس الذي ألح على ضرورة قراءة الكتاب المقدّس في «صورته النهائية» التي اتخذها، مباشرة بعد جمع هذه الكتابات داخل قانون الكتب المقدسة[81]. إن الفيلسوف الذي تجشّم عبء متابعة هذه المساجلات بين المفسّرين اكتشف فيها مؤشرات على إعادة اكتشاف النظرية القديمة عن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، كما فعل فودرهولتسر بكثير من الحرص[82]، كما اكتشف فيها فضلًا عن ذلك رهانات تُهمّ فلسفة الدِّين بصورة مباشرة.

ب. تظهر هذه الرهانات بصورة أكثر وضوحًا في الخط الثاني من التطوُّر الذي أضعه تحت شعار القديس أوغسطين: «الاختلاف بدل العداء[83] *Diversi,*

---

(78) Wilhelm VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments, T. 1, Das Gesetz*, Munich, Birlefeld-Bethil, Bodelschwingsche Anstalt, 1985, p.1.

(79) Leonhard GOPPELT, Typos. *Die typologische Deutung des alten Testaments im Neuen.* Darmstadt, WBG, 1990.

(80) Hartmut GESE, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974; ID, Zur biblischen Theologie, Tübingen, 2. éd. 1983.

(81) Brevard S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, New York, Augsburg Fortress, 1994.

(82) Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.135.

(83) SAINT AUGUSTIN, *En.* in *Ps.* 47, 2.

non adversi». يمكن صياغة المشكلة على النحو التالي: هل تحتفظ الهيرمينوطيقا المسيحية بحيّز يسمح بالاعتراف الكامل باستقلالية العهد القديم؟ المفارقة هي أن هذا التيار لا يُمانِع في تبنّي بعض التصريحات المستفزة التي أطلقها نيتشه. يستنكر نيتشه «إلحاق» العهد القديم بالعهد الجديد بغية تحويلهما إلى الكتاب الواحد نفسه، وهو الكتاب المقدّس. يعتبر «الكتاب في نفسه» عملية نَصْبٍ كبيرة و«إثمًا مُقْتَرفًا في حق الروح» تتحمّل أوروبا مسؤولية ارتكابهما.

يعتَبر نيتشه أن العهد القديم لا يستطيع التعايش مع العهد الجديد، كما لا تتعايش الحيوانات الأليفة مع الحيوانات المتوحشة، كما يعتبر أن الجمع بين العهدين قِلّةُ ذوْقٍ لا تُغْتَفر مثل الخلط بين أساليب معمارية مختلفة[84]. الجمع بين العهدين مضادّ للطبيعة وفضيحة هيرمينوطيقية يندّد بها نيتشه بعبارات بالغة العنف في كتاب الفجر *Aurore* تحت عنوان «فيلولوجيا المسيحية»:

> «ماذا عسانا ننتظره من النتائج اللاحقة التي خلّفتها الديانة التي أقبلت خلال القرون التي ولدت فيها على ممارسة دراسة فيلولوجيّة مستهترة لم يأتِ بها زمان في حق العهد القديم. كانت تلك الدّراسة محاولة من أجل مصادرة كتاب العهد القديم وانتزاعه من إسرائيل أمام أعينهم، وهي تتذرّع بالقول إن هذا الكتاب لا يحوي شيئًا آخر غير التعاليم المسيحية وزاعمة أنه ملك المسيحيين بما أنهم هم شعب اليهود الحقيقي: بينما لم يعمل اليهود إلا على الاستحواذ عليه. بعد ذلك، تمّ الإقبال بقلوب مسعورة على المجازفة بتأويلات مشوّهة للمعنى *[wat der Ausdeutung]*، وتمّ الإقبال على دَسّ معانٍ لاحقة داخل العهد القديم *[der Untershie bung]*، وهو الأمر الذي لا يعقل أن يتمّ عن حسن نية. وبالرّغم من احتجاجات جهابذة علماء اليهود، ظلّت الديانة الجديدة متمسكة بمزاعمها القائلة إن العهد القديم يتحدّث في كلّ آن وحين عن المسيح، وعن المسيح وحده، وأصبح لزامًا علينا، بوجه خاص، أن نَتَبَيَّن معالم الصليب داخل قطعة الخشب والدالية والسلّم والغصن والشجرة والقصب والعصا، وأصبح مفروضًا علينا أن نرى فيها علامة تتنبأ بخشبة الصليب. وقد تَمّ اعتبار كُلّ العلامات

(84) Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard, 1971, p.69.

> الظاهرة إرْهاصًا وإشارة دالّة على الصليب، إلى حدّ أننا نجد من أورد ضمن العلامات الدالّة إنهاض وحيد القرن الأسطوري والثعبان البرونزي، كما استحضر موسى وهو يرفع أكفه مُتضرّعًا إلى الله وانتبه إلى العصيّ التي تشوي عليها خرفان عيد الفصح! هل كان كلّ هؤلاء الذين أقدموا على طرح هذه المزاعم يصدّقون كلّ ما يقولون؟[85].

لو كان من اللازم علينا اعتبار هذا النص مُجرَّد صورة كاريكاتورية لاذعة عن مظاهر الشَّطط التي عرفها التفسير المجازي، لما وجدنا مُبرّرًا يستدعي منا التوقف عنده مطوّلًا. لكنه من الجائز أيضًا أن نرى فيه دعوة إلى التفكير من جديد في الافتراضات الهيرمينوطيقية التي تَضَمَّنَتْها القراءات المسيحية للعهد القديم. تبرز المواقف التي دافع عنها إريك تسينغر (Erich Zenger) مُؤخّرًا، وهو الذي فضّل الحديث عن العهد الأول بدل الحديث عن العهد القديم[86]، أن الأمر يتعلّق بشروط إمكان حوار جادّ بين اليهود والمسيحيين، وهذا على كلّ حال هو الهاجس الذي يؤرّق بعض ممثّلي الموقف الأول. يكفي لنا أن نتساءل، على نحو روزنتسفايغ، ما هو مفهوم الآخرية الذي تفترضه العبارة التالية: «العهد والعهد الآخر»، حتى نتأكد من أن القضايا الأساسية التي تطرحها هذه المساجلات بين المفسرين تحتمل رهانات كبرى في فلسفة الدِّين.

5. إذا كان من الضروري أن نرجع كلّ هذه القضايا إلى زاوية نظر وحيدة، أورد «الطاحونة السرِّيّة mystique» التي ترمز إليها واجهة كنيسة Vézelay. إن عبارة برغسون التي تقول إن الإنسانية «آلة لصناعة الآلهة» تثير من الأسئلة أكثر مما تَحُلُّ من مشكلات، وهي عبارة سنرجع إليها لاحقًا. ربما من الأفضل لنا أن نُعرِّف الدِّين في البداية قائلين إنه «آلة» جبّارة لتشكيل المعنى. ما دام هذا المعنى محفورًا داخل النصوص المُؤسِّسَة، تصبح الهيرمينوطيقا، أي يصبح تَمَلُّك المعنى بصورة خلّاقة، هو ما يسمح لهذه الآلة بالاشتغال. توضح صورة «السرِّيّة

---

(85) Friedrich NIETZSCHE, *Aurore, Œuvres philosophiques complètes*, t. IV, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p.70.

(86) Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.

الصوفية»، من هذه الزاوية، العبارة المأثورة عن غرينوريوس تمام التوضيح: «تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها» *«scriptura cum legentibus crescit»*، بالقدر نفسه الذي تدعونا فيه إلى الاهتمام بـ «الطواحن السرِّيَّة» المنتمية إلى مصادر تراثية أخرى غير التراث المسيحي.

بيبليوغرافيا

- Arias REYRO, M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971.
- BEAUCHAMP, P., *L'Un et l'Autre Testament, t.I, Essais de lecture*, Paris, Ed. du Seuil, 1976; T.II, *Accomplir les Ecritures* (1990).
- BECKER, J. *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalme*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966.

—, *Grundzüge einer Hermeneutik des alten Testaments*, Francfort, Lange, 1993.
- BEUMER, J., *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II*, Stuttgart, kath. Bibelwerk, 1966.
- BLÖNNIGEN, Ch., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Francfort, Lang, 1992.
- BORI, P. C., *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- BRINKMANN, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.
- BUCKENMAIER, A., *«Schrift» und «Tradition» seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn, Bonifatius Verlag, 1966.
- BUNTE, W., *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra. Ein Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters*, Francfort, Lang, 1994.
- CHESLOV, I., *Athènes et Jérusalem*, Paris, Vrin, 1938.
- CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testamets*, New York, Augsburg Fortress, 1994.
- ECO, U., *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.
- FÉDOU, M., *La Sagesse et le Monde. Le Christ d'Origène*, Paris, Desclée, 1995.
- FEULLET, A., *Comment lire le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris, Téqui, 2. éd. 1999.
- FRYE, N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984.
- GESE, H., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974.

—, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2e éd. 1983.
- GOPPELT, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1990.
- Graumann, Th., *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1994.
- GREISCH, J., «De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Ecriture», *Les Etudes Philosophiques* 2/1995, p.167-191.

—, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte.* Munich, W. Fink, 1993, p.87-109.

- GRÜNDER, K., *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie»*, Fribourg-Munich, Alber, 1958.

- GUNNEWEG, A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2ᵉ éd. 1988.

- GUTTMANN, J. *Histoire des philosophies juives, de l'époque biblique à F. Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994.

- HADDAD, G., *Manger le Livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*, Paris, Hachette, 1998.

- HARNACK, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, WBG, 4ᵉ éd. 1996; trad. Bernard Lauret : *Marcion. L'Évangile du dieu étranger*, Paris, Éd. Du Cerf, 2003.

- HEITHER, Th., *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origines in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Cologne, Böhlau, 1990.

- HOFMANN, D., *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen*, Münsterschwarzach, Vier-Türme- Verlag, 1968.

- HOSSFELDT, Frank Lothar (éd)., *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Fribourg en- Brisgau, Herder, 2001.

- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Éd. Du Cerf, 1991.

- KLAUCK, H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, Aschendorff, 2ᵉ éd. 1986.

- KUGEL, J. L., *The Bible as it was*, Cambridge, Mass, The Belknap Press, 4ᵉ éd. 2000.

- KUTHER, U., *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubac «Die Kirche. Eine Betrachtung»*, Münster, LIT, Verlag, 2000.

- LUBAC, H. De, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vol., Paris-Aubier, 1959-1964 (abrégé: EM).

- LÜDEMANN, G., *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1995.

- MERK, O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodologische Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkugen*, Marbourg, Elwert, 1972.

- Müller, P., *«Verstehst du auch, was du liest?». Lesen und Verstehen im Neuen Testament*. Darmstadt, WBG., 1994.

- NEUSCHÂFER, B., *Origines als Philologe*, vol. 1-2., Bâle, Reinhardt, 1987.

- NEUSNER, Jacob, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1986; trad : *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Éd. Du Cerf, 1986.

—, *Christian Faith and the Bible of Judaism. The Judaic Encounter with Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

—, *Judaism ad Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel and the Initial Confrontation*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1987.

—, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

. *The Oral Torah. The Sacred Books of Judaism*, San Francisco, Harper & Row, 1985.

— , *Judaism, Christianity and Zoroastrism in Talmudic Babylonia*, Atlanta, Ga, Scholars Press, 2ᵉ éd. 1990.

, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition.* Londres- Philadelphie, SCM, Press-Trinity Press International, 1991.

- OEMING, M., *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der*

hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart, Kohlhammer, 2e éd. 1987.

- OHLY, F., *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1980.
- OUAKNIN, M.-A., *Le Livre brulé, philosophie du Talmud*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.

—, *Invitation au Talmud*, Paris, Flammarion, 2001.

- PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Instituto Biblico, 1989.
- POFFET, J.-M., *La Méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, Commentateurs de Jn 4. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1985.
- REVENTLOW, H. *Epochen der Bibelauslegung*; t. I, *Vom Alten Testament bis Origines* (1990); t.II, *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, 1994, t. III (1997); t. IV (2001), Munich, C. H. Beck.
- ROJTMAN, B., *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1988.
- SPITZ, H. J., *Die Metaphorik des geistlichen Schriftsinns*, Munich, Fink, 1972.
- STERNBERG, T. (éd.), *Neue Formen der Schriftauslegung*? Fribourg, Herder, 1992.
- STRAUSS, G., *Schriftgebrauch. Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustinus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959.
- TIGCHELER, J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1977.
- TOUATI, Ch., *Prophètes, talmudistes et philosophes*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
- VODERHOLZER, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.
- ZENGER, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.
- ZIEGENAUS, A., *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Fribourg, Herder, 1980.

«sola scriptura» النص وحده، ولا شيء غير النص:

التحوّل الحديث في «الهيرمينوطيقا المقدسة» «hermeneutica sacra».

عندما نَتَتَبَّعُ الدَّوْرَ الذي لعبته المساجلات المتعلّقة بالكتاب المقدّس في التاريخ الحديث للهيرمينوطيقا وفي نشأة فلسفة الدِّين، لا يجوز لنا غَضُّ الطَّرْفِ عن الإصلاح الذي قام به مارتن لوثر. كذلك، يفرض علينا مثل هذا التأمل الاهتمام بما يدعوه أودو ماركفارد (Odo Marquard) «تجربة الحرب الأهلية الدِّينيَّة». من الصعب علينا التَّهْوين من أهمية المخلّفات البعيدة التي نتجت عن تمزّق العالم المسيحيّ، وهو التمزّق الذي أسهم في نشأة فلسفة الدِّين، فضلًا عن شروط أُخرى أسهمت في ذلك. أصبحت عَلاقة المسيحيين بالكتاب المقدّس، بعد ظهور عهد الإصلاح، تحمل بصمات جرح غائِرٍ نتيجة حرب التأويلات الدامية، وهي الحرب التي أوشكت على الغرق في عنف مدني. تَحَوَّلَ النَّصُّ المُؤَسِّسُ للمسيحية إلى جوهر الخلاف بين المسيحيين اليوم، بعدما كان من المفترض فيه أن يشكل صِمامَ أمان لتوحيد كلّ المسيحيين.

إن الحساسية المرهفة التي أعرب عنها ديلتاي اتجاه مخلّفات هذا التمزّق، حملته على القول إن علم الهيرمينوطيقا لم يظهر إلّا في أعقاب المُساجَلات اللاهوتية التي عرفها الإصلاح الدِّيني. بالرَّغْم من أن الأبحاث التاريخية الحديثة قد أظهرت أن جذور الهيرمينوطيقا الحديثة تعود على وجه الحقيقة إلى دانهاور (Johann Konrad Dannhauer) (1603-1666) وإلى قراءته الجديدة لأرسطو: كتاب العبارة *Peri hermeneias*، لا ينبغي لنا أن نستنتج من ذلك أن الفيلسوف الذي يُعْنَى بنشأة الهيرمينوطيقا الفلسفية يستطيع غضّ الطرف عن التفكير في رهانات أزمة الإصلاح الدِّيني. وهذا ما يقال بالأَوْلى والأحرى على نشأة فلسفة الدِّين.

«Scriptura sui ipsius interpres»: «يفسّر النص نفسه بنفسه»:

الرهانات الفلسفية والدِّينيّة لقاعدة هيرمينوطيقية جديدة.

في البداية، لم تتغيّر نظرية تأويل الكتاب المقدّس مع ظهور الإصلاح الدِّيني، بل تغيّر السياق الذي تبلورت فيه تلك النظرية. حينما حرّر لوثر سنة 1512 خطبته

الشهيرة: «ما يجب علينا إصلاحه داخل الكنيسة»، اختصر برنامج الإصلاح في تعليمات بسيطة: «توجيه الأمر إلى المدرّسين وقساوسة الشعب من أجل تنحية كلّ الخرافات»؛ «التمسّك بالإنجيل الخالص وبتأويله»؛ «التبشير بكلام الحق برهبة وارتعاش»؛ «التخلّي عن العقائد البشرية». صحيح أنه قد جعل نفسه بكلّ عقله وجوارحه ناطقًا رسميًا باسم مطلب إصلاح الكنيسة، ولكنه كان لا يزال يتصرّف بوصفه أكبر متخصّص في التفسير بالأمثال، كما اعترف بذلك في قراءته للكتاب المقدّس، دون أن يتردّد في تقليب النظر إلى أية آية من آيات الكتاب المقدّس بناء على استعارة المثل (WA, TR 1, 136, 14s ñ 335). لم ينقلب على المبادئ التفسيرية المعتمدة لدى أوريجينُس إلا شيئًا فشيئًا، بغية التصدّي بكلّ عنف لتجاوزات التفسير اعتمادًا على استعارة المثل والمجاز والتناظر. يظلّ التأويل بالأمثال جنونًا خالصًا، مقارنة له بالمعنى الحرفي، وهو مصدر الحياة الوحيد ومصدر العزاء والقوة والمذهب (WA, TR5, 45, 10, ñ 5285).

شرع لوثر عام 1515 في كتابة شرحه الكبير لـ الرسالة إلى مؤمني روما. كان قد تدخل خلال السنة السابقة لها للدفاع عن ممثّل المذهب الإنساني روشلين (Reuchlin) الذي اعترض على إتلاف الكتابات اليهودية التي لا تعترف بها المسيحية في كتابها المقدّس، كما دعت الرهبان الدومينيكان إلى ذلك بمدينة كولونيا.

إن الحاشيتين اللتين عقّب بهما على درس الرسالة إلى مؤمني روما تستدعيان منا عناية خاصة.

1. تُهمّ الحاشية الأُولى الفهم الروحاني للكتاب المقدّس والحكمة من تمييز بولس بين حَرْفِيّة النص وروحه. يضيف لوثر تعليقًا شخصيًا على قاعدة أوغسطين التي تجعل الحب مبدأ جوهريًا في القراءة المسيحية للكتاب المقدّس: «أفضل المسيحيين ليسوا أكثرهم علمًا، أولئك الذين يقرؤون كثيراً ويختالون بالكتب، بما أن كلّ الكتب وكلّ الفهم المكتسب على هذا النحو لا يُمَثِّل غير 'الحَرْف' وموت النفس. لكن أولئك هم أفضل المسيحيين عندما يطبّقون بحرية كاملة ما يقرؤونه داخل الكتب ويلقّنون إياه الآخرين. والحال أن ما يجعلهم يتصرّفون بإرادة حرة تامّة، هو أن الروح القُدس قد منّ عليهم بالمحبّة (charité).

هذا إذن هو موضوع الخشية بالنسبة إلى قَرْنِنا هذا، بما أن الكتب المتكاثرة فيه حوّلت الناس إلى علماء كبار، وحوّلت المسيحيين إلى جهلة» (LO 50).

2. مباشرة بعد ذلك، بلور لوثر المبدأ العريض الذي احتكم إليه في قراءة الكتاب المقدّس. يجب قراءة الكتاب المقدّس من أوله إلى آخره بوصفه البشارة Bonne Nouvelle بالخلاص الذي يقدّمه يسوع المسيح: «وعليه، فإن الإنجيل، إذا لم نَتَلَقَّهُ بالصورة التي يُعرب بها عن نفسه، يظلّ شبيهًا بـ 'الحرف'. على كلّ، يظلّ الإنجيل هو نفسه عندما يُبشِّر بيسوع المسيح... وعليه، أولئك الذين يؤوّلون هو بطريقة أخرى بدل اعتباره 'بشارة' لا يفهمون الإنجيل: مثلما فعل أولئك الذين حوّلوه إلى شريعة بدل تحويله إلى نعمة، كما حوّلوا يسوع المسيح إلى نسخة مطابقة لشخص موسى!» (LO 50-51).

ظهرت ملامح هذا المشهد الفني الأساسي الذي يميّز تعاليم لوثر بكلّ وضوح في مقالته «تعاليم موجزة بشأن ما يجب البحث عنه في الأناجيل وما يجب انتظاره منها» وفي افتتاحيات مختلف كتب العهد الجديد. يؤكد أن «جوهر الأمر هو الركن الأساس الذي يقوم عليه الإنجيل، أي أنك تُسَلِّم بالمسيح وتعترف به بوصفه هَدِية وَهِبَةً منحك الله إياها وتمتلكها بكاملها، قبل أن تعتبره قدوة؛ وعليه، حين تنظر إليه، أو تسمع من يقول إنه يفعل أو يعاني من شيء، لن يخامرك شك في أن المسيح ملكيتك بفضل هذا الفعل وهذه المعاناة، وستضع فيه كامل ثقتك، كما لو كنت أنت من أنجز كلّ ذلك، وكما لو كنتَ المسيح ذاته. كما ترى، هذا هو الإنجيل إذا ما أحسنّا فهمه على أحسن وجه، هو نعمة الله البالغة التي لم يستطع نبي ولا رسول ولا قلب التَّمَلّي بطلعتها أو فهمها بما يكفي؛ هو تلك النار المتوهجة التي تفيض من حب الله إيانا، هذا ما يجعل القلب والوعي يفيضان فرحًا، وهو ما يملأهما بالأمان ويشبعهما؛ هذا هو معنى تبليغ العقيدة المسيحية» (LO 1039).

لم يتوانَ لوثر عن دعوة المسيحيين إلى الاقتراب من النار الحارقة المتوقّدة في كلام الله الحيّ، كما يُعرب عن نفسه في الإنجيل بالنسبة إليه. لا يوجد خصومه في صف المدافعين عن التقليد فقط: بل يوجدون كذلك في صف الفلاسفة

السكولائيين. صَرَفَهُم هَوَسُهُم المحموم الساعي إلى البحث عن الماهيات quiddités عن الاستماع إلى تأوّهات بني البشر المتلهّفين. تصبح الفلسفة عديمة الجدوى في ذهن الباحث عن الخلاص، ما دام لا يوجد شيء جديد تحت الشمس بالنسبة إليه: «من يهمّ إلى فحص الماهيات وأعمال المخلوقات، بدل أن يفحص انتظاراتها يُعتبر غبيًا وأعمى دون أدنى شك، بما أنه يجهل أدنى شيء، وهو أن المخلوقات تظل مخلوقات» (LO 65). تحمل الأُطروحة التاسعة والعشرون من أطروحات هايدلبِرغ هذا التقابل إلى ذروته بالقول: «من يريد السير على خُطى أرسطو في التفلسف، دون خطر، مُطالبٌ أوّلًا بأن يصبح مجنونًا بالمسيح» (LO 167).

هيّأت هذه الأُطروحات الإطار الذي تبلورت فيه مساجلات عصر النهضة. لم تعرف تلك المساجلات تصوّرات متباينة عن النصّ المقدّس فقط، بل عرفت كذلك أفكارًا لا جامع بينها عن الحرية. يعتبر التقليد في ذهن المدافعين عن التصوّر الكاثوليكي أَعَزَّ ما يطلب لفهم النص المقدّس. لا يوجد تأويل معصوم عن الخطأ خارج التقليد! نجد في الضفة الأُخرى تصوّر لوثر الذي يعتبر التقليد حجابًا يحجب عنا رؤية نص الكتاب المقدّس نفسه. يدفع التقليد الكتاب المقدّس إلى الكلام، مانعًا إياه من الظهور في وجهه الحقيقي: كلام الله الحيّ. يُصِرُّ التقليد على تزويد القارئ بعصا يتكئ عليها، بينما يستطيع المشي على قدميه دون مساعدة خارجيّة.

القراءة التي تهتدي بالتقليد هي بالضرورة «مجازية»، بالرَّغْم من أنها لا تعتمد في التفسير على استعارة المَثل، في معناه الدقيق. بما أن هذه القراءة تُخضِع النص لتحكيم هيئة أُخرى خارج النص نفسه، تؤول في الأخير إلى نموذج «استعارة المثل». يعتبر لوثر بالمقابل أننا حين نطالب الكتاب المقدّس بتأويل نفسه بنفسه، يفترض ذلك تعزيز المعنى الحرفي بإظهار احترام لا حدود له. لا يوجد مسوّغ يدعونا إلى تطبيق منهجيّة استعارة المثل إلا إذا أجاز النص ذلك أو فرضه علينا، مثلما هو الحال في قصص الأمثال. باستثناء ذلك، يجب تجنّب اللجوء إلى القراءة المجازية، لا سيّما حينما يتعلّق الأمر بالعهد القديم الذي يستوجب احترام منزلته المميّزة له، أي يستوجب احترام واقع أنه يمثّل سيادة الشريعة، كما يرى لوثر ذلك، وهي الشريعة التي ستضع نعمة المسيح نهاية لها.

لقد ظهرت مشكلة الحرية ومشكلة تأويل الكتاب المقدّس في قلب النقاش خلال عامي 1524-1525 بين لوثر، المدافع عن «الإرادة المقيّدة»، وإيرازموس (Érasme) المدافع عن حرية الإرادة. لم يكن الجدال فيما بينهما نتيجة اختلاف طباعهما فقط (تميّز إيرازموس بطبع يقوم على الشك المتنوّر المنتسب إلى المذهب الإنساني من جهة؛ والعبقرية الدِّينيَّة التي لم تفتأ تتحدّث مع لوثر عن الخلاص والنعمة، من جِهة ثانية). فضلًا عن ذلك، تُحِيلُ تلك المساجلات إلى تصوّرين مختلفين للكتاب المقدّس. كتب إيرازموس سنة 1518 إلى جان إيك (Jean Eck): «تعلّمت من الفلسفة المسيحية كما جاءت على لسان أوريجينُس الفذّ أكثر مما تعلّمته من كلّ المتنسبين إلى سلالة أوغسطين». بينما ينبّهنا تشكيك إيرازموس إلى وجود إبهام في بعض فقرات الكتاب المقدّس، لا يكتفي لوثر بالاعتراض عليه بأُطروحة تفيد أن الكتاب المقدّس يؤوّل نفسه بنفسه *(Scriptura sacra sui ipsius interpres)*، بل بالقول كذلك إن الكتاب المقدّس ينتقد نفسه بنفسه *(Scriptura sacra sui ipsius critica)*.

وبالرُّغم أن لوثر أصبح يُلحّ أكثر فأكثر على ضرورة القيام بتأويل حرفي للعهد القديم والجديد معًا، لم يمنعه ذلك من تخيّل وجود يسوع المسيح المصلوب في كلّ مكان من العوسج الملتهب الشاسع، كما تَمَثَّل بالنسبة إليه في الكتاب المقدّس. استعان لوثر بصورة مجازية باهرة حينما قارن العهد القديم بكساء المسيح داخل المغارة: «كُتبت الأناجيل وأعمال الرسل حتى ترشدنا إلى الطريق وحتى تقرّبنا من كتب الأنبياء ومن كتاب موسى في العهد القديم، وحتى نقرأ فيها ونطلع بأنفسنا كيف كان يسوع ملفوفًا في كسائه داخل المغارة، أي كيف كان حاضرًا في كتابات الأنبياء» (LO 1042).

لا يوجد طريق آخر يفضي إلى تأمين وحدة الكتاب المقدّس غير طريق التركيز بصورة جذرية على شخص المسيح. صَرَّحَ لوثر في تقديمه الشهير لرسالة يعقوب قائلًا: «تتفق كلّ الكتابات المقدّسة الحقيقية فيما بينها فيما يلي: تُبشّر كلّها بالمسيح وتُفضي إليه *[Christum treiben]*. وهذا كذلك هو المعيار الوجيه الذي يسمح بنقد كلّ الكتب: معرفة هل يكون المسيح هو الثمرة التي تكلّلها، بما أن كلّ الكتاب المقدّس أمارة دالة على المسيح (Rm 3, 21) وعلى أن بولس لا يريد أن يعرف شيئًا غير المسيح (1 Co 2, 2). من لا يعلن عن عودة المسيح لا ينتمي إلى الرسل، حتى ولو كان القدّيس بطرس أو القدّيس بولس هما اللذَين

يُعلنان عنه. بالمقابل، كلّ من يبشر بالمسيح ينتمي إلى الرسل، حتى ولو جاء ذلك على لسان يهوذا أو حنَّة، على لسان بيلاطُس أو هيرودُس».

من يَتَكَلَّم هنا ليس هو المُنَظِّر المُختَصُّ في الهيرمينوطيقا، بل المتكلّم هو العبقري الدِّيني الذي اكتشف في مأثورة بولس: «برّ الله الموحى به في الإنجيل» (Rm 1, 17) «الأبواب المُشرعة التي تسمح بالدخول إلى الجنة نفسها» (WA 5, 186-8-9). لقد شحنته تلك المأثورة بقوة هادئة جعلته يقابل الموفد البابوي كاجتان (Cajetan) بإيمان لا يتزعزع يفيد أن «الحقيقة هي السيدة التي تتحكّم في البابا نفسه» (WA 2, 18, 2). اعترض على الصكوك التي طرحها البابا ليون العاشر من خلال إشهار أُطروحة الكتاب المقدّس التي تفيد أنه يؤوّل نفسه بنفسه (WA 7, 97, 23). أعرب عن الاقتناع الجازم نفسه في تصريحه الشهير في الجمعيَّة الامبراطوريَّة المُلتئمة في مدينة فورمس Worms سنة 1521. كانت هذه الأقوال كافية وحدها لفتح بوابة عهد جديد: «لن أطمئن إلا إلى شهادة الكتاب المقدّس وإلى المبرّرات البديهية - بما أنني لا أصدق البابا بمفرده ولا المجامع المسكونية بمفردها، إذ مما لا شك فيه أنَّهم غالبًا ما يجانبون الصواب ويتضاربون في أقوالهم - فأنا مُتَقَيِّدٌ بنصوص الكتاب المقدّس التي ذكرتها، كما أن إدراكي هو رهين كلام الله؛ لا أملك التراجع عن موقفي، ولا أريد ذلك، لأن القيام بسلوك يخالف نداء الضمير ليس شيئًا مضمونًا، كما يتعارض مع النزاهة الفكرية. لا أقوى على القيام بشيء آخر، أنا واقف هنا، رباه، مددك، آمين *Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen*» (WA 7, 838, 3-8).

تُعتبر الطريقة التي قدّم بها ديلتاي الدلالة التاريخية التي يحظى بها لوثر صدى هذا التصريح: «لا يحصل العنصر الجديد على الحافز الذي يستفزه ولا على وجهته الصحيحة إلّا إذا ما استشعر المتديّن المخلص لدينه أن المنظومة الحالية لم تَعُد كافية، بحكم تَبَدُّل أحوال الوعي، بالنظر إلى عمق تجربته الدِّينيَّة والأخلاقية»[87]. يلتقي هذا التصريح مع الطريقة التي عرَّف بها هيغل مبدأ الفلسفة الحديثة في الفقرة السابعة من كتاب الموسوعة: «يتضمّن مبدأ التجربة تحديدًا بالغ الأهمية ويفيد أن التسليم بوجود محتوى والتسليم بصحته يشترط

(87) Wilhelm DILTHEY, GS II, 54; CM 64.

علينا أن نكون هنالك حيث هو؛ ويشترط على نحو مخصوص أن نعتبر هذا المحتوى متطابقًا ومتجانسًا تمامًا مع اليقين الذاتي. يجب علينا ذاتنا أن نكون هناك حيث هو، سواء بالاعتماد على الحواسّ الخارجيَّة، أو بالاعتماد على العقل الباطني وعلى وعي الإنسان الجوهري بذاته».

بالرَّغم من أن ما قام به لوثر قد فتح عهدًا جديدًا، بيّنت المساجلات اللاحقة حدود مذهب النص وحده *Sola Scriptura*، وهو مذهب زوّدنا سلفًا بمفتاح كلّ معضلات التفسير. «يقوم آخرون بتقليب المسألة على وجوهها المختلفة [...] أما أنا بالمقابل فأقوم بعمل آخر: عندما تقع عيني على حَبَّةِ جوز في النص، وأكتشف أن غلافها شديد الصلابة، أسارع مباشرة إلى قذفها فوق صخرة المسيح حتى أستخرج ثمرتها بالغة اللذة» (WA 3, 12, 32). قد يُكَرِّسُ هذا المبدأ كلّ التجاوزات الممكنة إذا ما استعمل بسوء نية في تأويل الكتاب المقدّس.

بحثًا عن هيرمينوطيقا إجرائية للكتاب المقدّس - فلاسيوس إليريكوس (Flacius Illyricus) -.

تشهد النقاشات اللاهوتية التي عرفها الثلث الثاني من القرن السادس عشر، وهو القرن الذي يُلَقِّبُهُ ديلتاي بلقب «قرن التديّن بامتياز»[88] أن مذهب النص وحده *Sola Scriptura* لدى لوثر لم يكن مفتاحًا، بقدر ما كان مصدر مشكلات جديدة. سعى المدافعون الكاثوليكيون عن سلطة التقليد، وعلى رأسهم بيلارمان (Bellarmin)، إلى التماس الحلّ من داخل السلطة العَقَديّة داخل الكنيسة. تُرجم الحل في صورته العَقَدِيَّة إلى القرارات التي اتخذها مجمع ترانتو Trente (1545-1563). استحضر آباء المجمع سلطة أوغسطين، عندما صرّح في إحدى نصوصه المناهضة للمانويَّة: «من جهتي أنا أيضًا، لن أؤمن بالكتاب المقدّس إذا لم تَسْتَحِثّني سلطة الكنيسة الكاثوليكية على ذلك»[89]. إلّا أن اللازمة التي كان فانسون دو ليران (Vincent de Lérins) يكرّرها: «المعتقَد موضوع اعتقاد

---

(88) Wilhelm DILTHEY, GS, II, 108; CM 118.

(89) SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, t.17, *Six traités antimanichéens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p.401.

الجميع، في كلّ آن، وفي كل مكان» كانت تملك حظوظًا متضائلة لتحقيق الإجماع، نتيجة تمزّق المسيحية إلى شتى المِلَل والنِّحل المُتباينة.

يكشف مبدأ النص وحده *Sola Scriptura* عن صعوبة أساسية ألقت عليها النقاشات اللاهوتية ضوءًا كاشفًا، وهي التي أفضت إلى صيغة الوفاق Concorde (1580) وإلى مَجْمَع دوردريشت Dordrecht (1618-1619). لا شك في أن لوحات المُصلحين الدِّينيين التي تُظهرهم وهم يتمسّكون بالكتاب المقدّس بكل قواهم، تفصح بالتأكيد عن «مدى عمق تشبّعهم بالبروتستانتية الأصلية»، لكن تلك اللوحات تكتفي بإظهار واقع مثالي، وتُخفي واقع أن مبدأ القراءة الجديد «لا يتضمّن قاعدة تفضي إلى إحداث توازن بين مختلف عوامل سيرورة النفس هذه وبين الكتاب المقدّس والجماعة والنور الباطني، بصورة متبادلة»[90]. إذا صحّ ما قاله ديلتاي، فإن مختلف محاولات تحديد نقطة التوازن السديدة بين قوى كلّ هذه التوجّهات مُنصهر الهيرمينوطيقا الحديثة، أي أنَّها، كما سارع إلى القول، هي المُنصهر الذي يتعلّق به مذهبه الخاص في الهيرمينوطيقا، وهو مذهب لا ينفصل عن هاجس تأسيس علوم الروح[91].

كان ماتياس فلاسيوس إليريكوس (Mathias Flacious Illyricus) (1520-1575) من بين الروّاد الذين نهضوا لِمُهِمَّةِ تَبْرِيرِ شَرْعِيَّة سلطة الكتاب المقدّس ضد أطروحة مجمع ترانتو الذي جعل الكتاب المقدّس والتقليد معًا مصدرين متكافئين لـ الوحي. يروم كتابه تزويد مُؤَوِّلي الكتاب المقدّس بمعايير آمنة تسمح بتجاوز الفقرات الغامضة أو الملتبسة، دونما حاجة إلى العودة إلى سلطة التقليد، وهو كتاب مفتاح الكتابة المقدّسة *Clavis Scripturae sacrae* المنشور سنة 1567، والذي أطلقت عليه كنيسة لوثر لقب «المفتاح الذهبي» اعترافًا بفضله.

ينبني هذا المذهب الهيرمينوطيقي في جزئه العريض على قاعدة ذهبية وحيدة مستقاة مباشرة من البلاغة القديمة: تُزَوِّدُنا حلقة الكلّ والجزء في الوقت نفسه

(90) Wilhelm DILTHEY, GS II, 112; CM 122.

(91) *Ibid.*, 115; CM 124.

بمعيار قابلية فهمه، وهي الحلقة التي تضمن تماسك الكتاب في جوهره. نطالب المؤوّل الهادف إلى ضبط المعنى الحرفي لفقرة من الكتاب المقدّس، بترتيب هذه الفقرة من جديد ضمن السياق الواسع الذي يعتبر جزءًا منه، كما نطالبه بتحرّي مقصده الأساسي (*scopus*). «يقترن التأويل السليم، فيما يخصّ الكتاب المقدّس وسائر الكتابات الأخرى، في جزء عريض منه بمجموعة من العوامل التي يجب أخذها بعين الاعتبار، مثل السياق والقصد والتناسب والمعادلة المتبادلة بين الأجزاء، وهي بمثابة الأعضاء داخل المجموع. وهذا ما يصدق على مختلف أجزاء المجموع الكُلّي أيًا كان، وهي الأجزاء التي تحظى بفهم أفضل قدر الإمكان كلما حظي انسجام المجموع بالاعتبار». تبرز هذه الفقرة المستقاة من المقدّمة المكانة المحورية التي تُفرِدُها الهيرمينوطيقا اللاهوتية المنتمية إلى الإصلاح الدّيني للحلقة الهيرمينوطيقية الخاصة بالكلّ والجزء. شرعت هذه الحلقة، التي لم تكن حتى تلك اللحظة سوى وصفة جاهزة، وذات وظيفة عملية لا غير، في اكتساب أهمية نظرية ذات قوة متعاظمة في رهاناتها اللاهوتية.

أصبح موضوع الرهان يرتبط الآن بمشكلة الوحدة الداخليّة والخارجيّة لمدوّنة الكتاب المقدّس القانونية. أصبح الافتراض الضمني اللاهوتي، الذي يفيد أن الكتاب المقدّس يشكّل وحدة متجانسة، يلعب دورًا رئيسًا ابتداء من اللحظة التي بدأ الطعن فيها في أهلية سلطة الكنيسة العَقَديّة التي كانت ضامن وحدة هذا المتن. إنها مشكلة تجانس كتاب الكتب المقدّسة على المستوى الداخليّ والخارجي: ما هي الكتب التي تشكّل جزءًا منه؟ هل تمتلك هذه المجموعة من الكتب، التي تنتمي إلى أصول جدّ متباينة، وحدة عقدية متجانسة (كان المعيار الداخليّ الذي يضعه لوثر نصب عينيه هو المسيح *Christum treiben*)، وهل تمتلك وحدة أدبية، تبرّر قراءتها بوصفها كتابًا فريدًا، أي بوصفها «المدوّنة القانونيّة الأساسيّة»؟

أسئلة.

1. كان مذهب المقصد *scopus* والتكيف *accommodation* هو الثمن الذي وَجَب دفعه لقاء أطروحة الحقيقة الإلهية المتصلة بالكتاب المقدّس. يتكيّف الروح القُدس مع ذهنية كُتّاب النص. هل يجب علينا أن نستخلص من ذلك أن هذا

التكيّف قد يتحقّق بصورة غير متوقعة، حتى ولو تَضَمَّنَ تصوّرات علمية خاطئة، كما صَرَّحَ كريستوف فيتليش (Christoph Wittlich) بذلك منذ 1654؟

2. تتضمّن هيرمينوطيقا فلاسيوس صعوبة بحَسَب ديلتاي. تحجب مبالغة الرجوع بانتظام إلى الحلقة الهيرمينوطيقية الموجودة بين الكلّ والجزء العلاقةَ التي يُقيمها المعنى اللغوي مع السياق. «إنَّ عيب هذا التفسير يتمثّل في التصوّر غير التاريخي والمنطقي المجرّد لمبدأ مجموع الكتاب المقدّس والمدوّنة القانونيّة واضح هنا للعيان. تلتقي المستويات المتطرّفة في علمي التفسير المنتميين إلى البروتستانتية وإلى الكاثوليكية هنا في هذه الإرادة المشتركة الساعية إلى انتزاع فقرات الكتاب المقدّس من سياقها المخصوص من أجل إلحاقها بصورة مُلحّة بعَلاقة أكثر عمومًا بمجمل الكتاب المقدّس، وهي عَلاقة أوسع نتصوّرها بصورة مجرّدة ومنطقية»[92].

3. يؤاخذ ديلتاي فلاسيوس على عدم الانتباه إلى وجود حلقة وسطى بين وحدة الكتاب المقدّس في معناه اللاهوتي ووحدته في معناها الأدبي، وهي ليست بالنسبة إليه شيئًا آخر غير الوعي التاريخي! بالرَّغم من أن هذه الانتقادات جاءت في غير وقتها، تعتبر صدى لاعتراضات الخطيب ريشار سيمون (Richard Simon) (1678-1712) الذي لعب كتابه التاريخ النقدي للعهد القديم *Histoire critique du Vieux Testament* دورًا حاسمًا في صعود نجم علم التفسير الحديث. هل يستدعي ذلك منا استخلاص النتيجة التي تفيد أن دفاع فلاسيوس (Flacius) عن وحدة الكتاب المقدّس ووضوحه لا يتجاوز في فائدته قيمة أثرية؟ ليس الأمر كذلك بالضرورة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مسألة الوحدة الأدبية التي تُظهرها المدوّنة القانونية لأسفار الكتاب المقدّس تطفو على السطح خلال أيامنا هذه. يجب على شعرية قراءة نص الكتاب المقدّس أن تُبرِّر مشروعية التعامل معه بوصفه كتابًا واحدًا، بالرَّغم من أن مرجعية التفسير التاريخي-النقدي قد برهنت بصورة نهائية على أن الأمر يتعلّق بمكتبة كاملة.

4. يتبيّن على هذا الصعيد أن التعارض بين التقليد والكتاب المقدّس،

(92) Wilhelm DILTHEY, GS II, 121 ; CM 131.

تعارض غير مقبول. حينما نُظهر العلاقة بين الكتاب المقدّس والتقليد في صورة تنافس، قد ننسى أن الفضاء الأول الذي يتحقّق فيه التقليد هو القراءة الجماعية خلال الاحتفال الليترجيّ، مما يتطلّب تحيين المعنى بصورة دائمة. وقد استنتج فريدريك هايلر (Friedrich Heiler) من ذلك أن التقليد، وهو أكثر مرونة من الكتاب المقدّس، يستطيع التخفيف كذلك من بعض صور طقوس عبادة النص[93].

(93) Friedrich HEILER, *Das Wesen des Katholizismus*, Munich, E. Reinhardt, 1920, p.587.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Martin LUTHER, *Weimarer Ausgabe*, 18 volumes (abrégé: WA); *Tischreden (propos de table)* numérotés dans la WA (abrégé: TR); *Œuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la pléiade», 1999 (abrégé: LO).

لائحة المراجع.

- BEISSER, F., *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- DEMMER, D., *Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Auugustins*, Witten, Luther-Verlag, 1968.
- EBELING, G., *Evangelische Schriftauslegung. Eine Untersuchunng zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1962.

—, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,1964.

—, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.

—, *Wort und Glaube*, t. I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.

- ERIKSON, E., *Luther avant Luther*, Paris, Flammarion, 1968.
- FEBVRE, L., *Un destin: Martin Luther*, Paris, PUF, 5e éd. 1988.
- GABEL, H., *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mayence, Grünewald, 1991.
- GRUNDMANN, W., *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther*, Weimer, Böhlau, 1964.
- LENHARD, M., *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
- OLIVER, D., *La Foi de Luther. La Cause de l'Évangile dans l'Église*, Paris, Beauchesne, 1978.
- PANNENBERG, W. et SCHNEIDER, T., *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung- Lehramt-Rezeption*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1989.
- RATZINGER, J. (éd.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1989.
- SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1966.
- TROELTSCH, E., *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.
- WALTER, P., *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mayence, M. Grünewald, 1991.

النور الطبيعي للعقل بما هو مبدأ هيرمينوطيقي - بودان J. Bodin ومايير L. Meyer واسبينوزا Spinoza-.

يُعلن لوثر في إحدى حواشيه على الرسالة إلى مؤمني روما: «أما أنا، فإنني أعتبر من جهتي أن واجب تبجيل رب العالمين يظهر في النُّباح ضد الفلسفة وتشجيع الرجوع إلى الكتاب المقدّس» (LO 63). بالرَّغم من أن نبرات النُّباح كانت مُزدانة بكثير من مظاهر العظمة، فإنها لم تمنع قافلة الفلسفة الحديثة، بقيادة رينيه ديكارت، من أن تواصل مسيرتها. لا تتكوّن القافلة الديكارتية من الفلاسفة فقط، بل نجد من بين ركّابها عددًا كبيرًا من ضحايا الاضطهاد الدِّيني، ابتداء من طائفة السوسينيين sociniens(*) والأرمينيين(**)، وهي مذاهب كانت تحرص على تبرير الإيمان المسيحي أمام المطالب التي يُلحّ العقل المتشبّع بالبُعد الإنساني، كما تجلّى ذلك في ميراث لوران فالا (Laurent Valla) وإيرازموس (Érasme). نعثر لدى السوسينيين أنه «لأول مرة يطوّر الفهم العقلي التاريخي والنقدي تماسك العقائد انطلاقًا من الكتاب المقدّس بوصفه كُلًّا متجانسًا، دون أن يرجع إلى المُسَلَّمات التي يسلّم بها التقليد، بعدما تحرّر منها عن قصد»[94].

اضطُرّت كثير من القوى الروحية إلى توحيد جهودها، سعيًا منها إلى الاستجابة لمتطلّبات الحِقبة، لا سيما وأن المطلب الأكثر إلحاحًا كان يهدف بالتأكيد إلى وضع حدّ للحروب الدِّينيَّة، كما يؤكد ديلتاي على ذلك في دراسته عن النسق الطبيعي لعلوم الروح خلال القرن السابع عشر[95]. واعتبر أن تَقَدُّمَ الهيرمينوطيقا قد مرَّ عبر وضع علامة استفهام على المُسَلَّمَةِ التي تفيد أن المعنى الحَرْفِيّ، الذي يرمز إلى وحدة كتاب الكتب، مُعْطىً أساسي في علم العقيدة

(*) نسبة إلى ليليو سوسين Lelio Socin (1525-1562)، طائفة مسيحية شاذة تنكر ألوهية المسيح وعقيدة التثليث. [المترجم]

(**) نسبة إلى أرمينيوس Arminius، وهو مذهب لاهوتي ليبرالي ينكر الجبر والقدرة الإلهية غير المتناهية ويعتنق مبدأ حرية الفكر والأفعال اتجاه الله. [المترجم]

(94) Wilhelm DILTHEY, GS II, 139; CM 148.

(95) Ibid., 93; CM 104.

ولا نملك التراجع عنه. بعدما انتبه الوعي الحديث إلى أهمية الإشكالية الهيرمينوطيقية، بدأ يُحدث قطيعة متدرّجة مع هذه المُسَلَّمَة المتضمّنة في علم العقيدة، مؤكدًا أن المعنى الحرفي يفتقر ذاته إلى الفهم بالرجوع إلى السياق التاريخي لكلّ كتاب مقدّس.

تَطَلَّبَ اكتساب هذا الوعي صيرورة شاقة ومعقّدة، وتشبه في كثير من جوانبها معاناة الحِداد التي تذوب خلالها الحدود الفاصلة بين الهيرمينوطيقا المقدّسة والهيرمينوطيقا الدنيوية شيئًا فشيئًا. كان عالِم اللاهوت ومواطن مدينة جنيف جان-ألفونس توريتيني (Jean-Alphonse Turretini) (1671-1737)، في كتابه طرح ثنائي لكيفية تأويل الكتاب المقدّس *De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitua* الذي نشر سنة 1728 دون علم مؤلفه، قد طرح صراحة علامة استفهام على استقلالية الهيرمينوطيقا المقدّسة، مُسَلِّمًا بأن «منهج تأويل الكتاب المقدّس لا يختلف في شيء عن منهج تأويل الكتب الأخرى». لا يكتفي توريتيني بتعبيد الطريق أمام المقاربة التاريخية لنصوص الكتاب المقدّس، بل يتبنّى فكرة جديدة عن العقل، كما توضح ذلك عبارة «النور الطبيعي»، من خلال التأكيد على أن «الكتاب المقدّس قد يَتَلَقَّى أضواء كاشفة بفضل معرفة العادات والآراء القديمة». تظهر الرهانات الهيرمينوطيقية لهذا المفهوم بكّل وضوح في القول التالي: «إذا ما تَبَيَّنَ لنا أن بعض فقرات الكتاب المقدّس مُضَادّة للنور الطبيعي أو تنقلب على المفاهيم المعتادة، لا يخلو إما أن نخلع على هذه الفقرات معنى آخر، أو أن نقول - كلما كان ذلك ممكنًا - إن الكتاب الذي يحوي هذه الفقرات ليس رَبَّانِيًّا، أو أن نقول إن هذه الفقرات منحولة. في الواقع، بما أننا مُلْزَمُون بإنصاف الكُتَّابِ الحكماء، معتقدين أنّهم مُنَزَّهُون عن تقديم تعاليم مُنافِية للعقل، فإنّنا ملزمون بتكريس هذا الاعتقاد أكثر فيما يخصّ الله والكُتّاب الذين ألهمهم».

لم تستطع فكرة العقل التي يستند إليها هذا القول أنْ تفرض ذاتها إلّا بعد صراع مرير بذله جيل كامل من المُفَكِّرين الذين وضعوا أركان «النَّسق الطبيعي لعلوم الروح»، كما يدعوه ديلتاي، وهو النَّسق الذي نرى فيه إرهاصًا لعلوم الروح التي لم تر النور إلّا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. تستحق برأينا ثلاثة وجوه بارزة أن تحظى بعناية خاصة: جان بودان (Jean Bodin) (1530-1597) ولوي مايير (Louis Meyer) (1629-1681) وباروخ اسبينوزا (1632-1677).

شمس العقل الطبيعي والمجرّات الدّينيّة في الحداثة - جان بودان -

يَتَطَلَّبُ وجود مفهومي «النور الطبيعي» و«الدِّين الطبيعي» أحدهما الآخر، كما رأينا ذلك في التَّقديم العام (BA 1, 16-23). كان القرن السابع عشر يمثّل العصر الذهبي للمُفَكّرين الذين تَعْتَبِرُهُم جاكلين لاغري (Jaqueline Lagrée) ناطقين باسم «العقل الملتهب»[96]. لا نَنْكُر أنَّ المُدافِعين المحدثين عن الدِّين الطبيعي هم كذلك روّاد فلسفة الدِّين، بالرَّغم من أنَّ «الدِّين الطبيعي» كان يُشَكِّلُ عائقًا معرفيًّا في ذهن مُؤَسِّسِي فلسفة الدِّين، بالمعنى الذي ذهب إليه، ويَتَعَيَّنُ تجاوزه من أجل وضع أركان استجلاء فلسفي أصيل للواقع الدِّيني.

يُمَثِّلُ كتاب بودان الحكماء السبعة (1597) *L'Heptaplomeres* في هذا الاتجاه مرحلة حاسمة تستبق، كما يشير ديلتاي إلى ذلك، بعض موضوعات مسرحية ليسنغ (Lessing) التي تحمل عنوان ناثان الحكيم *Nathan le Sage*[97]. أصبح التطلّع إلى الكونية الدِّينيَّة يصطدم لأول مرة بالواقع التجريبي الذي يظهر وجهات النظر الدِّينيَّة والمواقف اللاهوتية المُضَادَّة التي كشف بودان عن تأثيرها في تاريخ ومجتمع المرحلة التي ينتمي إليها. يكتسي الحكم الذي أصدره على منزلة الديانات الكاثوليكية واللوثرية والإصلاحية واليهودية، وكذلك على قيمة اللّاأدرية الدِّينيَّة والتَّدَيُّن الطبيعي شكلًا أدبيًّا في صورة حوار متخيَّل جرى بين سبعة حكماء بالبندقية.

إنَّ شَخْصِيَّتَيْ سيناموس (Senamus) وتورالبا (Toralba) تُجَسِّدان الموقفين الأخيرين، وهما الشخصيتان المحوريتان في موضوعنا. يشهدان على وجود تيارات دينية جديدة، كما يشيران إلى مختلف طُرُقِ حَلِّ الصراعات الناجمة عن التعايش بين مواقف دينية متعدّدة داخل المجتمع الواحد نفسه، وهو تعايش ليست له علاقة بالتعايش السلمي. البديل الوحيد المتبقّي أمام سيناموس هو بديل الكونيّة

(96) Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.

(97) Wilhelm DILTHEY, GS II, 147; CM 155.

الدِّينيَّة، بعد أن صَرَفَ ذهنه عن إصدار حكم نهائي على امتياز دين على آخر. بناء على هذا التَّحَفُّظ، يجوز لنا الإقبال على أماكن العبادات المنتمية إلى كل الديانات: «أَدْخُل معبد المسيحيين والإسماعيليين واليهود، كُلَّما كان ذلك مُمْكِنًا، كما أدخل معابد اللوثريين والزفينكليين zwingliens، حتى لا يُحْدِث إلحادي صدمة لأحد، وحتى لا أعطي الانطباع بأنني أسعى إلى التشويش على النظام العام».

يمثّل تورالبا الحَلَّ الآخر، وهو المدافع عن الدِّين الطبيعي وعن العقل «الملتهب» الذي يُسَلِّمُ بوجود قرابة كونية قائمة بين الديانات، وهي قرابة تنبني على أن الله قد فطر الإنسان على الدِّين، كما فطره على العقل. يتضمّن الدِّين الطبيعي حقيقة الديانات المنَزَّلَة religions positives[*]، على النحو الذي يلتقي فيه نور الشمس عند الشروق مع نور النجوم. علاوة على ذلك، أسهب بودان في استثمار التشبيه بالعائلة البشرية. خرجت سائر الديانات المُلهَمة من الرَّحِم نفسه، وهي رَحِمُ الدِّين الطبيعي. تَحَوَّلَ التفكير في تَنَوُّع الديانات بفضل هذه المماثلة إلى دفاع مُستميت عن التسامح والوفاق بين الديانات. على نحو ما، استبق بودان دفاع هانس كونغ (Hans Küng) عما يدعوه، «القاعدة الأخلاقية الكونية للأديان» («Ethos mondial des religions»)، مع فارق بسيط، وهو أن الصيغة التي يستعملها ديلتاي من أجل توصيف المناخ الخاص بـ **الحكماء السبعة** *Heptaplomeres* تنطبق اليوم على كوكب الأرض بِرُمَّتِهِ: «نرمق من بعيد، وتقريبًا في كل مكان، دَوِيّ المدافع والأحكام الدامية والصراعات الدِّينيَّة التي لا تنتهي»[98].

تعتبر النُّظرةُ الجديدة التي يلقيها بودان على مختلف العقائد الدِّينيَّة أن اختلافها يشبه الاختلافات المناخية. تنقلب اللازمة السياسية الماكرة هنا على نفسها حين تقول: «يعني الانتماء إلى منطقة مُحَدَّدَة الانتماء إلى ديانة مُحَدَّدَة» «*cujus regio, ejus religio*». يرتبط الانتساب إلى الديانات المختلفة بالانتساب

(*) وجب التنبيه إلى أن استعمال عبارة *religions positives* كان شائعًا في الكتابات الفلسفية والدينية للإحالة على الديانات السماوية أو على الديانات المُوحَى بها أو الملهمة. [المترجم]

(98) Wilhelm DILTHEY, GS II, 150; CM 158.

إلى المناطق المناخية المختلفة. لا يجوز للفيلسوف مؤاخذة ديانة مخصوصة على اتخاذ هيئة مخصوصة. بالمقابل وللسّبَبِ عينه، لا توجد محكمة عُلْيا تَبُتُّ في الصّراعات الدّينيّة بصورة نهائية، كما لا تؤيّد ديانة مخصوصة على حساب باقي الديانات. لقد تبيّن ديلتاي بوضوح قيمة الثمن الذي وَجَب على الدولة دفعه مقابل اعترافها بتعدّد الطوائف الدّينيّة، بعد أن اعتبر أن حوار بودان يعكس في نظره «إدراكًا تاريخيًا عبقريًا للخاصّية المُلْهِمَة التي اكتسبتها الديانات الخاصة»: «إذا كان يَتَعَذَّرُ البَتُّ نِهائيًا في صحة ديانة بين الديانات الأخرى، وإذا لم يَعُد العقل ولا الكنيسة يمثّلان محكمة عليا تُعطي لنفسها الحق في إصدار حكم حولها؛ إذن، لم يعد البَتُّ النهائي ضَرُوريًا من أجل السعادة «félicité»(99).

يلتقي في أيامنا هذه حَفَدة سيناموس وتورالبا في كلّ بقاع العالم. من يسير وراء سيناموس يمارس سياحة دينية شمولية: يجوز لنا الإقبال على مخالطة كلّ المِلَل، ما دامت لا تُلزمنا بشيء؛ بالمقابل، من يسير وراء تورالبا يعتقد أن أفضل دليل على الاحترام الواجب اتجاه المعتقدات والممارسات الدّينيّة، هو اتخاذ موقف منطقي، ألا وهو موقف اللامبالاة.

الفلسفة تؤوّل الكتاب المقدّس - ماير -.

كانت القافلة الديكارتية لم تنطلق بعد حينما نشر بودان كتاب الحكماء السبعة *Heptaplomeres*. لم تكن الأفكار الواضحة والمتميّزة ولا الكوجيتو قد رأى النور بعد. فيما يخصّ الهيرمينوطيقا، فإن القرن العظيم قد شهد ميلاد كتب كثيرة تعتبر علامات بارزة تستحق الإشارة إليها أثناء الاستقصاء الذي نقوم به. خَصَّصَ رودولف غوكلنيوس (Rodolphe Goclenius) سنة 1615 مفردة *hermeneia* بملاحظة داخل كتابه المعجم الفلسفي الإغريقي *Lexicon philosophicum graecum*. نشر عالم اللاهوت من ستراسبورغ يوهان كونراد دانهاور (Johann Konrad Dannhauer)، الذي يبدو أنه كان أول من نحت مصطلح «*hermeneutica*»، سنة 1630 كتابًا عن أفكار التأويل السليم *Idea boni*

(99) Wilhelm DILTHEY, GS II, 153; CM 160.

interpretis، وهو كتاب يُعْتَبَرُ برأي المُؤرّخين المُحْدثين بمثابة النص المُؤسِّس للهيرمينوطيقا العامة. نشر المؤلف نفسه كتابًا عن الهيرمينوطيقا المقدّسة *Hermeneutica sacra* سنة 1654، وهو كتاب حَظِي بشهرة أوسع من شهرة الكتاب الأول.

سعى لوي مايير، وهو من قدماء طلبة جامعة لايد Leyde، بمدينة أمستردام أربع سنوات بعد ذلك، سنة 1666 إلى نشر كتاب لم يَذْكُر اسم مؤلّفه على ظهر الغلاف، وإن حمل عنوانًا لافتًا: الفلسفة تُؤوّل الكتاب المقدس *La philosophie interprète de l'Ecriture sainte*؛ وكانت تلك السنة التي توفي فيها دانهاور، وهي السنة التي توافق مرور خمس وعشرين سنة على نشر كتاب ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى. كانت تلك أول محاولة شمولية لوضع نص الكتاب المقدّس على محَكِّ الاختبار الذي نَصَّت عليه الفكرة الديكارتية عن العقل. قام اسبينوزا من جانبه كذلك، بعد مُضِيِّ أربع سنوات، بنشر كتاب لم يصدر أيضًا باسمه الشخصي، وهو كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة. عرف كتاب دانهاور أفكار التأويل السليم *Idea boni interpretis* طبعة خامسة خلال السنة نفسها. ونشر ريشار سيمون (Richard Simon) سنة 1678 كِتابًا عن التاريخ النقدي للعهد القديم *Histoire critique du Vieux Testament*، متبوعًا سنة 1689 بكتاب عن التاريخ النقدي للعهد الجديد *Histoire critique du Nouveau Testament*. اتهم سيمون أوريجينُس في هذين الكتابين اللذين كانا إيذانًا بميلاد علم التفسير الحديث للكتاب المقدّس، بتفضيل التفسير الذي يقوم على الاستعارة، مما يعني أن كلّ شيء قد تحوّل إلى مسألة «ألعاب عقلية» وإلى «حذلقة فكرية» و«علم الأسرار»، وهي أمور شَتَّى لا تملك إلا أن تثير «اشمئزاز أهل الفكر الثاقب». ينبغي لنا أن نشير، فيما يخص هيرمينوطيقا هذا القرن العظيم، إلى كتاب أثار جدلًا واسعًا حينما نشره جون تولاند (John Toland) سنة 1696 تحت عنوان المسيحية ليست سرّية *Christianity not Mysterious*.

يُمَثِّلُ كلٌّ من مايير واسبينوزا علامتين بارزتين، في ضوء التأطير الزماني المقترح. يُحِيلُ مايير إلى زفينكلي (Zwingli)، منذ استهلال كتابه، مُحَذِّرًا من

تأويلات الكتاب المقدّس التي تقبل على «الشَّطَط في تأوُّل المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس قصد إملاء معنى غريب عنه». تصدّى زفينكلي لعلماء اللاهوت الكاثوليك حينما بالغوا في اللجوء إلى التقليد، وأقدموا على ذلك «وهم مُسَلَّحُون بأحكام مسبقة، على طريقة الشخص الذي يطلب الرغيف من جاره، وهو يمسك بالسلاح، ثم يقرّر الاستحواذ على الرغيف عنوةً عندما لا يريد جاره تلبية طلبه» (PS, 26). يعتقد زفينكلي أن هذا العنف الهيرمينوطيقي يتوقف حالما نُسَلِّمُ بفكرتي اليقين والوضوح النابعين من كلمة الله. يعتبر مايير، تلميذ ديكارت والقريب من محيط اسبينوزا، أن مفاهيم «اليقين» و«الوضوح» و«الحكم المسبق» تفرز نبرة مختلفة تمامًا، وهو ما يُلزمنا بالإقدام على اختبار جديد للقاعدة: الكتاب المقدّس يؤوّل نفسه بنفسه.

لا يستطيع المؤوّل فهم المعنى الحرفي للنص، سواء كان النص دنْيَوِيًا أو مُقَدَّسًا، إلّا بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي كُتب فيه. لا يجوز لمفسّر الكتاب المقدّس برأي مايير، أن يكتفي باستخدام عقله، حتى يتوصّل بعد ذلك إلى المعنى الحقيقي الذي تتضمّنه آيات الكتاب المقدّس؛ فضلًا عن ذلك، يجب التدليل على أن هذا المعنى لا يتناقض مع الحقائق الفلسفية التي لا نضبطها إلّا بعد الاستعانة بقاعدة البداهة الديكارتية. بالرُّغم من أن ديكارت ذاته كان مبدعًا حقيقيًا في مجالي العلم والفلسفة، ظلّ فكره الدِّيني فكرًا محافظًا، ما دام لم يَتَجَرّأ على تطبيق منهجه على الكتاب المقدّس. إذا كانت مقولة النص وحده *Sola Scriptura* تهدف من جديد لدى لوثر إلى تحويل نص الكتاب المقدّس إلى عوسج ملتهب، فإنه لا ينبغي بحسب مايير مطابقة الوضوح الذي يزوّدنا به الكتاب المقدّس بوضوح الأفكار الواضحة والمتميّزة، وهو وضوح لا يضاهي في نوره الساطع.

بعدما تَقَدَّمَ مايير مُقَنَّعًا في طريقه، اعتقد أنه قادر على الإسهام في نشر الحقيقة، وعلى مساندة جاره وعلى إجراء المصالحة بين المسيحيين. كان المشهد الحزين الذي أظهرته المسيحية المُنقسمة والمُتمزّقة إلى كنائس وشِيَع متعارضة يُمَثِّلُ الصورة الخلفية التي انبنت عليها تأملاته، بعدما بدأ المسيحيون يُكِنُّونَ عداءً شديدًا بعضهم تجاه بعض. هل كانت «المِرْساةُ المقدّسة» (PS 24) قادرة على منع السفينة المجنونة *navis stultifera* في اللاهوت من الغرق؟ يفيد الظاهر أن

الجواب سيكون النّفي، بما أن المرساة ذاتها قد تحوّلت إلى موضوع خِصام وشِقاق! إذا كان بالإمكان اللجوء إلى تحكيم، لن يأتي المَدَد إلّا من المنهج الديكارتي الذي استرجعت الفلسفة بفضله «نورها الخاصّ والفطري» (PS 25).

بعدما تَسَلَّحَ ماير نفسه بهذا اليقين، انبرى إلى البحث عن منهج يقيني «نستطيع استثماره بغية اكتشاف المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس، وإقامة الدليل على أننا قد حقّقنا ذلك، كما عمل على فضح التأويلات الخاطئة التي يقوم بها الغير وعلى البرهنة على فسادها، وكلّ هذا بطريقة يقينية ونهائية» (PS 28). سار ماير على نهج دانهاور (Dannhauer) وكلاوبيرغ (Clauberg) اللذين خصّا «الهيرمينوطيقا التحليلية» بمهمة تحديد «المعنى الحقيقي للجملة المُبْهَمَة»، بعدما عمد ماير إلى تقليب مفردة «مؤوّل» على مختلف معانيها (PS 39). ما يصدق على الهيرمينوطيقا عامّةً، يَصْدُقُ بالمِثْلِ على تأويل الكتاب المقدّس: لا يحتاج الكتاب المقدّس إلى تَدَخُّل الهيرمينوطيقا إلّا حينما يصبح مُبْهَمًا، «لأنه لو لم يكن النص يتضمّن غير جمل واضحة وشفّافة، ولو لم يكن يوجد غموض، لما أصبحت الحاجة ماسّة إلى التأويل من أجل توضيح تلك الجمل، أي من أجل استجلاء معناها» (PS 42).

نكتشف هنا خيطًا ناظمًا جمع بين مختلف مدارس الهيرمينوطيقا قبل شلايرماخر: لا تهتم تلك المدارس بغير الفقرات المبهمة. لا يطرح الفهم عادة أدنى مشكلة؛ ولا نحتاج إلى تَدَخُّلِ كفاءة المؤوّل التي تلعب على نحوٍ ما دور «المتدخّل في حالة الطوارئ» إلّا حينما نصطدم بفقرات مُبهمة. تصبح المقارنة مضلّلة حينما نقارن حَسَب ماير، بين الكتاب المقدّس ونور الشمس «الذي يظلّ واضحًا في ذاته، سواء فتح الإنسان عينيه أو أغلقهما، وسواء كان مبصرًا أو ضريرًا» (PS 46)؛ وذلك لأن كثيرًا من المفردات تظلُّ مبهمة داخل النص، إما لأنها لم تَعدُ مستعملة (أثريّة) أو لأنها تنحدر من لغة أجنبية (غير مفهومة أو مشوّهة)، مثل مفردات Maranatha تعال أيها الرب وHosannah مباركٌ، وما شابه ذلك. لكن مصدر الإبهام الحقيقي يَتَمَثَّلُ في أننا لا نعلم دائمًا عمّا يتحدث الكتاب المقدّس.

أوّل ما يطالب ماير المؤوّل به هو أن يعرف كيفية التمييز بين المعنى الذي

اكتفينا بقوله، أي المعنى الحق وبين الحقيقة (PS 49). لا نجد مشكلة حقيقية تطرحها الهيرمينوطيقا إلّا على مستوى صِحَّةِ الأشياء التي يتحدّث عنها النص: «لا ينبغي على المؤوّل السديد أن يصبح حريصًا على التَّأكُدِ من صدق أو كذب القضية، بقدر ما يجب عليه الحرص على معناها الصادق أو الكاذب» (PS 91). إذا ما كانت هذه المهمة هي مهمة الهيرمينوطيقا الرئيسة، فإن استعارة المعمار التي استثمرها ديكارت لوصف الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا، تصدق بالمثل على تأويل الكتاب المقدّس. «وعليه، يجب تشييد البناء الكامل الذي ينبني إيمانُنا عليه فوق صخرة ثابتة لا تتزحزح، بدل تشييده فوق رمال متحركة أو على قاعدة هشّة ومتمايلة» (PS 92).

والحال أننا «في هذا الزمان الذي يَتَعَذَّرُ علينا فيه مطالبة الأنبياء مباشرة ومطالبة الرُّسُل أنفسهم وغيرهم من الكتاب القدّيسين بتوجيهنا إلى المعنى الحقيقي والصحيح والأصلي الذي يتضمّنه الكتاب المقدّس» (PS 94)، لا يبقى أمامنا غير طُرق ثلاث ممكنة للتأكد من مدى ثبات هذه الصخرة التي لا تتزحزح: لجوء الكاثوليك إلى عصمة آباء الكنيسة؛ أُطروحة الإصلاح التي تُفيد أن الكتاب المقدّس هو الذي يشكّل هذه الصخرة الثابتة؛ أُطروحة التجديد لدى ماير حينما يعتبر أن الفلسفة الديكارتية هي القادرة وحدها على مَدِّنا بهذا الأساس. يتعلّق الأمر، بناء على اعترافه الشخصي، بـ«أُطروحة غير مسبوقة وملتبسة» (PS 106)، وهي أُطروحة لن تجد مناسبة سانحة لإثبات الذات ما لم نحتكم إلى «هذا الرجل المبجّل رينيه ديكارت، وهو النجم الجديد الساطع والمنير الذي ازداد في سماء الفلسفة في عصرنا هذا» (PS 109)، وهو أوَّلُ من أدرك أن «الإدراك الواضح والمتميز يتمتع باليقين نفسه، علاوة على صفة الصِّدق التي تقال عنه» (PS 110). وعلماء اللاهوت الذين يَغُضّون الطَّرْف عن نور العقل هم الذين يعتبرون أنه يحتاج بدوره إلى الاستنارة بنور مصباح ميتافيزيقي.

مارس ماير الفلسفة من منظور ثلاثي «المعيار اليقيني والصحيح بغية تأويل الرسائل المقدّسة، وكذلك من أجل فحص تأويلاتها»، إلى حدّ أن «من يستطيع لعب دور مؤوّل الكلمة الإلهية بكلّ استقامة وسموٍّ، هو من يحمل بصمات الفلسفة ويقبل انعكاس النور الحقيقي والخالص عليه» (PS 116). تفهم الفلسفة

وحدها عمّا يَتَحَدَّثُ النص، أي أنها هي التي تفهم معناه الحقيقي. يستطيع الفيلسوف وحده الفصل في صراع التأويلات المتناحرة فيما بينها، بما أنه لا يتبنّى أحكامًا جاهزة. هو وحده من يتوفّر كذلك على منهجيّة آمنة تقوده إلى إثبات صِحَّةِ دعاواه، أي أنه هو الذي يزوّدنا بتأويلات تسمح بالتحقّق منها. يمَكّننا «نور الفلسفة الديكارتية»، حتى في مجال علم اللاهوت، من «تحاشي تأويلات الرسائل المقدّسة التي لا تستقبل أشعة تلك الفلسفة» (PS 118)!

يطالب مايير المُؤَوِّلَ بعدم الاكتفاء بتأويلات تنبني على الظَّنِّ والتخمينات، على خلاف نظريات أكثر تواضُعًا تهتم بمقاصد التأويل. يعتبر أن «جوهر المسألة لا يتعلّق فقط بمفردات ولا بالظنّ الغالب، بل يتعلّق بيَقِينٍ لا يتزحزح» (PS 124). يتحرّك التصوّر الإصلاحي لوضوح الكتاب المقدّس في الوقت نفسه على مشهدين قد ينفصلان بعضهما عن بعض، من أجل تشكيل زوجين متقابلين: من جِهة أولى، الروح القُدس هو المُؤَوِّلُ المَعْصُومِ الذي يُؤَوِّلُ الكتاب المقدّس وهو مصدره في الوقت ذاته؛ ومن جِهة ثانية، «تَبُثُّ شهادة الكتاب المقدّس من أعماق النفس في التأويل الصحيح داخل ذهن المؤمنين» (PS 206). إذا ما رجحت كفة الجانب الأول، نصل من جديد إلى منظومة متشدّدة جديدة. بالمقابل، إذا ما هَيْمَنَ الجانب الثاني، ننزلق إلى مزاعم مذاهب الإشراق والهذيان والشطحات الفكرية التي ينقاد إليها «الناس الذين تأخذهم العزة بالعقل ويفضّلونه على الكتب المقدّسة ويتباهون أمام الملأ باستهجان الحسّ السليم وكلّ المجالات الإبداعية الحرة، كما يستهجنون معرفة اللغات القديمة» (PS 207). إن الطريقة التي يَبُثُّ مايير من خلالها في هذه المُعضلة الشائكة تُقَرِّبه من عقلانية السوسينيين(*). بَيْد أنه يرى أنه لا يكفي أن يحتكم مؤوّل الكتاب المقدّس إلى العقل. إذ يعتبر أن «العقل السليم» و«الفلسفة» الحق (PS, 231) هما «المعيار المعصوم» (PS 228) أثناء تأويل الكتاب المقدّس.

تُؤَكِّدُ خاتمة الكتاب أن مايير لم يَتَخَيَّلْ يومًا أن علماء اللاهوت المنتسبين إلى مختلف الكنائس المسيحية، والذين يَبُزُّ بعضهم بعضًا في استفحال القدرة على الهذيان، سيَتَقَبَّلون هذا «الوحش المولود قبل الأوان» (PS 235) قبولًا

(*) الذين ينفون إلهية المسيح.

حسنًا، كما تمثّل لديهم في هذا المذهب الهيرمينوطيقي الذي يُعتبر ثورة حقيقية. إن الامتيازات الموضوعية التي كانت تميّز منهجه كانت مبرِّرًا جعله يَتَقَبَّلُ عن طيب خاطر الإساءات الذاتية التي وضعها في الحسبان. لم يَغِبْ عن ذهنه أن الكتاب المقدّس قد يتحوّل شيئًا فشيئًا إلى نصّ مُبتذل حينما تصبح الفلسفة معيار البَتّ في تأويله: «إذا كانت صِحّةُ معاني الكتاب المقدّس التي أسهمت الفلسفة في اكتشافها والعثور عليها واضحة بذاتها قبل هذا البحث، ما معنى الرجوع آنذاك إلى الكتاب المقدّس واستفتائه من أجل البحث فيه عن حقائق والاطّلاع عليها، بينما كانت تلك الحقائق معروفة من قبل، كما لا يستطيع الكتاب المقدّس الذهاب أبعد في تلقيننا إياها ولا في تأييدها؟» (PS 244).

يعتقد مايير أنه قادر على تجاوز هذه الصعوبة بفضل التسليم بجدوى مبدأ عملي قائلًا: «لا يجب على الحقيقة أن تسبق باستمرار تأويل الفلسفة للكتاب المقدّس، كما أن العودة إلى الكتاب المقدّس وإلى استفتائه لا تخلو من فائدة» (PS 246)، مما يسمح بالقول إن فائدة هذا الكتاب أعظم من فائدة الكتب الأخرى. لا يخفى علينا كيف سعى مايير إلى التخلّص بسرعة من المشكلة بكاملها، بعدما تخلّص من طفل الكتاب المقدّس أثناء التخلّص من مياه الحمام الفلسفي؛ بعبارة أخرى، تحوّل الكتاب المقدّس إلى ما يشبه فندقًا إسبانيًا حيث يأكل الفلاسفة ما يجلبونه معهم في نزهاتهم.

المعرفة والطاعة: طريقان متكاملتان على طريق الخلاص - اسبينوزا -.

إن الامتياز الذي يحظى به باروخ اسبينوزا (Baruch Spinoza)، وهو أعظم المدافعين عن «العقل الملتهب»، هو أنه اجتهد في إيجاد حلّ أكثر إقناعًا. تَحْتَمِلُ فلسفة القوة لدى اسبينوزا رهانات مهمّة على طريق المعالجة الفلسفية للمشكلة الدّينيّة[100]، كما بيّن هنري لو (Henri Laux) ذلك مُؤَخّرًا: في بادئ الأمر بحكم الصّلة التي عقدها اسبينوزا بين البحث الفلسفي عن الحقيقة والبحث الدّيني عن الخلاص؛ ثم بعد ذلك بحكم الدور الذي لَعِبَتْهُ المُساجَلات في أُطروحات

(100) Henri LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza. La «potentia» dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

اسبينوزا إبّان الحقبة التي تَشَكَّلت فيها فلسفة الدِّين. «نعلم علم اليقين نتيجة ذلك بوضوح ما هو أساس خلاصنا، أي ما هو أساس سعادتنا أو حريتنا: الحبّ الثّابت والأبدي الذي يحظى به الله أو الحبّ الذي يُعرب عنه الله اتجاه البشر»[101]. لسنا مضطرين إلى انتظار مجيء شلايرماخر حتى نفهم أن مثل هذا القول قد شَدَّ انتباه فيلسوف الدِّين إليه.

إن كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة *Tractatus theologico-politicus*[*] الذي أصدره اسبينوزا سِرًا سنة 1670 أربع سنوات بعد صدور بيان مايير هو الكتاب الذي يحظى الآن بانتباهنا. افتتح اسبينوزا الكتاب بوصف الإنسانية التي أصبحت فريسة الشعورين العظيمين المزلزلين اللذين يهدّدان سلطان الأنا، وهما الشعور بالخوف والأمل. وجدت كل الديانات التي تلجأ إليهما بصورة متناوبة مادة خصبة لتأجيج الهذيان: «يعدّون هذيان الخيال والأحلام، وكل بلاهة صبيانية إجابات إلهية» (اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص110). تستهدف هذه العبارات أشكال «معرفة التكهّن بالغيب»، كما وصفناها أعلاه. لا شكَّ في أنَّ اسبينوزا قد وجد صعوبةً جَمَّةً في الإقرار بوجود إدراك عقلي تقوم عليه الممارسات التي لا تعدو أن تكون في ذهنه مجرَّد شعوذة، لا أقلّ ولا أكثر!

لا تستهدف مفردة «هذيان» الشعوذة بصورة إجمالية، بل تستهدف مختلف أشكال تأويل الكتاب المقدّس القائمة على الهذيان. تُشَكِّل صور الهذيان هذه هاجسًا مخيفًا لا نهاية له بالنسبة للمجتمع، كما أنها تُمَثِّلُ خطرًا أكبر يُهَدِّد العقل. هذا ما يُظْهِرُه المشهد المؤسف الذي يُقَدِّمُه العالم الدِّيني المعاصر، فلا يمكن «التعرف على نوع عقيدة بالشخص، وهل هو مسيحي أو يهودي، أو مسلم turc، أو وثني، إلا من خلال مظهره الخارجي، ومن ملابسه، أو من تردده للعبادة على هذا المكان أو ذاك، أو من قبوله لهذه المعتقدات أو تلك، أو من قسمه بكلام هذا المعلم الروحي أو ذاك» نفسه، ص113) تَخَوَّف اسبينوزا وقتًا طويلًا قبل مجيء رابابور (Rapaport) من طريقة توظيف الدِّين التي تختزل كلّ شيء إلى «ملصقات ثقافية»! وقد كانت الفكرة التي تستوجب احتقار العقل قصد بلوغ النور الإلهي الذي جاء به الوحي هي الفكرة

(101) *Ethique* V, proposition 36, scolie.

(*) ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2005، [المترجم]

التي أثارت مخاوفه أكثر من أيّ فكرة أخرى؛ وقد عزم، قصد تدارك الخطر، «على بفحص جديد للكتاب المقدّس بلا ادّعاء وبحرية ذهنية كاملة، دون تقرير أيّ شيء من تعاليمه ودون التسليم بأن فقرات ما تعتبر جزءًا لا يتجزأ من عقيدته، ما لم يتحدّث الكتاب عن ذلك دون التباس» الرسالة، 114.

ناقش اسبينوزا في الفصل السابع المنهج السليم المعتمد في تأويل الكتاب المقدّس. لكن ما شغل ذهنه بوجه خاص هو ضبط الطريقين المتكاملتين إلى الخلاص ضبطًا سليمًا: ضبط الطريق الفلسفي والطريق الدّيني. إن إحدى الشّواهد الصّريحة التي لا مزيد عليها على ذلك موجودة في الفصل الخامس عشر، في إطار مناقشة سلطة الكتاب المقدّس. تعامل اسبينوزا في هذا الفصل بالطريقة نفسها اتجاه موقفين مختلفين: اتجاه الموقف الساعي إلى تكييف الكتاب المقدّس مع العقل، كما فعل ابن ميمون، واتجاه الموقف الداعي إلى إلزام العقل بالخضوع لسلطة الكتاب المقدّس دون شروط، كما فعل يهودا البكر (Jéhuda Alpakar). يعتبر أنهما طريقتان متكاملتان في الهذيان: نجد تارة من يهذي «بالعقل»، وتارة أخرى، من يهذي «بدون العقل»(*). لكن اللّاعقل أكثر خطورة من العقلانية المتطرّفة. واجه اسبينوزا اللاعقل، مُعْرِبًا أثناء ذلك عن اندهاشه «عندما أجِدُ أحدًا يريد إخضاعَ العقل، هذه الهِبَة العليا، وهذا النور الإلهي، لِحَرْفٍ مائِتٍ استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحدًا يعتقد أنه لا يرتكب جُرمًا حين يَحُطُّ من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحقٍّ على كلام الله، ويتّهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين أنه يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنمًا معبودًا، ومن ثم يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة» (اسبينوزا، نفسه، 357).

لن نتحرّر أبدًا من إشكالية اتهامات الطعن في المقدّسات ولا من إشكالية الصراع من أجل الاعتراف بذلك، سواء أجعلنا العقل في خدمة علم اللاهوت أو قمنا بالخطوة المعاكسة. هذا هو الفخ الذي سعى اسبينوزا إلى تَجَنُّبِه، مُتَسائلًا

(*) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص355. [المترجم]

«هل يلزم للدفاع عن الدِّين وللإيمان أن يبذل الناس جهدهم من أجل الجهل بكلّ شيء، وأن يغلّوا عقولهم نهائيًا؟» (الرسالة، 357-358). تشهد هذه العبارة وحدها على أن اسبينوزا يظلّ محاورًا لا غنى عنه أثناء النَّبش عن صِلات الوصل الموجودة بين العوسج الملتهب وأنوار العقل.

اعتبر اسبينوزا أن التمييز بين طريقين إلى الخلاص هو الطريقة الوحيدة الهادفة إلى تحديد صلة الوصل بين الدِّين والعقل بصورة سليمة. «إذ لا يستطيع النُّور الطبيعي أن يُبَيِّن لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص، بل إنَّ الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأن ذلك يتمّ بفضل إلهي خاص يَنِدُّ عن فهم العقل، ومن ذلك يتَّضح أن الكتاب يقدّم عزاءً كبيرًا للناس؛ إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل. وعلى ذلك فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملَّكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من النّاس» (الرسالة، 365).

لا يميل اسبينوزا كثيرًا إلى قراءة الكتاب المقدّس بوصفه تمهيدًا للفلسفة الدّيكارتية، مقارنةً بمايير. ولسنا متأكّدين كذلك أبدًا من أنّه لا يعتبر تلك القراءة إلّا تمهيدًا لفلسفته الخاصّة به! لم يعتبر الكتابة مفيدة فحَسْب، بل اعتبرها على نحوٍ ما ضرورية. ولكنه يتصوّر، مثل مايير، أن مشكلة المعايير التي تسمح بوجود تأويل صارم للكتاب المقدّس لا تترك الفيلسوف محايدًا، على الأقل بحكم رهاناتها الأخلاقية والسياسية الهائلة.

«يعترف جميع الناس بأن الكتاب المقدّس كلام الله، وأنه يُعَلِّمُ النّاسَ السّعادة الروحية الحقّة أو طريق الخلاص. غير أن سلوك الناس يكشف عما يغاير ذلك تمامًا لأن العامّة لا يحرصون أبدًا على أن يعيشوا وَفقًا لتعاليم الكتاب المقدّس، ونرى جميع الناس تقريبًا وقد استبدلوا بكلام الله بِدَعَهم الخاصّة، ويبذلون قصارى جهودهم باسم الدِّين من أجل أن يُرغِمُوا الآخرين على التفكير مثلهم» (الرسالة، 233). لم يكن بِمُكْنَةِ اسبينوزا أن يظلّ الفيلسوف نفسه لو أنه اكتفى بالتّأسّي على جنون المؤوّلين، بعدما ضُبِطُوا مُتَلَبِّسين بتهمة هَذَيان التأويل، أو اكتفى بالنظر بشماتة إلى التناقضات اللاهوتية التي تنفجر في واضحة النهار؛ هنا يضع اسبينوزا على عاتقه مُهِمّة فهم ما يحدث.

يُبرز لنا التصميم العام للكتاب حجم المشكلات التي أراد الانكباب عليها. يستهل الكتاب بستة فصول «لاهوتية» تحترم الترتيب التقليدي في اللاهوت اليهودي، وهو ترتيب ينقسم إلى قسمين كبيرين: رسالة في الوحدة الإلهية ورسالة في العدل الإلهي، وهي تنقسم بدورها إلى النبوة والتشريع والعناية (مشكلة المعجزة). أضيفت الفصول 8-11، التي تتضمّن ملاحظات المحقِّق الشارحة - النقدية إلى تلك الفصول المهتمّة أكثر بعلم العقيدة.

تُوسّع الفصول 12-15 أفق البحث من جديد، من خلال الانكباب عامة على مسألة منزلة الكتاب المقدّس بحدّ ذاته، وعلى المسألة الشّائكة التالية بوجه خاص: بأيّ معنى لا يزال الكتاب المقدّس يستحق معه حمل لقب المقدّس؟ أصبح المجال مفتوحًا آنذاك أمام تحديد جديد لصِلات الوصل بين الفلسفة والدِّين (الفصلان 14-15) ومن أجل الدفاع عن السلم المدني، واضعًا حدًّا بذلك للنزاع الطائفي ومن أجل الدفاع عن حرية الفكر (الفصول 16-20).

إن هيرمينوطيقا اسبينوزا مبثوثة في سائر كتبه التي تخطّ مسارًا فريدًا يتمتع بانسجام باطني باهر. أصبحت الهيرمينوطيقا موضوعاتية في الفصل السابع من الكتاب الذي تفرغ بشكل صريح لمشكلة تأويل الكتاب المقدّس. يعلن اسبينوزا في هذا الفصل عن مبدئه الأساس في الهيرمينوطيقا والذي يفيد أن «منهج تأويل الكتاب المقدّس لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتّبِعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه» (الرسالة، 334). في البداية، كلّ من يحرص على فهم الطبيعة مطالب باتخاذ موقف الملاحظ. يطالب اسبينوزا مؤوّل الكتاب المقدّس باتخاذ الموقف الموضوعي والمحايد نفسه. «وإذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتأويل الكتاب هي ألّا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يُثبِتُ البحث التاريخي بوضوح أنه قال بها ثم نستنتج فكر من قاموا بتدوين الكتاب المقدّس منها، على غرار المعطيات والمبادئ اليقينية» (الرسالة، 236).

أظهرت القراءات التقليدية، يهودية كانت أو مسيحية، عجزها الكامل عن الابتداء باتّخاذ موقف الملاحظ اتجاه الكتاب المقدّس، وعن فحص متن النّص المقدّس بالطريقة نفسها التي نفحص بها الأجسام داخل الطبيعة. يقول اسبينوزا عن علم التفسير الذي يمارسه الحاخامات إنه «مُجَرَّد هذيان» (*Rabbini plane*

delirant)، وهو حكم قاسٍ يصدق بالمثل على عدد كبير من القراءات التقليدية الأخرى للكتاب المقدّس.

كذلك، لا يجب علينا أن نُسِيءَ فهم دلالة المبدأ الذي يُقرِّرُه على امتداد كتاب الرسالة: «لذلك يجب أن نَسْتَمِدَّ معرفتنا بهذه الأشياء جميعها، أي بمحتوى الكتاب كله تقريبًا، من الكتاب نفسه، مثلما نستمدّ معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها» (الرسالة، 235)؛ «وإذن فيجب أن تكون معرفتنا بالكتاب مستمدة كلها من الكتاب وحده» (الرسالة، 236)، وما إلى ذلك. بالرَّغْم من أن هذه التصريحات تُعتبر صدى لمبدأ النص والنص وحده لدى لوثر، فإنها تحمل دلالة جديدة في ذهن اسبينوزا، وهي دلالة تتعالى على المنازعات الطائفية. وهذا ما يُبرزه التصريح الذي اختتم به الفصل السابع. منهج التأويل الذي يدعو إليه اسبينوزا، هو المنهج المثمر الوحيد والمنهج الذي يوافق كرامة الكائن العاقل الذي يطالب بحق أسمى لا يقبل التنازل عنه، وهو «الحق في الحكم على الدِّين بكلّ حرية، مِمّا يستلزم الحق في تفسيره وتأويله بصورة ذاتية». ما يصدق على الدِّين بوجه عام، يصدق على الحق في قراءة الكتاب المقدّس وتأويله: «ذلك لأنه لمّا كانت السلطة العليا في تفسير الكتاب ترجع إلى كلّ فرد، فلا ينبغي أن تكون هناك أية قاعدة أُخرى للتفسير سوى النور الطبيعي المشترك بين جميع الناس، فلا يوجد نور يفوق الطبيعة ولا توجد سلطة خارجيّة» (الرسالة، 255).

من المهمّ بالمثل توضيح الأمور فيما يخصّ طبيعة هذا النور. هنا بالضبط تطفو على السطح القاعدة الهيرمينوطيقية الأساسية التي يضع اسبينوزا تأويل الكتاب المقدّس على مِحكّها: «أن لا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يُثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها» (نفسه، 236). يشمل الاستقصاء التاريخي الذي يدعونا إليه ثلاثة أشياء:

1. تاريخ لغة بني إسرائيل، وكذلك دراسة الإسرائيليات الموجودة في العهد الجديد. يعتبر اسبينوزا أن هذا المنهج هو المنهج اليقيني الوحيد، وهو المنهج الذي لا زلنا قادرين على ممارسته بين الناس العقلاء، إذا لم نشأ تعميق «صراع التأويلات». يترك هذا المنهج وراء ظهره الخصوصيات الطائفية والأحكام

المسبقة للتقليد، وتستند إلى «التقليد» الوحيد الذي هو بمنأى عن التزييف، تراث اللغة ذاتها!

2. إعادة صياغة - على النَّحْوِ الهندسي؟ للأقوال الأساسية في كلّ سِفر من أسفار الكتاب المقدّس، وهي أقوال يجري تصنيفها وَفْق معايير موضوعية. والهدف من هذه الْهَيْكَلة الجديدة للنَّص هو عَزْلُ الأقوال المبهمة والغامضة والمتناقضة. يعتبر اسبينوزا، على خلاف مايير، أن مهمة المؤوّل هي تحديد معنى الأقوال الكتابيَّة وليست مناقشة صدقها. ولن يصبح بالإمكان التساؤل عن مدى صِحّة نَصّ (أي التّساؤل عن إمكان الإيمان بما يقول) إلّا إذا ما تَمَّ ضبط المعنى بطريقة موضوعية قدر الإمكان. المعنى معطى لغوي موضوعي نستطيع تحصيل الإجماع حوله بكلّ سهولة، أما الحقيقة [أو الصّحّة]، فهي تفترض إدراج مستوى نقدي إضافي، ضمن عقلنا نحن.

3. في الأخير، يُؤكِّد اسبينوزا على الحاجة إلى تاريخ موضوعي لتدوين أسفار الكتاب المقدّس، وظروف التأليف وسِيَر الكَتَبَة وأهواءهم. ما يصدق في المنبع على نشأة النَّص، يصدق في المصبّ على تاريخ تلقّيه: ««كيف جُمع أولًا، وما الأيدي التي تناولته، وكم نسخة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيرًا كيف جُمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة؟» (الرسالة، 238).

هل يعتبر إضفاء نكهة «طبيعية» من لدن اسبينوزا على قواعد هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس بمثابة تعبيد الطريق لظهور كتاب هيوم (Hume) التاريخ الطبيعي للدِّين؟ نضطر إلى طرح هذا التساؤل عندما نقرأ الطريقة التي يطبّق بها اسبينوزا منهجه على مختلف أسفار العهد القديم. لا يُخفي اسبينوزا ذاته عن قرائه أنه إذا ما تَبَيَّنَ أنَّ منهجه في التأويل «الذي لا يطالب بنور آخر غير النور الطبيعي»، «غير كافٍ لتحصيل اليقين بخصوص كلّ ما نصادفه داخل الكتاب المقدّس»، فهو يسمح بالمقابل «بتحصيل اليقين في فهم فكر الكتاب المقدّس فيما يخصّ الأشياء الضّرورية للخلاص والنعمة الأُخروية» (نفسه، 249).

لا تتجسّد الصعوبة الأكثر خطورة في أن القراءة النقدية للنّص تبرز للعيان

التناقضات التي لا سبيل إلى تجاوزها إلّا بمراعاة ظروف التأليف ومراعاة تَعدُّد طبقات التأليف، بل وأخذ الأخطاء التي يرتكبها الناسخون بعين الاعتبار. الصعوبة أكثر جذرية: عندما نفحص النّص في الضوء البارد والعيادي للعقل، هل يستمر النّص في «مخاطبتنا»، بمعنى آخر، ألا يجب على «النور الطبيعي» أن يستبعد من حيث المبدأ فكرة النّص المقدّس بحدّ ذاتها، ناهيك عن فكرة «كلام الله» بوصفها أساس كلّ شعوذة؟ يبرز الفصل 12 أن اسبينوزا أراد مواجهة هذه الصعوبة دون تردّد.

إن النقد الذي يوجّهه اسبينوزا لفكرة خرق العادة لا يستتبع بالضرورة أن الكتاب المقدّس لا يعدو أن يكون نصًا من بين النصوص الأخرى، كما تؤكد جاكلين لاغري (Jacqueline Lagrée) ذلك. إذا ما كانت فكرة «نص مقدّس في ذاته» فكرة فارغة، ما دامت تلزمنا بتعظيم «الورق والحبر الأسود، بدلًا من كلام الله» (الرسالة، 328)، لا يعني ذلك أبدًا أن فكرة «المقدّس» ذاتها فارغة من أيّ معنى. يعتبر اسبينوزا أن «كلّ ما يؤدي لى التقوى والدِّين» يستحق حمل صفة القداسة والألوهية، وسيظلّ الأمر كذلك «إذا استمر الناس في استخدامه على نحوٍ ديني» (نفسه، 329). لا يوجد مقدّس في ذاته؛ لا يوجد إلّا مقدّس وظيفي. وهذا ما يصدق على الكتاب المقدّس الذي يستحق حمل صفة القداسة، بصرف النظر عن تقديس fétichisme للنّص، وهو تأليه لا يعدو أن يكون صورة مُتَسَتِّرَةً للوثنية، في ذهن اسبينوزا. يعتبر أن «الكتاب المقدّس لم يحمل لقب كلام الله بصورة ذاتية إلّا بالنظر إلى القانون الإلهي الكوني» (نفسه، 332). حتى ولو كان الكتاب المقدّس قد كتب بكلمات أو بلغة أخرى، لَاحْتَفَظَ بطابعه «الإلهي» أو المقدّس الذي يتلخّص فيما يلي: «محبّة الله أكثر من أيّ شيء آخر ومحبّة الجار كما يُحِبُّ الإنسان نفسه». يضيف اسبينوزا قائلًا: هذا «لا يمكن ن يكون محرّفًا أو كتب قلم متسرّع أو مهتم بالأخطاء، ولو كان الكتاب قد أعطى تعاليم مختلفة، لاختلفت تعاليمه أيضًا في جميع الموضوعات الأخرى، لأن هذه الوصية أساس الدين كله، بحيث إن محوها يؤدي إلى هدم البناء كله في الله، وبالتالي فإن كتابًا لا يدعو إلى ذلك، لن يصبح كتابًا مقدسًا، بل يكون كتابًا مقدسًا، بل يكون كتابًا مختلفًا كل الاختلاف» (نفسه، 333). نستطيع أن نستنتج مع جاكلين لاغري (Jacqueline Lagrée) أن الكتاب المقدّس يستدعي مِنّا أن نقرأه، ليس بوصفه نصًا مقدّسًا في ذاته، بل

بالنسبة إلى الحاجة التي يستشعرها الناس المهووسون بإيجاد طريق إلى الخلاص لا يكتفي بطريق العقلانية فحَسْب، مما يحملنا على القول إن الكتاب سيظلّ مرتبطًا بهذه النسبة بحاجاتنا ردحًا طويلًا من الزمن[102].

أسئلة.

1. قد لا يجد المرء أدنى صعوبة في الاستخفاف بالحصاد الهزيل الذي كسبه الادّعاءُ العقلاني في سعيه إلى تأويل الكتاب المقدّس اعتمادًا على العقل فحَسْب، بعدما اقترح أنه كان بالإمكان تلافي الطُّرُق المسدودة التي أدّى إليها التفسير العقلاني للكتاب المقدّس أو مفهوم الدِّين الطبيعي. يحتفظ كتاب الرسالة بقيمة لا نظير لها، بالنظر إلى الطريقة الجذرية التي أثار من خلالها قضيةً منزلة النّص المقدّس بحدّ ذاته، كما أثار من خلالها مشكلة تأويله داخل المجتمع الليبرالي الحديث، بالرّغم من أن التفسير الكتابيّ النقديّ الذي أنجزه ريشار سيمون (Richard Simon) كان أفضل بكثير من العمل الذي كان اسبينوزا قد أنجزه فيما يتعلّق بتفسير الكتاب المقدّس. هنا أيضًا لم تخطئ فراسة ديلتاي ضالّتها بخصوص التأثير المستمر الذي خلّفه كتاب اسبينوزا. ليس من نافلة القول أن نُذكّر بقول ديلتاي وتأملاته: «الجَهَلة وحدهم هم من يتهكّمون من الوَقْع الذي خلّفته في ذهن إنسان اليوم مفردات من قبيل 'الدِّين الطبيعي' و'فلسفة الأنوار' و'التسامح' و'الإنسانية'. يفصح قول ديلتاي عن صرخةِ ارتياح العالم الذي كان يُعاني من ضغْطِ الدِّين عليه»[103].

لا مندوحة لنا عن الاعتراف بأن المؤمنين أصبحوا ملزمين، منذ ظهور كتاب الرسالة، بقراءة نصّهم المُؤسِّس في الوقت نفسه بعيون العقل والإيمان. تَطلّب ذلك إلقاء نظرة نقدية مُتبصِّرة تُميِّز بين «ما يمكن فهمه وتبنّيه بوصفه كلام الله وما يجب اعتباره كلام البشر»[104]. هل هذا التَّبَصُّرُ ممكن؟ أم يتعلّق الأمر

(102) Jacqueline LAGRÉE, et P.-F. MOREAU, «La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza», dans Jean-Robert ARMOGATHE (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p.97-115.

(103) Wilhelm DILTHEY, GS II, 95; CM 105.

(104) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.379.

بمحاولة ملتبسة من أجل الجمع بين الماء والنار؟ أقرَّ اسبينوزا في الرسالة 21 إلى بلاينبيرغ (G. Blyenbergh) بأن الكتاب المقدّس الموجَّه إلى الأُمَّةِ كتاب غير مستغلق على الفهم على نحوٍ مضاعف: توجد ظروف طارئة تحول دون فهمه وهي الظروف التي كانت تحيط بتأليفه؛ ويوجد عامل جوهري مانع يرتبط بالمضامين التي يُظهرها. وهذا بالضبط هو ما يُنْزِل الكتاب المقدّس منزلته الاستثنائية، ذلك أن اسبينوزا اعتبر أن «الكتب القديمة» لا تحتمل وجود حقيقة نتوصَّل إليها بغير ذلك الطريق.

2. «هل أعدتم قراءة باروخ؟»: كَتَبَ ليفيناس تقديمًا إلى كتاب سيلفان زاك (Sylvain Zac) سنة 1966 تحت عنوان: **اسبينوزا وتأويل الكتاب المقدّس**[105]. لا يتعلَّق الأمر أبدًا بسؤال شكلي خالص، لا في نظر ليفيناس ولا من زاوية محاولتي الشَّخصية الهادفة إلى صياغة نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. على العكس من ذلك، يفيد ذلك السؤال أن كتاب الرسالة مَعْبَرٌ إجباري، كما يختزن في الوقت نفسه روحًا نقدية عالية في ذهن فيلسوف الدِّين عامة. ولا أدلَّ على ذلك من المقارنة بين المواقف التي اتخذها كلٌّ من هيرمان كوهين (Hermann Cohen) وليو شتراوس (Leo Strauss) وليفيناس (Levinas) في «حالة اسبينوزا».

نشر كوهين سنة 1915 مقالته الشهيرة بـ المجلة السنوية حول التاريخ اليهودي *Jahrbuch für jüdische Geschichte*، حينما كان يضع أركان مذهبه الفلسفي في الدِّين: «الدولة والدِّين واليهودية والمسيحية لدى اسبينوزا» (TS 79-159)، وقد انكبَّ في هذه المقالة على عملية «تفكيك» كاملة لكتاب الرِّسالة. لم يعتبر فقط أن كتاب الرسالة كتاب منحاز هَبَّ لِنُصْرَةِ سياسة الوزير الأعظم الهولندي يان دو فيت (Jan de Witt) في مواجهة الكنائس، بل رأى فيه، فَضْلًا عن ذلك، امتدادًا مباشرًا للاحتجاج الذي احتج اسبينوزا من خلاله على طرده *Herem* من بَيْعَة أمستردام. إذا كان الفصلان الختاميان من كتاب الرسالة قد تحوَّلا حَسَب كوهين إلى «نصٍّ مُؤَسِّس لمذهب الليبرالية السياسية والدِّينيَّة» (TS 82)، فإن جوهر النَّقد الذي وجَّهه اسبينوزا إلى الكتاب المقدّس قد أفضى

(105) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p.158-169.

إلى «التّخلّي عن التّصوُّر اليهودي للدِّين» (TS 83). لا يحق لنا وضع مهمّة نقد الكتاب المقدّس على كاهل اسبينوزا المُرتدّ عن الدِّين، كما يظهر من تعريفه لمفهوم الدِّين ويظهر من فهمه للأنبياء.

كان مشروع اسبينوزا كارثة حقيقية، سواء في مبادئه أو عواقبه، عندما نفحصه في ضوء مبادئ فلسفة الدِّين لدى كوهين. يُعتبر المشروع كارثة في مبادئه، ما دام أنه بنظر اسبينوزا، «يسعى الكتاب المقدّس إلى الإنسان إلى عبد طيِّع، بدل تحويله إلى إنسان عَالِم» (الرسالة، 343)، قد اقترح علينا «تصورًا عن الدِّين لا ينبني على تصوّر» (TS 85). «أن مجرّد الحصول على أمر لا يكفي لاكتساب الحكمة (أو الحياة أو الوجود)؟» (نفسه، 341).

عندما أكّد اسبينوزا رَدَّ كوهين عليه قائلاً: «ماذا يعني الإيمان هنا وماذا تعني الديانات عندما نجتث الصِّلة التي تجمعهما بمعرفة الله والعقل؟» (TS 86).

«إن العهدين، القديم والجديد، لا يعطيان إلا درسًا في الطاعة» (نفسه، 346)، لن تكتفي الفلسفة باحتكار الحقيقة، بل قد نذهب بعيدًا ونقول إن أنصاف الحقيقة ذاتها قد تحتمل دلالة دينية، شريطة أن تَحُثَّ على العدل والمحبّةِ: «إن الإيمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهمّ ذلك أن لا يكون الأكبر من هذه العقائد محتويًا على ذرة واحدة من الحقيقة» (نفسه، 349). هذا هو جنس «النفاق» الذي لا يحتمل بحَسَب كوهين، ليس فقط لأنه يتعارض مع تصوّره الشخصي عن المعرفة الدِّينيَّة، بل كذلك لأنه لا ينفصل عن تصوّر الألوهة من موقع وحدة الوجود، وهو ما يمثّل خطرًا قاتلًا محدقًا بالتَّوْحِيد الخالص لله.

3. لا تَقِلُّ العواقب الأخلاقية والسياسية الكارثية التي خلّفَها كتاب الرسالة وراءه عن مخلّفات مشروع اسبينوزا. يعتبر كوهين أن نخبوية اسبينوزا، الذي استمرّ في التأكيد على أن طريق العقل شاقة، وعلى أن نفرًا قليلًا من النّاس يقدر وحده على السَّيْرِ فيها، قد حملته على حصر ممارسة الفلسفة في نِطاق «طائفة المختصّين» (TS 97)، وهو ما يستبعد على ما يبدو تمكّن مذهب أخلاقي، مثل مذهب اسبينوزا، من تطبيقه على السياسة.

4. لكن صِلة اسبينوزا بالمسيحية وبصورة المسيح هي التي تُجَسِّدُ حَسَب كوهين العمى الذي أُصيب به تجاه المفارقة المُؤسِّسة للديانة اليهودية، التي «ستحوّل بموجبها الخصوصيَّة السياسيَّة القوميَّة بصورة مباشرة وضروريَّة إلى كونيَّة الإنسانية» (TS 116). اخْتَتَم كوهين كلامه بحكم قاسٍ: «يُعْتَبرُ اسبينوزا أوّل فيلسوف استدعت منه الأقدار محاكمة الدّيانة التي ورثها عن أهله والقيام بإدانتها، في غياب أيّ اهتمام له بها» (TS 145). أصبح اسبينوزا أكبر خائن للقضيَّة اليهوديَّة، بعدما أراد تخليصنا «من التّوحيد غير المحتمل الذي جعل اليهودية تسعى باستمرار إلى التّميُّزِ عن التَّصوُّرات الأكثر مثالية للمسيحية، هذه اليهودية التي تعتبر أن مهمَّتها التّاريخية المنوطة بها اليوم، كما كان عليه الأمر بالأمس، هي وجوب التَّمَيّز عن المسيحية» (TS 147). ندَّدَ كوهين باسبينوزا مستعملًا عبارات تَفُورُ بلهجة الاستنكار: «أمّا اسبينوزا من جِهته، فهو لا يكتفي بتحويل شعبه إلى شعب صاغر، مستعملًا لذلك لهجة قاسِيةً تخلو من التّعاطف، بل عمل فضلًا عن ذلك على التّمثيل بالإله الواحد، بعدما أجبرته مِلَّةُ العقل، التي كان يَدِينُ بها هو وأبوه، على الفرار خارج البرتغال ومحاكم التفتيش!» (TS 146). ولم يرتفع أيّ صوت ضد هذه الخيانة الإنسانية التي لا يمكن فهمها!».

5. اعترض ليو شتراوس على هذه الاتهامات في دراسته عن علم الكتاب المقدّس لدى اسبينوزا وإرهاصاته (TS 51-77) من خلال طرح السّؤال المعاكس: ماذا قدَّمه النقد الكتابيّ الذي قام به اسبينوزا إلى الدِّراسات اليهودية الحديثة؟ سنجد صدًى هذا السّؤال في النّصوص المهمّة التي خَصَّصها شتراوس لاحقًا للنَّقد الذي وجَّهه اسبينوزا إلى الدِّين بوجه عام، وخَصَّصَها بوجه خاص لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة. أقتطع ملاحظة بسيطة من هذه الدِّراسات الدَّسمة، والتي تستحقُّ مناقشة مستفيضة بكّل تأكيد، وهي عبارة تحتمل رهانات هائلة بخصوص القضيَّة الأخيرة من بين القضايا الأربع الأساسية التي فَحَصْتُها في هذا الفصل. يتساءل شتراوس «كانت أفضل طريقة لتجاوز كلّ ما هو عتيق، أي للتَّخلّص من كلّ ما هو خاطئ أو فاسد، هي تلميع صورته بنزاهة وأمانة، وفي تأويله بطريقة جديدة، أم هي الحَطُّ من شأن ما سبق تبجيله، دونما رحمةٍ ولا شفقةٍ. يظلُّ الحكم الذي نصدره في النّهاية على اسبينوزا وعلى كوهين مشروطًا بالجواب عن السّؤال التّالي: هل التأويل السليم هو التّأويل 'الذي يُخلع عليه سِمة مثالية'، أي

هو التأويل الذي يؤوّل التعاليم في ضوء وجودها بالقوة، دون الاكتراث بمعرفة ما إذا كان الكاتب على علم بهذا الإمكان أم لا، أو إذا كان التأويل السّليم هو التأويل التّاريخي الصِّرف الذي لا يحتفظ من الكاتب إلّا بما أراد قوله؟» (TS 301).

6. نكتشف لدى ليفيناس، في مقالته عن «حالة اسبيتوزا»[106] التي نشرها سنة 1955، وهي رَدُّ فِعْلٍ على دعوة بن غوريون إلى رفع الجرْم [اليهودي] عن اسبينوزا، وهي نَبْرَة أخرى تختلف عن نبرة كوهين. لكن الاقتناع العميق ظلّ نفسه: «لا أمل في إنكار خيانة اسبينوزا» (المرجع نفسه، 155). لا يؤاخذه ليفيناس على مشروع نقد النّصوص الكتابيّة (نصوص الكتاب المقدّس)، وهو نقد «لا يضرّ إلّا إيمانًا متذبذبًا» ولا تحتاج حقيقته الأبديّة إلى «ضمانة خارجيّة تضمن وحيًا مأساويًا ولعبة مسرحيّة» (المرجع نفسه، 154)، ولكنه يؤاخذه على جَعْلِ الاعتراف بالأناجيل «مرحلة لا مندوحة عنها على طريق الحقيقة» (المرجع نفسه، 155). سيرًا على هَدْيِ كوهين وروزنتسفايغ، رفض ليفيناس بدوره الاعتراف بتبنّي طفل غير مَرْغُوب فيه، وهو طفل المسيحية كما تمثّلت في عيون اليهودية. قام بذلك باسم اقتناع حملنا إلى داخل مجال قوى فلسفة الدّين: «إن إسرائيل لا يمكن تحديده بالتقابل مع المسيحية، على النحو نفسه الذي لا يعرف فيه نفسه من خلال مخالفة البوذية أو مخالفة الإسلام والبراهمانية. على العكس من ذلك، ينبني على رغبة الوئام مع سائر البشر الذين يتبنّون مكارم الأخلاق. يصبو إلى هذا الوئام مع المسيحيين والمسلمين، وهم جيراننا ورفاقنا في الحضارة. لكن القاعدة التي تنبني عليها هذه الحضارة هي قاعدة العقل الذي أهداه فلاسفة الإغريق إلى العالم» (المرجع نفسه، 156-157).

7. أضاف ليفيناس قوله، بعد انصرام عشر سنوات على ذلك: «إن فكرة أن الكتاب المقدّس يحتوي على كلام الله، دون أن يكون كلام الله نفسه، لا تعدو في ذهن الوعي الدّيني الحديث أن تكون تصوّرًا صبيانيًا عن الوحي، دون أن نحطّ من شأن النّص الذي لا زال يزوّد اليهودي بموارد خفية لم يكن اسبينوزا يحلم بها، ابتغاء الوصول إلى كلام الله» (المرجع نفسه، 165). ما هي هذه الموارد الأخرى التي لم يستطع الإقرار بها، أو التي استبعدها عن قصد؟ يستطيع العارفون

(106) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p.152-157.

بنصوص ليفيناس التكهّن بالجواب: «ربما كان التلمود أفضل كتاب يُؤسّس فكرة الرّوح الواحد الموجود خلال النّاس الذين يتحاورون فيما بينهم، كما يُؤسّس فكرة الأطروحات المتعارضة التي تُفصح عن كلام إله حيّ» (المرجع نفسه، 166).

تواجهنا الدّعوة إلى «قراءة باروخ من جديد» في ضوء التلمود باختيار آخر يختلف عن خَيار «المنتسبين المزيّفين إلى مذهب اسبينوزا والذين يعتبرون أن التقابل بين المؤمن وغير المؤمن ليس أكثر تعقيدًا من التّقابل بين الصيدلي وغير الصيدلي». «يقول ليفيناس في عبارة أرتضيها لنفسي في ختام هذه التأمّلات، وهي عبارة تُمَيِّزُ بين من يعتبر الكتب المقدّسة - بصرف النّظر عن الحكم على طابعها المعجز أو على سذاجتها - كتبًا توجد ضمن كتب أخرى، ومن يعتبرها قالبًا جوهريًا يتجسّد فيه الرُّوح ولا يرقى إليه إدراك ولا فلسفة ولا أدب، كما لا يرقى إليه فنّ ولا علم ولا تاريخ، بالرَّغْم من بصمات تَحَوُّلِ الزّمان التي تحملها تلك الكتب، ودون تعارض مع الحرية السياسية والعلمية» (المرجع نفسه، 167).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- MEYER, Louis, *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, Intertextes Éditeur, 1988 (abrégé: PS).
- SPINOZA, Baruch, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999 (abrégé: TTP).

-اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

لائحة المراجع.

- ARMOGATHE, J.-R., *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.
- BILLECOCQ, A. *Spinoza et les spectres*, Paris, PUF, 1987.
- BLOCH, O. (éd), *Spinoza au XXe Siècle*, Paris, PUF, 1993.
- BRETON, St., *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977, p.29-48.
- GRÜNDER, K., et SCHMIDT-BIGGEMAN, W., (éd.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Schneider, 1984.
- KOLAKOWSKI, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe Siècle*, Paris, Gallimard, 1969.
- LACROIX, J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970.
- LAGRÉE, J., *Le salut du laïc*, Paris, Vrin, 1989.

—, *La Raison ardente*, Paris, Vrin, 1991.

- LAGRÉE, J. *et al.*, *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, coll. «Textes et documents», 4, 1992.

- LAPLANCHE., F., *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1986.

- LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza. La «potentia» dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

- LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de poche, 3e éd. 1996.

- LEVY, Z., *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects in Spinoza's Philosophy*, Berne, Peter Lang, 1989.

- MALET, A., *Le «Traité théologico-politique» de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

- MATHERON, A., *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

- MOREAU, P.-F., Spinoza, l'expérience et l'éternité, Paris, PUF, 1994.

- REVENTLOW, H., *Bibelkritik und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

- SCHOLDER, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, Munich, Kaiser, 1966.

- STRAUSS, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch- Politischem Traktat*, Darmstadt, WBG., 2e éd. 1981.

—, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, Ed. du Cerf, 1991, (abrégé: TS).

- WALTHER, M., *Metaphysik als Anti- Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, Meiner, 1971.

- YOVEL, Yirmyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

- ZAC, Sylvain, *Spinoza. L'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965.

«المتن المقدّس» «Pathologia sacra»: الرهانات الفلسفية في هيرمينوطيقا التَّقَوِيَّة.

لِنُلْقِ نظرة موجزةً، قبل الختام، على الهيرمينوطيقا الكتابيَّة والهيرمينوطيقا العامة خلال عصر الأنوار، وهو العصر الذي يُعْتَبَرُ من زوايا متعدِّدة بمثابة العصر الذَّهبي الذي عرفته الهيرمينوطيقا. عندما بحثتُ عن معطيات بيبليوغرافية، اهتديتُ إلى الكتب التّالية، كما فعلتُ ذلك بخصوص القرن السابع عشر. نشر كرستيان فولف (Christian Wolff) عام 1713 (1679-1754)، وهو الوجه البارز في عقلانية ما قبل المرحلة النقدية، كتابًا عن الأفكار العقلانية حول قوى العقل البشري *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*، ثم أتْبَعَهُ سنة 1728 بكتاب عن الفلسفة العقلانية أو المنطقية *Philosophia rationalis sive logica*، وهو كتاب يَتَضَمَّنُ كذلك ملحقًا خَصَّصَهُ لفن التأويل *ars interpretationis*. وفي عام 1723 نشر المنتمي إلى المذهب التقويّ piétiste فرانكه (August Hermann Francke) (1663-1727) كتابًا عن

هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس تحت عنوان: قراءات هيرمينوطيقية *Praelectiones hermeneuticae*، ثم أتبعه تلميذه رامباخ (Johann Jacob Rambach) (1693-1735) عام 1738 بكتاب عن مؤسسات الهيرمينوطيقا المقدّسة. والشّخصية الثالثة الأساسيّة في هذا الثلاثي الخاص بالهيرمينوطيقا الكتابيّة خلال النّصف الأول من القرن هي شخصيّة باومغارتن (Siegmund Jacob Baumgarten) (1714-1762) الذي نشر سنة 1742 كتابًا عن الهيرمينوطيقا الكتابيّة لفائدة طَلَبته[107]. تَحَوّلَت قلعة هيرمينوطيقا التقويّة التي كانت متمثّلة في جامعة هاله في حدود تلك الفترة إلى مَعْبَر العقلانية. شهدت هيرمينوطيقا باومغارتن طبعات متعدّدة بفضل زيملر (Johann Salomo Semler) (1725-1791) وبيرترام (Joachim Cristoph Bertram) (1730-1791)، وهي شاهدة بذلك على الاستمرارية اللافتة التي عرفها تراث تعليمي كان إرنيستي (Johann August Ernesti) بدوره يُشَكّلُ حلقة من حلقاته.

لقد انتبه كارل بارت (Karl Barth) عن حق إلى أن مذهب التقوية ومذهب العقلانية يشكّلان زوجين لا ينفصلان بعضهما عن بعض، بالرّغم من أنهما شقيقان خصيمان. وجّه المذهبان معًا روح عصر الأنوار، مجتهِدَيْن في التّعامُل مع أزمة النّصّ المقدّسِ في المجتمع الحديث الذي أفلتت بعض قطاعاته على الأقل من وصاية الدّين والطائفيّة عليه. تصدق الملاحظة نفسها على تطوّر الهيرمينوطيقا في عصر الأنوار. لقد ظهرت كتب كثيرة في الهيرمينوطيقا العامّة، ومن بينها تجدر الإشارة إلى كتاب كلادينيوس (Johann Martin Chladenius) (1710-1759) مقدمة في التأويل السليم للمقالات والكتابات العقلانية *Introduction à la juste interprétation des discours et des écrits rationnels (1740)*، وإلى كتاب مايير Georg Friedrich Meier (1718-1777) عن بحث في الهيرمينوطبقا الكلّية *Essai d'une herméneutique universelle* (1757)، في الحقبة نفسها التي شهدنا فيها بلورة مذاهب الهيرمينوطيقا الكتابيّة وخلال الفترة نفسها التي ضاعف فيها بعض دعاة التقويّة محاولات الارتقاء بالمبادئ الضّمنيّة في قراءتهم للكتاب المقدّس إلى منزلة رفيعة في إطار نظرية عالمة ومتّسقة.

(107) Lutz DANNEBERG, «Siegmund Jacob Baumgartens Biblische Hermeneutik», In: Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik*, p.88-157.

على خلاف ما يتبادر لأول وهلة إلى الذهن، لم ينعزل كلّ دعاة التقوية داخل مقصوراتهم الدينيّة الضيقة، لتزكية أحوال الوجد التي دأب دعاة العقل على التنديد بها بلفظ قدحي، وهو الهذيان *Schwärmerei*. فيما يخصّ الهيرمينوطيقا الكتابيّة، انعكس التفاعل بين زوجي القوتين المتجاذبتين، كما تظهران في مذهب التقويّة ومذهب اللّاعقل، بالفعل داخل تعاليم الهيرمينوطيقا التي نشرتها جامعة هاله التي أسّست سنة 1684. كانت هذه الجامعة مناخًا مناسبًا ساعد على العمل في إطار متعدّد التّخصّصات، وهو ما عبّد الطّريق أمام فقهاء اللّغة وأمام المفسّرين وعلماء اللاهوت والفلاسفة حتى يقوّموا المقارنة بين أبحاثهم.

إن المكانة التي أفردها كلٌّ من فرانكه ورامباخ للانفعالات affects أثناء اشتغال الفهم هو المحور الأصيل بامتياز، في نظري، والأكثر أهمية من بين المؤلفات الهيرمينوطيقية التي أنتجها دعاة التقوية. برزت الفكرة منذ 1693 في ملحق مُصَنَّف عن تفسير الكتاب المقدّس وضعه فرانكه. إن هذا التَّصوُّرَ، الذي يبدو منظورًا مستغربًا لأول وهلة عن التأويل، يستند إلى مسوّغ نظري من خلال الأطروحة التي ترى أن الانفعال affect يوجد في صلب كلّ خطاب، والانفعال هو روح الخطاب. نقرأ في كتاب فرانكه دروس الهيرمينوطيقا الكتابيّة *Leçons d'herméneutique biblique* التي نشرها بمدينة هاله سنة 1723 أن «أيّ خطاب يصدره الناس مطبوع بانفعال affect يترابط مع الغائية التي تربطها النفس بها، وهي الغائية التي انبثق منها ذلك الخطاب».

تُهِمّ الأطروحة التي تقول إن «الانفعال عصب النفس وعصب الخطاب» قراءة الكتاب المقدّس وتأويله. يجب على المؤوّل البحث عن مصدر الانفعال affect خلف موضوعيّة نصّ الكتاب المقدّس. تتحوّل الهيرمينوطيقا المقدّسة *hermeneutica sacra* آنذاك إلى مَسّ مقدّس *pathologia sacra*، إي إلى بحث عن انفعالات الكتاب المقدّس. تنطلق هيرمينوطيقا التقويّة من مبدأ ربط مهمّة المؤوّل باكتشاف أحوال النّفس أو الانفعال، بدل اكتشاف صياغة أطروحة عقدية داخل الكتاب المقدّس. يشتغل الفهم على الجمع بين أحوال النفس، كما هي موجودة لدى المؤوّل، وأحوال النفس كما كانت موجودة لدى مدوّني الكتاب المقدّس. كانت مهمّة البحث الشمولي عن فقرات الكتاب المقدّس التي تتجلّى فيها أحوال النفس هذه (مثلما هي موجودة في الله - مثل الغضب الإلهي - أو أحوال

الفاعلين البشر - مثل عُمَّةِ القِدّيس بولس الذي أحسَّ بعبء الأمانة الملقاة على كاهله) من بين المهمّات التي خصَّ بها فرانكه الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، مع العلم أن فرانكه يُعتبر من أوائل دعاة حركة التقويَّة.

لقد خضع المبدأ الذي يعتبره جان غروندان (Jean Grondin) مبدأ «كونية المستوى الانفعالي»(108) لِتَحَوُّلٍ عميق داخل هيرمينوطيقا التقويَّة المنصبّة على الكتاب المقدّس. والمسلّمة الهيرمينوطيقية الأساس التي ينطلق منها فرانكه (Francke) هي واجب أن يصبح المرء متديّنًا حتى يفهم مقصد الخلاص من الداخل، وهو الخلاص الذي يخلع على الكتاب المقدّس معناه. من هذه الزاوية، يستنهض عمل الفهم العقل، كما يستنهض القلب، وهو يستنهض القلب في البداية، ثم العقل بعد ذلك فقط. يهدف الفهم إلى التوصُّل إلى الاتّصال العميق الموجود بين الخطاب والانفعال. يُسَلِّمُ شغف المؤمن التقويّ بأن الانفعالات التي أنجبت الكتاب المقدّس لا تشبه العواطف المألوفة، بل تختلف عنها، بحكم وجود فصل نوعي جذري يميّز الإنسان الطبيعي عن الإنسان الذي قبل ولادة أخرى في السماوات العُلى. يهدف الموضوع الذي تختصّ به هيرمينوطيقا التقوية بالضبط إلى الكشف عن الفصل النّوعي بين الانفعالات الطبيعية والانفعالات الروحية. تتمثّل الأدوات التقنية المخصّصة لهذا البحث من جِهة أولى في التفسير المستجلي للرسوم نفسها المُنبئة عن مركزيَّة شخص يسوع، ومن جِهة ثانية في قراءة فقرات الكتاب المقدّس اعتمادًا على صورة المبالغة. والمبالغة هي الأثر الذي يُخَلِّفُهُ الانفعال داخل اللغة.

لا ينكر أحد أن هذه القراءة تفتح حَيِّزًا واسعًا للهذيان. قد يُشَكِّلُ نَصُّ الكتاب المقدّس في أيّة لحظة بوقًا ضخمًا يسمع المتديّنون والدعاة من خلاله الصَّدى المتضخّم الذي تخلّفه أحوالهم النفسية نفسها. هل نستطيع تحويل القراءة القَلْبِيَّة والشّغوفة لنصوص الكتاب المقدّس إلى نظَرِيَّةٍ متّسِقة؟ كيف السَّبيل إلى التوفيق بين الافصاح عن مكنون القلب وصرامة النظرية؟ هذه هي المهمّة التي نهض لها رامباخ في كتابه عن مؤسّسات الهيرمينوطيقا المقدّسة *Institutiones hermeneuticae*

---

(108) Jean GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, p.76.

sacrae، وهي من أهمّ المحاولات الهادفة إلى بلورة هيرمينوطيقا شمولية مبنية على مذهب التقويّة.

نُطلعنا فقرة مقتضبة من الشرح الذي أورده رامباخ في كتابه مؤسسات Institutiones على عصارة أفكاره(109). في البداية، نجد لديه الأطروحة نفسها التي وجدناها لدى فرانكه: affectus enim est anima sermonis(110). بما أن الانفعال يُمَثِّلُ روح الخطاب، فهو الذي يحدّد معنى المفردات. «ما دمنا لا نعلم ما هو الانفعال الذي تنبثق منه عبارات المؤلف، نصبح عاجزين عن تأويلها إلى حدّ الكمال». ينبثق مصدر أفكارنا في الغالب الأعم من انفعالات خَفِيَّةٍ. إذن، يلعب الانفعال دورًا مركزيًا في توجيهنا إلى معنى رسالة ما. فهو يطرح النبرة التي تحدّد اللون الموسيقي. يجوز لنا القول، إذا ما اعتمدنا معجم أوستين، إنه هو الذي يجعلنا نكتشف قوة الرسالة الإنجازية المتضمنة في الكلام illocutionnaire والتأثير بالكلام perlocutionnaire. لا يتحوّل الخطاب إلى «خطاب حيّ»(111) إلّا بفضل الانفعال، ويصبح الانفعال قضية المؤوّل الأولى.

إن مذهب الكلمة الباطنية، الذي يُمَثِّل حَسَب غادامير وغروندان المحور الجوهري داخل المذاهب الهيرمينوطيقية، يجد التعبير النموذجي عنه في أطروحة تفيد أن «أفكارنا مقترنة على الدوام بانفعالات مضمرة»، على نحو «يتعذّرُ معه فهم أقوال كاتب ما وتأويلها بصورة كاملة، إذا كنا نجهل ما هي الانفعالات التي انبثقت منها» (المرجع نفسه، 62). يؤكّد رامباخ، بالرجوع إلى نسبة عالية من فقرات الكتاب المقدّس، «إلى أي حدّ يلزم الاعتراف بالانفعال الذي يَدبُّ في الأقوال، مهما كان مصدره، سعيًا إلى فهم سليم للخطاب، كما يمنع المؤوّل، نتيجة ذلك، من الاكتفاء باستكشاف المفردات فحَسْب، والعمل أيضًا على استكشاف عقل الكاتب الباطني (intimum animum auctoris)» (المرجع نفسه، 64).

(109) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t.II, p.2.

(110) Johann Jacob RAMBACH, *Erläuterung über seine eigenen «Institutiones Hermeneuticaesacrae»*(1723),§2,p.124.In :Hans-GeorgGADAMERetGottfriedBOEHM, *Seminar : Philosophische Hermeneutik*, Francfort, Suhrkamp, 1976, p.62-68.

(111) هذا هو العنوان الذي اختاره أندريه غرين سنة 1970 لتقديم تقريره عن مفهوم 'الانفعال' داخل التحليل النفسي A. GREEN, *Le Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris, PUF, 1973).

يستنبت رامباخ في تُربة هذه الأُطروحة المُنتمية إلى فلسفة اللغة وإلى نظرية عامة في الهيرمينوطيقا قاعدة لاهوتية أساسيّة، تفيد أنّنا نجد في الكتاب المقدّس انفعالات مخصوصة لا وجود لها في أيّ مكان غيره. يستهدف المسّ المقدّس *pathologia sacra* وضع سِجلّ شامل يضمّ كلّ مواضع الكتاب المقدّس التي تكشف عن تلك الانفعالات. من بين النصوص المُعَبِّرة بامتياز، نجد فقرة شهيرة مقتطفة من الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس، وهي الرسالة التي أشار فيها بولس إلى الحزن الذي أحدثته الرسالة المنيفة التي بعثها إلى أهالي كورنثوس: «فإذا كنت قد أحزنتكم برسالتي إليكم، فلستُ نادمًا على ذلك، مع أني كنت قد ندمتُ، لأني أرى أن تلك الرسالة أحزنتكم ولو إلى حين. وأنا الآن أفرح، لا لأنكم قد أحزنتم، بل لأن حزنكم أدّى بكم إلى التوبة. فإنكم قد أحزنتم بما يوافق مشيئة الله، حتى لا تتأذّوا منا في أيّ شيء. فإن الحزن الذي يوافق مشيئة الله ينتج توبة تُؤَدّي إلى الخلاص، وليس عليه ندم. وأما حزن العالم فينتج موتًا» (الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس 7، 8-10).

يُوَضِّحُ لنا هذا النص أين توجد الإشكالية الحاسمة *Crux* في الهيرمينوطيقا التقوية: يجب على المؤوّل أن يصبح قادرًا على إدراك الفرق الأنطولوجي بين «الحزن حَسَب مشيئة الله» الذي يقود إلى الخلاص ومُخَلَّفات تقتيل النفس التي يخلّفها «حزن العالم». رامباخ واعٍ تمام الوعي بالمعضلة اللاهوتية الجسيمة المطروحة في هذه المُسَلَّمَة؛ وهي معضلة تحديد هوية من يتلقّى تلك الانفعالات الروحية: هل هي نَفْسِيّةُ مُدَوِّني الكتاب المقدّس؟ أم هو الروح القُدس نفسه؟ بالرَّغم من أن السؤال يبدو غريبًا، فإنه ينتج مباشرة عن مُسَلَّمة تفيد أن انفعالات مدوّني الكتاب المقدّس قد لعبت دورًا لا يستهان به فيما دَوَّنُوه. بما أن «اسمهم قد تَقَدَّس» وبما إنهم «مُلهمون»، يستطيعون بالمثل «إلهام» القرّاء و«إرشادهم»، أي أنهم يستطيعون إثارة انفعالات روحية في القراء. وهكذا، تُمِدُّنا الهيرمينوطيقا التقوية بآخر تَحَوُّل مسيحي عرفته الفكرة الأفلاطونية الخاصة «بالسلسلة المقدّسة» في محاورة إيون *Ion*.

يفنّد رامباخ التصوّر الأصولي عن الإلهام الربّاني *theopneusia*. لا تُهمّ ظاهرة الإلهام مخيلة مُدَوّني الكتاب المقدّس وعقلهم وإرادتهم فحَسْب، بل تُهمّ أيضًا تكوينهم الانفعالي: كان مدوّنو الكتاب المقدّس «أنفسهم متأثرين في أعماقهم بالحقائق التي ترجموها إلى نص مكتوب» (المرجع نفسه، 66). والثمن

الذي ينبغي دفعه لقاء هذه الأطروحة هو التسليم بأن الروح القُدس قد استغل التكوين الانفعالي للمدوّنين، على نحو ما يفعله الموسيقي العبقري حين يستخرج لحنًا رائعًا من آلة موسيقية ضعيفة الجودة. يعتبر رامباخ أن الروح القُدس كان يخاطبنا اعتمادًا على السِّمة الغضبية والمَهْمُومَة التي كانت تميّز نفسية القدّيس بولس.

انتبه رامباخ ذاته إلى الصعوبة الجمّة الناجمة عن هذه المسلّمة. إذا كان من الواجب على المؤوِّل السّاعي إلى فهم الحكمة من رسالة أشَعْيا «لأنه يولد لنا ولد ويعطى لنا ابن» (أشَعْيا: 9، 6) أن يحافظ في ثناياه على أصداء نشوة النبي، نجد أنفسنا مباشرة في مواجهة الصعوبة التالية: كيف نستطيع أن نتعقّب الآثار التي تُخَلّفُها الانفعالات خلف حرفية النص؟ هذا هو جوهر المُشكل عندما يبادر إلى التمييز بين الصوت الحيّ والكتابة. لا نجد صعوبة في إدراك وجود الانفعالات خلف الصوت الحيّ. تُفصح الانفعالات عن وجودها داخل الكلام الحيّ في الهواء الطلق من خلال ذبذبات الصوت وأثناء سيولة الكلام وخلال الحركات الجسدية وفي كلّ أشكال التعبير الجسدي الأخرى المرافقة لها، وما إلى ذلك. على العكس من ذلك، نُحسّ بالعَناء أثناء محاولة تعقّب الانفعالات داخل النص المكتوب، *«propter defectum vivae vocis»* (المرجع نفسه، 67). عندما ننظر إلى تاريخ الميتافيزيقا من منظور جاك دريدا، مثل تاريخ قمع الكتابة «هذا الملحق الإضافي الخطير»، تُظهر الهيرمينوطيقا التقوية محاولة أخيرة في سبيل استرجاع أولوية الصوت الحيّ على الحرف الميْت.

يسترجع الحرفُ الصوتَ بفضل الاجتهاد في التطبيق *application*. إن مهمة التطبيق المجتهد هي المهمة الرئيسة - والصعوبة المركزية بالمثل - داخل هيرمينوطيقا التقويّة التي تقع على كاهل التأويل. يتطلّب فهم *intellectio* النّص وتفسيره - شرحه *(explicatio, Auslegung)* حدّة في الذهن *subtilitas*، أي إنهما يستدعيان امتلاك حسّ مرهف. وهذا ما يصدق على الاجتهاد في التطبيق. فهو لا يؤول بدوره إلى مجرّد إنجاز مجموعة من القواعد بطريقة آلية؛ بل يتطلّب حدّة في الذهن *subtilitas* على نحوٍ مخصوص: وهو فنّ استنفار الانفعالات التي تسمح لنفسية المتلقّي باسترجاع المعنى الحقيقي الذي قد تحجبه الكتابة عن الأنظار.

يؤدّي هذا المذهب الهيرمينوطيقي إلى مجازفة القيام بقراءة عاشقة للكتاب المقدّس. نلاحظ أن الكتابات الهيرمينوطيقية عن الكتاب المقدّس، ابتداء من منتصف القرن السابع عشر، قد شرعت في التحذير من حماقات المتعصّبين *fanatici* الذين انقادوا دون استحياء وراء مزايدات القراءة العاشقة. هذه هي حالة إرنيستي (Ernesti) بمدينة لايبتزيغ وزيملر (Semler) بهاله[112]. يتناهى إلى أسماعنا صوت العقلانية الذي احتجّ في المقدمة التي أضافها زيملر إلى النشرة الجديدة لهيرمينوطيقا باومغارتن الصادرة سنة 1759، على «المبدأ القديم الأخرق الذي اعتبر أن من لم يعتنق هذا الدّين، أو من لم يَتَلَقَّ الروح القُدس أو من لم يُوَجِّه قدراته النفسية توجيهًا جذريًا جديدًا، لن يتمكّن من فهم الكتاب المقدّس ولا من عرضه على الآخرين بطريقة مفيدة». يضمّ زيملر النقد النصّيّ إلى مكوّنات الهيرمينوطيقا الكتابيّة، ويطالب بالتميز بعناية كاملة بين التفسير التاريخي والتطبيق العملي بهدف التشييد.

تُعلن هذه المطالب في الظّاهر عن أُفول نجم هيرمينوطيقا التقويّة دون رجعة. ويوجد عامل مساعد على ذلك، وهو أن جيل المفسِّرين ومُنَظِّري الهيرمينوطيقا الكتابيّة اضطر إلى مواجهة المطالب النقدية التي رفعها رايماروس (Hermann Samuel Reimarus) (1698-1768). إذا كان من اللازم ضبط محطّة رمزية تمثّل منعطفًا بين مرحلتين، يمكن الإشارة إلى سنة 1774 وهي السنة التي نشر فيها ليسنغ (Gotthold Ephraïm Lessing) (1729-1781) شذرات كاتب مجهول *Fragments d'un anonyme*، ويتعلّق الأمر برايماروس الذي أحصى كلّ التّناقضات التي تضمّنتها قصص الكتاب المقدّس عن القيامة، وقد تخطّى بنا هذا الكتاب عتبة عصر جديد. شَهِدْنا في هذا العصر، وفي الوقت نفسه تقريبًا، ميلاد الفلسفة النقدية الكانطية وفلسفة التاريخ وفلسفة الدِّين، في الوقت نفسه الذي شَهِدْنا فيه ميلاد نموذج إبدالي جديد في الهيرمينوطيقا.

---

(112) Gottfried HORNIG, «Über Semlers theologische Hermeneutik». In: Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik*, p.192-222.

أسئلة.

يبدو أن نظريّة التقويّة في إطار المسّ المقدّس تنتمي إلى حِقبة أصبحت طيّ النسيان في تاريخ الأفكار. سأترك لرجال اللاهوت مهمة البتّ، إيجابًا وسلبًا، في مدى فائدة الانكباب على التأمل من جديد في الكتابات النظرية التي نشرها كلٌّ من فرانكه ورامباخ وباومغارتن، على الأقل بهدف الكشف عن الصعوبات المتّصلة بمقاربات النصّ الكتابيّ، في ذات الوقت الذي تناسلت فيه الحركات الكاريزميّة(*) في زمن تضاعفت فيه القراءات العاشقة والمُلهمة للكتاب المقدّس.

1. يظهر من مثال زيملر كيف أن منظّري الهيرمينوطيقا الكتابيّة لم يتأقلموا خلال مدّة طويلة مع التمييز اللّطيف بين الانفعالات بالكتاب المقدّس والانفعالات الدنيويّة. حينما أصبح هذا التمييز مهجورًا باطلًا، فتح الباب على مصراعيه أمام الهيرمينوطيقا السيكولوجيّة. هيّأت الهيرمينوطيقا التقوية، عن غير قصد منها، الطريق أمام علم النفس التجريبي. وهذا ما يدلّ عليه مثال موريتز (Karl Philip Moritz) (1756-1793). بسط القول في سيرته الذاتية الروائية أنتون رايزر *Anton Reiser*[113] المنشورة سنة 1785 في خيبات أمله في حياة التقوى التي عاشها خلال الطفولة والمراهقة. بعدما أصبح يافعًا ومتحرّرًا، نشر المجلة الأولى التي تُعنى بعلم النفس التجريبي تحت عنوان *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1795). أفضت هذه الهيرمينوطيقا المتلوّنة بألوان علم النفس إلى قراءة الكتاب المقدّس ذاته قراءة سيكولوجيّة، بعد أن ظهرت في البداية في حضن مذهب التقويّة، عقب تطوّر معقّد، وقد عرفت هذه القراءات صورة متحوّلة لها في أبحاثنا عن الإنجيل الموضوع على محكّ التحليل النفسي.

2. يُطرح سؤال سنعود إليه في الفصل التالي عن صِلات الوصل التي أقامها

(*) الحركات الكاريزميّة نشأت في بعض الأوساط المسيحية في الأزمنة المعاصرة والمردت للموهبة الروحيّة الفرديّة حيّزًا جليلًا، ولا سيّما في أثناء الابتهال الجماعيّ الذي يروم أن يقرن الموهبة الروحيّة بفعل إيماني يلزم المؤمن في معترك النضال التاريخيّ.

(113) Karl Philip MORITZ, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, éd. Wolfgang Martens, Stuttgart, Reclam, 1972.

شلايرماخر مع هيرمينوطيقا التقويّة، بالرّغم من التباس الملامح التي اتخذتها تلك الصّلات ومن تعقّدها. تُبرِزُ دروسه في الهيرمينوطيقا *Leçons sur l'herméneutique* كيف سعى إلى إيجاد توازن سليم بين الإفراط والتفريط، بين برودة القراءة العقلانية التي تستبعد الانفعالات جملةً وتفصيلًا من عمل الفهم ومزايدات القراءة العاشقة لأهل التقويّة التي تجد تعبيرًا عنها في دعوة رامباخ إلى «أخذ أكثر ما يمكن بطريقة عاشقة». يعتبر شلايرماخر أن «القاعدة التي تدعونا إلى أخذ أكثر ما يمكن بطريقة تحصيل الحاصل لا تقلّ فسادًا عن القاعدة التي تدعونا إلى أخذ أكثر ما يمكن بطريقة عاشقة»(114).

3. يكتشف قارئ كتاب غادامير الحقيقة والمنهج، وهو الكتاب العمدة *princeps* في الهيرمينوطيقا الفلسفية المنتمية إلى هذا القرن، وهو ما يثير الاندهاش، أن الإحالة على هيرمينوطيقا التقويّة تحتل منزلة مهمّة في هذا الكتاب. توجد ثلاث نِقاط تُهمّ فلسفة الدّين مباشرة في هذه الإحالة.

أ. لعبت هيرمينوطيقا التقويّة دورًا مهمًّا في بلورة مذهب الحسّ المشترك *sensus communis*. يلفت غادامير انتباهنا بوجه خاص إلى التقي أوتينغر (Œtinger). استطاعت الدلالة الأخلاقية والسياسيّة التي اكتسبها مفهوم «الحس السليم» «bon sens» التكيّف بفضله مع الفكر الألماني. تَحقّقت هذه المثاقفة عبر تعديل مهمّ دخل على المعجم: ما يدعوه شافتسبوري (Shaftsbury) «حسًّا مشتركًا»، يدعوه أوتينغر «قلبًا». تلتقي هذه النّسخة «القلبيّة» لمذهب الحسّ المشترك بصورة عميقة مع هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، وهي هيرمينوطيقا تطالب بمنهجيّة «توليدية» قادرة على استنبات كلام الله الحق في قلب المؤمنين، زكاةً وتطويرًا له، بحكم العجز عن استثمار منهجيّة رياضيّة-استدلاليّة تشبه طريقة لايبنتز في الحساب الميتافيزيقي *calculus metaphysicus*.

ب. المعنى والذوق والغريزة: تلعب الانفعالات دورًا مركزيًّا في هذه القراءة القلبية للكتاب المقدّس، بالضّبط لأنّها لا تُختزل إلى تمثّلات مبهمة. تعتبر هيرمينوطيقا التقويّة أن المعنى والذوق الروحيّين أكثر أهميّة من القواعد

---

(114) F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p.145.

الهيرمينوطيقية المقنّنة: «إن دورة الحياة تتركز في القلب، وتدرك في الوقت نفسه على نحو لانهائي الحسّ المشترك»، «*cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem*»[115]. ويعتبر غادامير أن منظّري الهيرمينوطيقا الرومانسية، الذين تفرّغوا كاملًا لمشكلة الفهم وسوء الفهم، ابتكروا نموذجًا إبداليًا جديدًا للهيرمينوطيقا، لكن مشكلة التطبيق المجتهد ظلّت غُفْلًا في هذا النّموذج. كان علينا انتظار مجيء هايدغر، الذي يعتبر أن الفهم لم يَعُد ضربًا من ضروب المعرفة، بل تحوّل إلى نمط وجود الدازين، من أجل إعادة الاعتبار إلى مذهب التطبيق المجتهد. سيرًا على منوال هايدغر، دافع غادامير عن فكرة أن الهيرمينوطيقا الفلسفية ملزمة بإعادة صياغة مشكلة التطبيق المجتهد. إن المذهب الأرسطي المتعلّق بالحكمة العملية *phronèsis*، علاوة على الهيرمينوطيقا القانونية، ناهيك عن مذهب رامباخ الخاص بالاجتهاد البنّاء، كلّ ذلك رسم معالم طريق الهيرمينوطيقا التي لم تضع الاجتهاد على الهامش، بل جعلته في قلب الفكر الذي «يتعامل بجدّية كاملة مع تاريخانية الإنسان»[116].

ج. المسوّغ الثالث الذي يُبَرِّر الاهتمام من جديد بهيرمينوطيقا التقويّة هو الصّلة التي عقدتها بالبلاغة القديمة وبنظريّتها في الانفعالات[117]. كانت البلاغة هي التي شهدت في الأصل بلورة نظريّة فلسفية عن الانفعالات، كما أكّد هايدغر على ذلك، بدل علم النفس. اعتبر هايدغر أن دراسة أرسطو للانفعال *pathè* في المجلّد الثاني من كتاب البلاغة «كانت أول محاولة هيرمينوطيقية شمولية عن وجود-الواحد-مع- الآخر في صورة الوجود اليومية»[118]. قد يعتبر البعض أننا نبالغ كثيرًا حينما نورد مفهوم الهيرمينوطيقا في هذا الموضع. غير أن هذا التّذبذب لم يَعُدْ اليوم مقبولًا، في مواجهة الهيرمينوطيقا التقوية، بالرّغم من أنّها تبدو محيّرة: فبحسب أفضل المنظّرين «أنّ الفصل القديم من الكتاب المنتمي إلى البلاغة الكلاسيكية، كما تمثّل في استنفار الانفعالات، يعتبر مبدأً هيرمينوطيقيًّا»[119].

---

(115) Hans-Georg GADAMER, GS 1, 35.

(116) *Ibid*, GS 2, 105.

(117) *Ibid.*, 283-284.

(118) Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 29, p.138, trad. E. Martineau, p.116.

(119) H. G. GADAMER, GS 2, 284.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- OETINGER, F., Ch., *Inquisitio in sensum communem et rationem* (1753), Stuttgart- Bad Canstatt, Frommann- Holzboog, 1964.
- RAMBACH, J. J., *Der Rückfall aus der Gnade*, Gross OEsingen, Luth, Buchh, Harms, 1995.
—, *Erläuterung über seine eigene «Institutiones Hermeneuticae sacrae»*, éd. Par E. F. Neubauer, Giessen, Krieger, 1738.

لائحة المصادر.

- ADRIAANSE, H. J. et Enskrat, R. (éd.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Louvain, Peeters, 1999.
- ALAND, K., (éd.), *Pietismus und Bibel*, Witten, Luther-Verlag, 1970.
- ALEXANDER, W., *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1993.
- BELAVAL, Y. et BOUREL, D. (éd.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.
- BÜHLER A., (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Francfort, Klostermann, 1994.
- BÜHLER, A. et CATALDI MADONNA, L. (éd.), *Hermeneutik der Aufklärung* (abrégé: Aufklärung 8/2), Hambourg, Meiner, 1994.
- FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in 18th and 19th Century Hermeneutics*, New Haven- Londres, Yale University Press, 1974.
- GREISCH, J., «'Pathologia sacra'. Les affects de l'Écriture sainte», dans R. BRISART et R. CÉLIS (éd.), *La Voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p.243-261.
- GRÜNDER, K., et RENGSTORF, K.-H., (éd.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung I : Halle-Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, Schneider, 1989.
- MICHEL, K. H. (éd.), *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung*, Wuppertal, Brockhaus, 1985.
- REVENTLOW, H., SPARN, W., WOODBRIDGE, J. (éd.), *Historische Kririk und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988.
- SCHNUR, H., *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung zu Hamann, Herder und Schlegel*, Stuttgart- Weimar, Metzler, 1994.
- SCHOLZ, Oliver R., *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Francfort, Klostermann, 1999.
- SCHULZ, H. R., *Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.
- STEMMER, P., *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

معطف العناية وثائرة التاريخ:
نقد العقل التاريخي
وهيرمينوطيقا التجربة الدينيّة
- ديلتاي -

خضعت الهيرمينوطيقا، بوصفها نظرية في فنّ التأويل، لِتغيّر عميق في مُسْتَهَلِّ القرن التاسع عشر، وهو علامة على تَغيُّر النَّموذج الإبدالي. وقد انتقل مركز الثِّقل أكثر فأكثر إلى التّفكير في فعل الفهم نفسه وإلى فحص الافتراضات التي يقوم عليها وإلى بحث صعوباته ورهاناته[120]، لدى كلٍّ من فولف (Friedrich August Wolf) (1759-1824) وآست (Friedrich Ast) (1778-1841) وشليغل (Friedrich Schlegel) (1772-1829) وشلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768-1854). هذا النّموذج الإبدالي الجديد هو الذي أدّى إلى ميلاد فلسفة هيرمينوطيقية حقيقيّة كان فيلهلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833-1911) رائدها. لم يصل ألْمَع تلامذة شلايرماخر إلى مستوى عبقريته الفلسفية، بعدما عَمِلُوا على تخصيب رؤاه الهيرمينوطيقية، كما أكّد ذلك كلٌّ من فاخ (Wach) وتفيستن (August Twesten) وبوك (August Boeckh) (1785-1867) ولوكه (Friedrich Lücke). اختفى التفكير الفلسفي عن رهانات فنّ الفهم في سُبات عميق للجميلة في الغابة النائمة طيلة عقود طويلة بعد وفاة شلايرماخر، إلى أن ظهرت حركة الإحياء مع ديلتاي.

توحي استعارة الجميلة في لغابة النائمة بوجود صِلة قرابة مباشرة تصل توجُّه ديلتاي في الهيرمينوطيقا بتوجّه شلايرماخر. كان ديلتاي الأمير الجميل الذي فتح أبواب الفلسفة على مصراعيها أمام الهيرمينوطيقا. وقد حقّق هذا الإنجاز في ظروف معرفية وفلسفية غير مسبوقة. شهدت العقود الأُولى من القرن التاسع عشر انبثاق قارة معرفية جديدة، ألا وهي علوم الروح *sciences de l'esprit*، وفي مقدّمتها علم التاريخ. أضف إلى ذلك «الاقتصاد السياسي والعلوم القانونية والسياسية وعلم الدِّين ودراسة الأدب والشعر ودراسة الفنون التشكيلية والموسيقى

---

(120) André LAKS et Ada NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1990.

والتصوّرات الفلسفية للعالم ودراسة الأنساق وأخيرًا علم النفس» (GS VII, 3; O3,20).

تتلمذ ديلتاي بالجامعة في البداية على أقطاب المدرسة التاريخية بجامعة برلين، وهم بوك (August Boeckh) وفون رانكه (Leopold von Ranke) (1795-1866) وكارل ريتر (Carl Ritter) وترندلنبورغ (Adolf Trendelenburg) (1802-1872). بينما واجه هؤلاء معاناة حقيقية أثناء محاولة التّخلّي عن الفلسفة التنظيريّة التي بلورها هيغل عن التاريخ، كان ديلتاي يُمثّلُ جيلًا عمل في الحقيقة على التّصدي للسّحر الذي مارسته المدرسة الوضعية positivisme عليه، بدل مواجهة سحر الهيغلية. وقد كانت رغبته في فهم التحوّل التاريخي هي الخيط الوحيد الذي كان ما يزال يربطه بهيغل. وقد أفصح درويسن (Johann Gustav Droysen) (1808-1886) عن الأمنيّة التّالية في كتابه عن مبادئ التاريخ *Historik* بقوله: «كم نستشعر الحاجة الماسّة إلى شخص يشبه كانط ويضع الطريقة النظرية والعملية التي نعود بموجبها إلى التاريخ ونتصرّف بها داخله على مِحَكّ الفحص النقدي، بدل تطبيق هذا الفحص على المعطيات التاريخية ذاتها. أمنيتنا هي أن نكتشف أمرًا يماثل القانون الأخلاقي القطعي، وأن نكتشف الأمر القطعي في حقل التاريخ، وهو ما يُمَثِّل المصدر الذي تنبثق منه الحياة التاريخية للإنسانية»[121]. يكفي أن نُلقي نظرة خاطفة على نصوص السِّيرة الذّاتية التي كتبها ديلتاي لنكتشف كيف أنه أراد أن يصبح الشَّخص الموازي لكانط في العهد الجديد للتاريخ.

إن الخيط النّاظم الذي يجمع بين أعمال ديلتاي الغزيرة غير المكتملة يتجسّد في عبارة «نقد العقل التاريخي»، بدءًا من كتابه عن حياة شلايرماخر *Vie de Schleiermacher* عام 1870. حمله هذا العمل على الاهتمام عن قرب بالهيرمينوطيقا، مما جعله أول من تَتَبّعَ تاريخها في مقالته الشّهيرة التي رصد فيها «أصول الهيرمينوطيقا» سنة 1900م. يعتبر ديلتاي أن التاريخ، وهو أبلغ تعبيرًا عن ذلك من الطبيعة، هو الذي يخلق منافذ إلى أعماق الواقع المَعيش: «بينما تظلّ الطبيعة مُجَرّد مظهر خارجي ورداء شيء بعيد المنال، لا نستطيع تحصيل تجربة

(121) Johann Gustav DROYSEN, *Historik*, éd. H. Hübner, Darmstadt, WBG, 8ᵉ éd. 1977, p.378.

الواقع في معناها الممتلئ على النحو الذي نراه من داخل حياتنا الباطنية إلا من هذه الزاوية: نحن لا نرى الواقع في الحقيقة، بل نعيشه» (GS V,11,O1,20). من زاوية نظره، «تسبق *prius* الحياة المعرفة» (GS, VIII,264). إن الصعوبة الكبرى ترتبط بمعرفة ما هو جنس الفلسفة التي لها شرف هذه «الأسبقيّة».

تَرِدُ عبارة شهيرة على كلّ الألسنة، وهي التي كان ديلتاي قد أوردها في مقدّمة في علوم الروح *Introduction aux sciences de l'esprit*: «ما يتدفّق في أوْرِدَة الذات العارفة، وهي الذات التي كان قد ابتكرها لوك وهيوم وكانط، ليس دمًا حقيقيًّا، بل هو سائل عقلي يمثّل نشاط التفكير الوحيد» (GS I, XVIII;O1, 148-149). نجد هنا الحدود المضروبة على المماثلة مع كتاب نقد العقل الخالص. يرى ديلتاي أننا «لن نجيب عن الأسئلة التي يجب علينا طرحها على الفلسفة إذا ما سلّمنا بفرضية وجود معطى قَبْلي مُتَصَلِّب في مَلَكة المعرفة لدينا، بل بعد الانطلاق من تاريخ التطوُّر الذي يجد مصدره في مجموع كينونتنا» (GS I, XIX;O1,149). ما نحتاج إليه هو «البحث عن طبيعة الوعي التاريخي وعن شروطه، أي أننا نحتاج إلى البحث عن نقد الوعي التاريخي» (GS V,9;O1,35).

علوم الروح ومنزلة العقل في حِقبة ما بعد الميتافيزيقا.

يُذَكِّرنا ديلتاي من جديد سنة 1911، عشيَّة وفاته، بالسّبب الرئيس الذي حمله على القيام بكلّ بحثه: «السعي إلى فهم الحياة انطلاقًا من الحياة نفسها»، مِمّا يعني «النُّفاذ إلى أعماق أكبر داخل العالم التاريخي» (GS V, 4;O1,39). و«الرّغبة الجامحة في إدراك تَنَوُّع مظاهر التعبير عن الحياة نفسها والرغبة في إدراك مظاهر عمقها داخل عالم التاريخ» (GS V, 4;O1,38) هي التي حملته على الاهتمام عن قرب بعلوم الروح وعلى التساؤل عن إمكان «تأسيس أركان معرفة العالم العقليّ، وهو الذي يسمح بوجود هذا العالم نفسه» (GS V, 6;O1,40).

يحمل إحصاء مختلف «علوم الروح» الوارد أعلاه أكثر من معنى وعلى أكثر من مستوى، (وهي العلوم التي يُحيل إليها مفكّرون آخرون بمصطلح «علوم أخلاقية» «sciences morales» أو بلفظ «علوم الثقافة» «sciences de la culture» في انتظار استقرار المصطلح عقب ظهور مصطلح «العلوم الإنسانية»)، وهي العلوم التي افتتح بها سلسلة المحاضرات التي قدّمها بأكاديمية العلوم ببرلين سنة

1910. نجد على رأس اللائحة علوم التاريخ، بينما احتل علم النفس الدرجة السفلى فيها. هل الإحصاء إحصاء شكلي فقط، أم أنه يضع ترتيبًا هرميًا وفق معيار تفاضلي؟ لا يترك الجواب أدنى ريب: إن العلم التاريخي ليس مُجَرّد علم موجود إلى جانب علوم الروح الأخرى، من منظور «نقد العقل التاريخي»، بل هو تاج هذه العلوم التي تقدّم له فروض الطاعة.

أمَعْنَى ذلك أن علم النفس يظلّ مثل ساندريلّا في بلاط الملكة؟ ربما! لكن قد يحدث أن تتحول الساندريلّات إلى أميرات. بالفعل، سبق لديلتاي أن تَخَيَّل فرضيَّة وضع ترتيب تأسيسي يُزوِّدنا علم النفس الوصفي بموجبه بالأرضيَّة التي نستطيع أن نُعلي فوقها صَرْح إبستيمولوجيا علوم الروح (GS V, 139-237; ME1, 145-245).

تظهر الفلسفة، وفق هذا الإحصاء، في صورة «رؤية للعالم والأنساق»، أي في صورة علم إنساني إلى جانب علوم أُخرى. لكن، هل بالإمكان خروج علم إنساني عن صف العلوم الأُخرى من أجل الإحاطة بها جميعها؟ من خلال طرح هذا السؤال، نتنبه إلى وجود صعوبة مركزية يتضمّنها فكر ديلتاي، وهي صعوبة جهر بها هوسرل في البيان الذي نشره في صورة مقال سنة 1910-1911: «الفلسفة كعلم صارم».

كان هدف كتاب المدخل إلى علوم الروح بالفعل هو توضيح «الأجواء العائليَّة» التي تسمح بإلحاق علوم الروح بعضها ببعض. لكن هذا التّساؤل المعرفي يندرج على الفور داخل أُفق فلسفي أكثر رحابة، وهو أُفق «نقد العقل التاريخي»[122] بالتحديد. انحصر اهتمام مجموعة من الشُّرّاح في معالجة

(122) راجع بخصوص هذا التصور:
S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil*, 1982; *Zweiter Teil: Systematische Ausarbeitung*, Munich, Fink, 1992.
تظلّ أشياء كثيرة مرتهنة بالطريقة التي نحدد بها صلة ديلتاي بكانط: هل تُحيل عبارة «نقد العقل التاريخي» بوجه خاص على الكتاب الأول في النقد، كما يدافع عن ذلك أوتو (المرجع نفسه، 1، 249-291)، أم ينبغي اتباع تأويل ماكريل Makkreel الذي يؤكد بالمقابل الارتباط بكتاب النقد الثالث؟ راجع ماكريل:
Rudolf A. MAKKREEL, Dilthey. *Philosoph der Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1991, p.249-291.

الطَّريقة التي أحدث بها ديلتاي تقابلًا بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، من خلال استنفار التّمييز المعرفي بين الشرح *(Erklären)* والفهم *(Verstehen)*، وهو تقابل برز بوضوح أكبر في كتاب ديلتاي لعام 1895 أفكار في السيكولوجيا الوصفية والتحليلية *Idées pour une psychologie descriptive et analytique*.

«نحن نشرح الطبيعة، ولكنّنا نفهم حياة النّفس» (GS V, 144). تُنيط هذه المسلّمة مُهمّة مُحدَّدة بالفلسفة: «إعادة الاعتبار إلى استقلالية علوم الروح وإلى البعد الفلسفي الذي تتضمّنه المعرفة الموجودة داخل هذه العلوم، في مقابل الهيمنة التي اكتسبتها العلوم الطبيعية في تكوين الفكر الفلسفي» (GS VIII; OI, 23). دافع ديلتاي عن استقلاليّة علوم الروح المعرفيّة، بعد أن تفرّغت لفهم الوقائع الفكريّة العقليّة في مقابل علوم الطبيعة الملزمة بتقديم شرح سببي للأحداث الطبيعية، إلّا أن ذلك لم يُغَيِّبْ عن ذهنه أبدًا تَبعيّة بعضها لبعض في الواقع الفعلي: «تُشَكِّل وقائع الروح العتبة العليا في الوقائع الطبيعية؛ بينما تُشَكِّل الوقائع الطبيعية الشروط الدنيا في الحياة الفكريّة العقليّة» (GS I, 17; OI, 171). وعليه، يجب الاحتراس من استنتاج وجود ثنائية أنطولوجيّة تُحْدِثُ تقابلًا بين عالم الدلالات الفكريّة العقليّة وعالم الوقائع الطبيعية بناء على التميز بين جنسين معرفيين مختلفين.

تظهر الصّعوبات الحقيقية عندما نودّ تحديد طبيعة الأساس الذي تحتاج إليه علوم الروح، حتى تتمكن ذاتها من فهم ذاتها بصورة جذريّة. أوْرَدَ ديلتاي هنا مصطلحًا رئيسًا مُعتمَدًا في فكره، وهو مصطلح «*Selbstbesinnung*»، الذي من من المستحسن أن نترجمه إلى لفظ «الفهم الذاتي»، بدل عبارة «التفكير الذاتي». هذا المصطلح هو الذي يُزوِّد القاعدة المعرفية لعلوم الروح بالمحتوى الفلسفي الكامل. وقد تعرّفت الفلسفة من خلال هذا المصطلح، منذ أُصوله السقراطية، على رسالتها الجوهرية، بالرُّغم من أن الفلاسفة اليونان قد نَحَوْا بوجوههم جهة الكون cosmos، وتطلّب الأمر انتظار مجيء المسيحية حتى تتحوّل مُهمّة استكشاف العالم الداخلي إلى مُهِمّة أولوية، كما تطلّب الأمر انتظار الفلسفة الحديثة حتى تنعقد صلةٌ قويّةٌ بين الوعي الذي حصّلناه عن أنفسنا ونظرية المعرفة.

بالنسبة لديلتاي يجب على «الفلسفة التفكير الذاتي» وهي كذلك «فلسفة

الحياة» (GS VIII, 179; O1, 26) أن تدمج البعد التاريخي في فهمها الذّاتي. وقد حَظِيَ الوعي الذي يقضي بأنّ «الفيلسوف ذاته أصبح مطالبًا بإنجاز العمليات التي تدخل في مجال عمليّات المؤرخ، بناء على المادة الخام التي تُمدّنا بها الأطلال التاريخية» (GS V, 36; O1, 48) بصياغة أولى داخل إطار الفلسفات العقلانية للتاريخ. لكن ديلتاي يعتبر أن «المفكِّر الذي يُحَوّل العالم التاريخي إلى موضوع له، مطالب بالإبقاء على صلة مباشرة تربطه بالمادة المباشرة وبمادة التاريخ الخام، كما تربطه بسائر مناهجه. يضطر المفكر، على غرار المؤرخ نفسه، إلى الامتثال لقانون الاشتغال الشاقّ على المادة الخام». بالرَّغم من أن الفلسفة العقلانية الخالصة كانت إنجازًا عبقريًا، حينما كانت تَتَعرّف مقاصد العقل في صفحات كتاب التاريخ الكوني، فإنها كانت مصابة مع ذلك بلوثة العُقْم. «عندما نتحدّث عن فلسفة التاريخ، لن يتعلّق الأمر إلّا ببحث تاريخي نُنجزه من أجل هدف فلسفي وبوسائل فلسفية» (GS I, 92; O1, 251): هذا التّصريح إيذان بأفول نجم فلسفة التاريخ العقلانية والتأملية، وبأفول العقل التأمّلي بوجه عام.

هذا هو ما كَرَّسَهُ الكتاب الثاني من المدخل إلى علوم الروح. تتبّع ديلتاي في هذا الكتاب الطريقة التي تخلّصت بها العلوم بصورة متدرّجة من الميتافيزيقا التي كانت تسهر على حماية خصوصيتها، دون أن تَأْذَنَ لها بالاستقلال عنها. ما يَصِحُّ في حَقّ علوم الطبيعة يَصِحُّ كذلك في حَقّ علوم الروح: لم تستطع هذه العلوم انتزاع استقلالها الذاتي إلّا عندما أدارت ظهرها للميتافيزيقا. كانت الصّيرورة الإبستيمولوجيّة السّاعية إلى التّحرُّر قد اكتملت، من حيث المبدأ، في اللحظة التي نهض فيها ديلتاي إلى مهمّته التأسيسية. حانت ساعة طرح السؤال المعاكس: ماذا تَبقّى من الموقف الميتافيزيقي في اللحظة التي تعلّمت فيها علوم الطبيعة وعلوم الروح الاعتماد على نفسها فقط، بعدما أصبحت علومًا جاحدةً للجميل؟

جواب ديلتاي قاطع بصورة لا مزيد عليها: عندما نعتبر الميتافيزيقا بمثابة العلم الأول تصبح في ذِمّة الماضي. «نقد العقل التاريخي» إيذان بسقوط الميتافيزيقا التي لفظت أنفاسها. هل معنى ذلك أن ديلتاي يتحالف مع الرؤية الوضعية التي تبنّاها أغوست كونت (Auguste Comte)؟ إن التّحذير الذي وجَّهَهُ ديلتاي إلى كلّ من يعتبر أن فهم التاريخ مسؤولية المؤرخين وحدهم وليست

مسؤولية الفلاسفة، يصدق بالمثل على مستقبل الميتافيزيقا: «في كلّ الأحوال، لا ينبغي أن يساورنا شك في أن الفلسفة نفسها قد أصيبت بالعُقم، بعد تبدّد أوهام فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ أمام العلم النقدي» (GS V, 48 ; OI, 61). هذه هي الرسالة التي اختتم بها ديلتاي جزء المقدمة «*Introduction*» الذي نشره المؤلف أثناء حياته: «ماتت الميتافيزيقا، عاش الميتافيزيقي»: «على كلّ حال، حينما يعمل المرء بإرادته على بعثرة مكوّنات المجموع الذي يتكوّن من الرغبة واللذة، وحينما لا يريد الوصول إلى نفسه فقط، يصل إلى هذا البعد الميتا-فيزيقي الذي ينعكس ببساطة في صور لامتناهية عبر تاريخ الميتا-فيزيقا، كما عُرضت هنا. ذلك أن الميتافيزيقا، بما هي علم، ليست إلّا ظاهرة مُحَدَّدَةً في التاريخ: أما الوعي الميتافيزيقي لدى الشّخص، فهو وعي أبدي» (GS V, 385 s. ; OI, 336 s.).

ينهض ديلتاي إلى مهمّة تفكيك الميتافيزيقا بطريقة تكوينية، مُبرزًا للعيان ما هي الأسس غير العقلانية التي تقوم عليها. يفرض علينا التفكيك طرح تساؤل بشأن أي سلطات يمكن بوساطتها تفويض «الوعي الميتا-فيزيقي». يعتبر ديلتاي أن النّفس البشرية تنتبه اليوم إلى أنَّ التجربة الدِّينيّة هي المنطلق الحقيقي لأيّ تساؤل ميتافيزيقي. يستنتج أن «الميتافيزيقا ظاهرة عابرة بدورها»، ويضيف قائلًا: «التفكير الذاتي الذي تخلّص من الميتافيزيقا يعيد اكتشاف التجربة الدِّينيّة في أعماقها» (GS I, 136). يعتبر ديلتاي «الحياة الدِّينيّة» بمثابة «الأساس الدائم الذي يستند إليه التطوُّر الفكري» (GS I, 138) لكلّ الإنسانية، عندما نجرّد تلك الحياة من أشكال العقلنة الثانوية التي تحظى بها الميتافيزيقا ومن الحاجة إلى تبرير المشروعية أمام الوعي العقلاني. يستفيد الإيمان الدِّيني من مناعة كافية ضدّ التفنيد، ما دام يتقبل الأمر الواقع، وهو «أنَّ الإيمان لم ينتج عن استدلال منطقي، مما يعني كذلك تعذّر تفنيد الإيمان اعتمادًا على هذا الاستدلال» (GS I, 137). بالرّغم من أنه لا يحق للميتافيزيقا أن تطالب باحتلال منزلة العلم، يظلّ «الميتافيزيقي» (و هو ما سبق لي أن أطلقت عليه من قبل مصطلح «وظيفة الميتا-[123]») حيًا على قيد الحياة في هيئة حدوس جمالية ودينية. نستنتج من

(123) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.173-199.

ذلك ضرورة أن نتساءل عن المكانة التي يحظى بها التراث الدّيني داخل أفق الوعي التاريخي.

ما بعد المذهبين الإمبيريقي والعقلاني.

قبل النبش بعيدًا في هذه المسألة يجب علينا الإصغاء إلى مشكلة أخرى يجب معالجتها الآن، وهي نقطة شائكة حقيقية تؤرق شرّاح فكر ديلتاي: ما الذي يجعل مشروع «نقد العقل التاريخي» مهمًا في نظر الهيرمينوطيقا؟ هل يحمل مشروع تأصيل علوم الروح تأصيلًا معرفيًا وهل يحتمل النقد الذي يقوم به للعقل التاريخي بُعدًا هيرمينوطيقيًا في جوهرهما معًا، بصرف النظر عن الأبحاث التي أنجزها ديلتاي حول تاريخ الهيرمينوطيقا؟

لقد ورث ديلتاي عن ليوبولد فون رانكه (Leopold Von Ranke) اقتناعًا راسخًا يفيد أن فهم المقاصد الخفية التي تتوارى خلف العناية الرّبانية هي مُهِمَّة المؤرخ الرئيسة التي تُحَوِّلُه إلى حَبْر الحقيقة الأعظم. وهذا ما يظهره القول الذي يَرِدُ بصورة دورية على لسان السياسيين، ويفيد أن المؤرخ أصبح ملزمًا بإبداء استعداده لملاحظة انكماش معطف العناية الربانية عند احتكاكه بالأحداث التاريخية الكبرى. لكننا ملزمون بتقديم جواب أدق، إذا ما شئنا الحديث هنا عن هيرمينوطيقا، وذلك بعد فحص الطريقة التي يصوّر ديلتاي بها العلاقة بين الخبرة الباطنية والفهم، وهما في نظره «سيرورتان أساسيتان يظهر فيهما العالم الروحي والتاريخي أمامنا» (GS V, 183; OI, 31).

ظهر مفهوم ثلاثي في هذا المقام إلى الوجود: الاختبار المعيشي *Erlebnis* والتعبير *Ausdruck* والفهم *Verstehen*. كان فكر ديلتاي يدور حول محور هذا الثلاثي حينما شرع في تأليف كتاب تشييد العالم التاريخي في علوم الروح *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. وقد اعتبر ديلتاي أننا نحتاج إلى فلسفة قادرة على وضعنا في مواجهة «تجربة كاملة وممتلئة وغير متجزئة» (GS I, 123)، وهو ما لا يقوى عليه المذهب الإمبيريقي، ولا تقوى عليه مختلف لويناته الحسية. حاول ديلتاي المتأخر أن يُعَبِّدُ لنفسه ممرًا ثالثًا بين المذهب الإمبيريقي المهيمن والمذهب العقلاني (GS I, 124)، بعد اللّجوء مباشرة إلى «الوعي التاريخي». يواجهنا هذا الوعي «بمحدودية كلّ الظواهر

التاريخية وكلّ الأوضاع الإنسانية والاجتماعية وبنسبية كلّ أشكال العقيدة». بدل أن يستنتج من تلك المحدودية خطرًا هائلًا، اعتبر أنّها تمثّل «الخطوة الأخيرة على طريق تحرير الإنسان»، لا سيما وأن «الحياة تتحرّر فيها من المعرفة التي نهتدي إليها بواسطة المفاهيم» وأن «الروح تتخلّص بتفوّق كبير من كلّ خيوط العنكبوت التي ينسجها العقل الدوغمائي» (GS I, 290 s.).

رجع ديلتاي إلى بديهيات الخبرة الباطنية، كما سبق أن فعله هوسرل، مطبّقًا عليها العبارة المحفوظة في مخطوطات بريسلاو (Breslau) «قانون الظاهرية» (GS V, 90): لا تحتمل الخبرة الباطنية إقامة تقابل بين المعيش و«الشيء ذاته» (GS XIX, 58). هذا هو ما قاد ديلتاي إلى القول: ما أستشعره بداخلي موجود بالفعل بما هو واقعة الوعي، لأنني أمتلك عنه تبصّرًا باطنيًّا؛ ليست واقعة الوعي شيئًا آخر غير ما أملك عنه وعيًا: فهي آمالنا وتطلّعاتنا ورغباتنا وإراداتنا، كلّ هذا العالم الباطني، وهي الشيء في ذاته، بهذا المعنى» (GS I,394; OI, 346).

إن المهمّة التي تحظى بأولوية الفيلسوف هي وصف المعيشات الباطنية، بدل شرحها شرحًا سببيًّا (GS XIX, 95). إذا ما اختصرنا حالاتنا الذهنية إلى مجرد ظواهر (بالمعنى الكانطي!)، سنقع في براثن «مذهب ظاهري» تصبح فيه التجارب الدِّينيّة والأخلاقية، بالرجوع إلى هذا الواقع نفسه *ipso facto*، مجرّدة من أية قيمة معرفية (GS I, 394). يرفض ديلتاي اختصار المعطى داخل الخبرة الباطنية إلى «مظهر» ظاهري خالص (GS XX, 170).

إن امتياز الإدراك الباطني، على خلاف الإدراك الخارجي، يظهر في خاصية المباشَرَة التي تميّز عطاء المعنى، وهي الخاصّية التي اعتاد الإحالة إليها مستعملًا مفردة *Innewerden* (GS V, 170). هذه المفردة «تحصيل الوعي» تشكّل «العقدة الرئيسة»[(124)] في فكر ديلتاي حَسَب إينآيشن (Hans Ineichen). تحمل معيشات الوعي معها «نور بداهتها الذاتية [*Licht des Gewahrwerdens*]»، وذلك لأن تحصيل الوعي [*Innesien*] علاوة على المضمون الذي أصبح واعيًا به، شيء واحد داخل المعيش» (GS VII, 27).

(124) Hans INEICHEN, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1975, p.104.

ارتأى ديلتاي المتأخّر أن المعيشات الباطنية تحيل إلى واقع لا يختزل إلى ما يستطيع الوعي المفكّر إدراكه منها، بعدما وقع يومًا بعد آخر تحت تأثير فلسفة الحياة (GS VII, 230). تتمثّل الغواية العظمى في اختزال «واقعة الوعي» إلى «صنفِ تَمثُّل وإلى خليط من الأحاسيس والتمثّلات والأفكار» (GS V, 95). تَتنكّر المقاربة الموضوعية للوقائع النفسية للبُعدين الانفعالي والعاطفي، كما تتجاهل بُعْدَ المحفزات التي تميّز المعيشات، وهذه الأبعاد هي التي تعمل على تأمين «تماسك الحياة» بصورة فعلية. من هذه الزاوية، نستطيع تخيّل حدوث تقارب بين هيرمينوطيقا ديلتاي و«الظاهراتية المادية» لميشيل هنري.

عاب غادامير في كتاب الحقيقة والمنهج على ديلتاي ميله إلى تفضيل مفهوم سيكولوجي، وهو مفهوم «المعيش» «*Erlebnis*» الموروث عن لوتسه (Lotze)، بدل تعميق مفهوم الخبرة «*Erfahrung*». أدافع هنا عن اختيار ديلتاي، مستدِلًا على ذلك بكون مصطلح الخبرة كان موقوفًا على دعاة المذهب الإمبيريقي وعلى الوضعية والعلمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[125]. لا يسقط ديلتاي أبدًا في براثن الذرية السيكولوجيّة التي تتراكم فيها المعيشات المتفرقة بعضها فوق البعض، بعدما أبدى اهتمامه بالمعيش الموجود داخل النفس. سار تفضيل مفهوم «المعيش» في خط متوازٍ مع إعادة الاعتبار إلى مفهوم هيغل عن الروح الموضوعي، بدل الاعتراض عليه. لا يقتصر «قانون شيلر»، في إحالة ديلتاي إليه، أي «ترجمة المعيش بصورة ثابتة إلى شكل وترجمة الشكل إلى معيش» (GS VI, 117) على مجال وحيد وهو صور التعبير الجمالية، ولكنه ينطبق على كلّ مظاهر الحياة.

لقد استطاع ديلتاي إخراج «الحلقة الهيرمينوطيقية» المتعلّقة بالكلّ والجزء من مخبئها في قلب الحياة النفسية ذاتها: «تَتَّسِعُ معارفنا لتنطبق على المعطى داخل الخبرة الحيّة بفضل تأويل تجسّد الحياة موضوعيًا في الخارج، وليس هذا التأويل ممكِنًا بدوره إلّا بناء على الأعماق الذاتية التي تكتنف الخبرة المعيشة» (GS VII, 152; O3, 105). لا تظهر المعيشات النفسية في صورة معزولة ومتراكمة بعضها فوق بعض إلّا في عيون الملاحظ الخارجي. بالمقابل، يعتبر

(125) وقع المؤلف ضحية سهو: أحال إلى النصف الثاني من القرن العشرين بدل القرن التاسع عشر. [المترجم]

ديلتاي أن «تماسك الحياة» (*Zusammenhang des Lebens*) واقع أصلي بالمثل، كما هو عليه الحال مع المعيشات النفسية ذاتها. ولذلك، يُحَوِّلُ «المعنى» والمفاهيم القريبة منه إلى مقولات تدخل في تكوين الحياة ذاتها (GS VII, 232). «يحتمل تجلّي الحياة دلالة» (GS VII, 234). كلّ من يتحدّث عن «المعنى»، يتحدّث عن تماسك المعنى، ويتحدّث عن إمكان إرجاع المعيشات المعزولة إلى مجموع مزوّد بدلالته الخاصة به. يتشابك مفهوم المعنى بصورة وثيقة مع مفهوم الغاية، ما دمنا نعتبرها «امتلاء الحياة وإشباع الدوافع والسعادة» (GS V, 207).

كان ديلتاي يعتقد أنه قد تَجنّب أخطاء أصحاب المذهب الحدسي أو السيكولوجي التي نؤاخذه عليها، عندما أولى أهمية متزايدة للثلاثية الهيرمينوطيقية «المعيش والتعبير والفهم». اعتبر أن الاستبطان يقود إلى طريق مسدود. ذلك أن «أفعال الإنسان وظهور الحياة في صورة خارجيّة يمكن تثبيتها، علاوة على تأثير كلّ ذلك في الآخرين، هي التي تعلّمه شيئًا عن نفسه؛ وهكذا، لن يتعلّم معرفة نفسه إلّا بفضل الفهم» (GS VII, 87; O3, 38).

ما يعتبر جورج ميش (Georg Misch) أنه يمثّل «منعطفًا هيرمينوطيقيًّا» في فكر ديلتاي المتأخر، هو حاصل مفعول مزدوج نتج عن العودة إلى هيغل وعن قراءة كتاب هوسرل الأبحاث المنطقية. يظهر هذا المنعطف في أطروحة تفيد أن مجال علوم الروح «يمتَدُّ بعيدًا إلى حيث يمتدّ الفهم، ويجد الفهم موضوعه المتجانس الوحيد في تَحقُّقِ الحياة موضوعيًّا في الخارج» (GS VII, 148; O3, 102). أورد فقرة تحمل دلالة خاصة من كتابه تشييد عالم الحياة *L'Édification du monde de la vie*:

لا تَتَّضِحُ الرؤية بخصوص ماهية البعد التاريخي إلّا بفضل فكرة التّحقّق الموضوعي للحياة. المنطلق هنا هو النّشاط الفكريّ العقليّ الذي يحمل نتيجة ذلك خاصيّة تاريخية [...]. نحن محاطون على الدوام بمنتجات التاريخ، ابتداء من توزيع الأشجار داخل الحديقة، ومن تهيئة المساكن داخل الحيّ، ومرورًا عبر الآلة الملائمة التي يستخدمها العمّال، وانتهاء بالحكم الذي تنطق به المحكمة. إن الخصائص التي يفصح عنها الروح اليوم في تعبيره الحيّ أثناءَ ظهوره أمامنا، ستشكّل غدًا جزءًا من التاريخ.

نجد أنفسنا مع مرور الزمان محاطين بأطلال رومانية وكاتدرائيات، وقصور ملكية. لا ينفصل التاريخ عن الحياة، كما لا ينفصل عن الحاضر بحكم ابتعاده في الزمن (GS VII, 147 s.; O3, 101).

إن مفهوم التَّحَقُّقِ الموضوعي للحياة يَقِي هيرمينوطيقا ديلتاي المتأخر خطر السقوط في «التشكيك التاريخي» الذي عابه عليه هوسرل في مقالته «الفلسفة كعلم صارم». ينفتح علم النفس على الهيرمينوطيقا إذا ما سلّمنا بأولوية تحقّق الحياة موضوعيًا في الخارج، «ذلك أن الحياة تتلقى نورًا يسطع عليها في أعماقها بفضل سيرورة الفهم» (GS VII, 87; O3, 38).

تقدِّمُ لنا الهيرمينوطيقا الأدبية مثالًا باهرًا لا يُضاهَى عن الطريقة التي حاول من خلالها ديلتاي تطبيق المبادئ الموجّهة في مذهبه الهيرمينوطيقي. وقد بذل جهدًا من أجل عقد حلف بين مبادئ البويطيقا الأرسطية والثقافة التاريخية الواسعة، وقد وضع بذلك الإصبع على «تاريخية الحياة النفسية التي تجد التعبير عنها في كلّ منظومة ثقافية تنتجها الإنسانية». وقد دفعه ذلك إلى إثارة قضية تحمل أبعادًا عامّة، وهَمَّت بالمثل منتجات الوعي الدِّيني: «كيف السّبيل إلى عقد تحالف دائم بين ثبات هويتنا الإنسانية، التي نجد ترجمة لها في المماثلات الصورية، وأشكالها المتغيّرة وطابعها التاريخي؟» (GS VI, 108; O7, 35).

تشمل عبارة «تجلّيات الحياة» في الوقت نفسه، الأفعال والمنتجات. يعتبر بعض المفسّرين أن ديلتاي، في المرحلة المتوسّطة من فكره، قد مال أكثر إلى تفضيل الجانب العملي aspect praxéologique، كما تبرز ذلك أُطروحة درس الأخلاق التي تعود إلى سنة 1890 بوجه خاص، وهو الدّرس الذي حضره جورج هيربرت ميد (G. H. Mead): «على نحوٍ ما، ليس الفكر إلّا قوسًا بين الانطباع وردِّ الفعل، قوسًا يحتاج إلى ما يترجمه إلى فعل، في ضوء التّماسك البنيوي الذي تعرفه الحياة. إن رهان الطفل والثقافة ينبني في مجمله على هذا الواقع» (GS X, 96). والأُطروحة التي دافع عنها ديلتاي في دراسته للصِّلات التي يعقدها الخيال الشاعري مع الجنون، تنطبق كذلك على الحقل الدِّيني، كما تنطبق بالمثل على الحقل الجمالي: تنبني حياتنا على وجود «تفاعل مستمر بين حياتنا الخاصة والوسط الذي تعبق منه، وتنفعل به وتفعل داخله» (GS VI, 95).

بين شلايرماخر وهيغل: بحثًا عن نهج ثالث في فلسفة الدّين.

عندما نشر ديلتاي كتاب المقدّمة إلى علوم الروح سنة 1883، كان «علم الدِّين» قد خرج لتوه من مرحلة الطفولة. لا نؤاخذ ديلتاي على عدم إيلائه العناية التي يستحقها. يجب علينا ألّا نستنتج من ذلك أن «نقد العقل التاريخي» يُهِمّ فلسفة التاريخ بوجه خاص، ولا يُهمّ فلسفة الدِّين! امتدَّ الاهتمام الذي أبداه ديلتاي بمذهب شلايرماخر في الهيرمينوطيقا أيضًا إلى مقالات في الدِّين *Discours sur la religion*، ناهيك عن كونه قد خَصَّ فلسفة الدِّين بحيز مهمّ أثناء تشييد العالم التاريخي. لم يتردَّد في تبنِّي التعريف الذي اقترحه شلايرماخر للدِّين: «الشُّعور بالتبعية المطلقة» (GS I, 173). يعتبر بدوره أننا حين نطالب بالوصول إلى ماهيَّة الدِّين داخل الحدوس والمشاعر التي يَبُثُّها الكون بداخلنا، فإنَّ المعيشات الدِّينيَّة هي التي تزوِّدنا في ذات الوقت بالمبادئ التي تسمح بتفسير تنوّع الديانات وبالمعايير التي تسمح بالبَتّ في صلاحية الأديان، كل دين على حدة». يُحَوّل ديلتاي، على نحو ما فعل شلايرماخر من قبله، المَعِيشات التي يُحَصّلها المتديِّن في حياته النفسية الباطنية «إلى حَكم فصل يَبُتُّ في وجود الحقيقة الدِّينيَّة» (GS, VI, 293).

تَتَبنَّى الذّاتُ المُتَدَيِّنَةُ «مَوْقِفًا شَخْصِيًا تّجاهَ العالَم»، وهو موقف يتعيَّن فهمه بناءً على معاييره الذاتية، وليس بناء على معايير مُسْتَمَدَّة من حقول خبرة أُخرى. المشاعر الدِّينيَّة الباطنية هي المنطلق في كلّ شيء وهي المآل أيضًا، وهي المشاعر التي تستشعرها النفس المتديّنة الصادقة في تديّنها. «يظلّ المعيش الدِّيني إلى الأبد الأكثر حميميّة [*das ewig Innere*]؛ وعليه، لا يجد التعبير المناسب عنه في أية أسطورة ولا في أيّ تمثّل لله» (GS I, 141). هذا هو الاقتناع الذي ورثه ديلتاي عن شلايرماخر: «توجد خبرة دينية مؤثّرة ومشروعة ومستقلّة وأصلية وصلبة داخل حياة النفس وهذه الخبرة هي مصدر كلّ العقائد والاحتفالات والتنظيمات في الحياة الدِّينيَّة الطائفية» (GS VI, 296).

هل يوجد ما يوحي بأن ديلتاي قد دافع بانبهار عن «المعرفة المباشرة» بخصوص فهم الظواهر الدِّينيَّة، بالرّغم من ثقافته التاريخية الواسعة؟ لكن مثل

هذا الكلام يوحي كذلك بكوننا نتجاهل أن مذهب ديلتاي المتأخر في الهيرمينوطيقا قد قام، كما سلف الذكر، على ثلاثية «المعيش-العبارة-الفهم». ليست المعيشات الباطنية في الذات، وهي معيشات موجودة في متناول الاستبطان، هي الموضوع الذي يَخُصُّ علوم الروح، بقدر ما يتمثّل الموضوع في الأحوال الإنسانية المعيشة التي «تأتي لتفصح عن نفسها داخل الصُّور الخارجيَّة التي تَتَّخِذُهَا الحياة، ما دامت هذه العبارات تقبل الفهم» (GS VII, 86; O3, 38). لا يوجد طريق أقرب إلى معرفة الذات من الطريق الذي يمرّ عبر الروح الموضوعي. «لا يعلم الإنسان عن نفسه غير ما ينكشف في أفعاله وفي حياته المُثْبَتَة بصورة موضوعيَّة في الخارج، ولا يعلم غير المفعول الذي يُحدثه في الغير؛ وعليه، لا يتعلّم معرفة ذاته إلّا عبر توسّط الفهم» (GS VII, 87; O3, 38).

يجب على الفهم الفلسفي أن يتنقّل بدوره عبر الأقواس الثلاثة لهذا الجسر. ما يتعلّق به الأمر في هذا الفهم هو الصُّورة الموضوعية التي تتخذها الحياة الروحية، كما تنقش داخل النُّصوص والطقوس والعادات وأساليب الحياة، وما إلى ذلك. هذه الظَّواهر الموضوعية هي المنطلق الذي يجب اعتماده لاسترجاع صور الحياة المعيشة التي كانت السَّبب في ميلادها، بدل السَّير في الطريق المعاكس.

إن المعيشات الدِّينيَّة تستعصي على الكلام، متجاوزة بذلك كلّ أشكال التعبير الأُخرى عن الحياة. هل معنى ذلك أن المُحَصِّلة تُفضي إلى وجود مشكلات مخصوصة مطروحة على الفهم؟ يُرْجِعُنا هذا السؤال على التّو إلى الطريقة التي برع بها ديلتاي الشيخ في إعادة الاعتبار إلى تَصَوُّرِ هيغل عن الروح الموضوعي. بالفعل، إذا كان مشروع «نقد العقل التاريخي» ذاته قد رأى النور في مناخ ثقافي أصبح فيه انهيار الأنساق العقلانية الكبرى واقعًا فعليًّا، لا يعني ذلك بالمقابل أن هيغل لم يكن له فضل على هيرمينوطيقا ديلتاي. أبرزت كتابات ديلتاي المتأخرة بكلّ وضوح أن الرُّجوع إلى تصوّر هيغل عن «الروح الموضوعي» كان سلاحه الوحيد المتبقّي ضِدّ مبالغات النّزعة السيكولوجيَّة.

برز المعنى الاصطلاحي لعبارة «الروح الموضوعي» إلى الوجود منذ 1894 في كتابات ديلتاي، وبلغ ذروته في كتاب سنة 1911 تحت عنوان **تشييد العالم التاريخي** *L'Édification*. يرمز الكتاب إلى «مُنْتَجات العقل المشترك التي نصادفها

في اللغة والأسطورة والأعراف الدِّينيَّة والعادات والقانون والتنظيمات الاجتماعية» (GS V, 180). يجب على علوم الروح اللُّجوء إلى مفاهيم المعنى والإحالة والغائية، إلخ، بما أنها تتحرّك داخل الحلقة الهيرمينوطيقية التي تتألف من العبارات «الحياة والتعبير والفهم».

لم يُخْفِ ديلتاي أبدًا أنه قد حرَّف منطوق فلسفة الروح الهيغلية عن مواضعه. اعتبر هيغل أن الطريق الذي تسلكه الروح يفضي إلى أشكال التعبير الثلاثة عن الروح المطلق: وهي الفنّ والدِّين والفلسفة. أما ديلتاي من جهته، فهو يعتبر أن مفهوم الروح الموضوعي «يتضمّن اللغة والأعراف وكلّ أجناس صور الحياة وأساليب الحياة، بالقدر نفسه الذي يتضمَّن فيه الأسرة والمجتمع المدني والدولة والقانون». والمنعطف الحاسم هو التالي: «يشمل هذا المفهوم، منذ الآن، الروح المطلق الذي كان هيغل يميّزه عن الروح الموضوعي: الفنّ والدِّين والفلسفة، بما أن الفرد المبدع يظهر إلى الوجود بوصفه مُمَثِّلًا للأُمَّة التي ينتمي إليها؛ ويتَّخذ الروح تَحَقُّقَهُ الموضوعي داخل أشكالها الواسعة بالضَّبط، كما أنه لا يُعرَف إلّا عندما يوجد بداخلها» (GS VII, 151; O3, 105).

ما هي نوعية فلسفة الدِّين التي يمكن تأسيسها فوق تربة المذهب الهيرمينوطيقي الذي يعتبر أن تمييز هيغل بين الروح الموضوعي والروح المطلق تمييز غير مقبول؟ انكَبَّ ديلتاي بصورة أعمق مما قام به كونو فيشر (Kuno Fischer) على كتابات الشباب التي كتبها هيغل ونشرها هيرمان نول (Nohl) سنة 1907، مما حمل لوكاش (Lukács) على اتِّهامه عن غير حق بتهمة نسج «أسطورة محافظة» عادت إلى مرحلة لاهوتية في فكر هيغل. يوجد مبرّر آخر يُفَسِّر الاهتمام الذي أبداه ديلتاي بكتابات الشباب لدى هيغل: تعكس كتابات الشباب هاجس فهم «إيقاع الحياة نفسها»، على نحو أفضل مما نعهده في الكتابات النسقية المطبوعة «بهيمنة المنطق» (GS IV, 223)، وهو الإيقاع الذي يتجسَّد في شريعة موسى وفي صورة المسيح (GS IV, 171) وفي التديّن الذي طبع الجماعات المسيحية الأولى (GSXV, 352).

تَعَلَّمَ هيغل كيف يصْرِفُ الذهن عن «الواقع المتعالي» في «المأساة الدِّينيَّة» (GS IV, 11)، كما تصوّرها عالم اللاهوت، بعدما أبدى اهتمامه بالتجلِّيات

التاريخية التي اتخذها الوعي الدِّيني، سعيًا وراء تفضيل فكرة منطق محايث للصيرورة (GS IV, 158). أكَّد هيغل الشّاب أنه بالإمكان الاهتمام بالروح الموضوعي، دونما حاجة إلى ربط هذا المفهوم بصيرورة غائية تختتم بالمعرفة المطلقة، بعدما حَوَّل الجماعة المسيحية البدائية إلى ذات مستقلة تمامًا ومزوَّدة بوعي ونشاط خاصَّين بها. تحظى الجماعة، في عيون هيغل وشلايرماخر، بحظوة ابتكار الأساطير الخاصّة بها. وبناءً على ذلك، يفرضان علينا «حلّ المشكلة التاريخية الكبرى الخاصّة بنشأة عالم الإيمان المسيحي» (GS IV, 173). حاول كلٌّ بطريقته الخاصة الانطلاق من الحياة الواقعية، بدل الانطلاق من بناء ميتافيزيقي: «تقودنا الدِّراسة الفعلية للوجود الإنساني جميعًا إلى الشّعور بهشاشتنا، وبسلطان الدّوافع المبهمة والقويَّة وبمعاناتنا أمام ما يظلّ خارج متناولنا وأمام أوهام السراب والمحدودية التي جُبل عليها فؤاد كلّ ما يحمل صفة الحياة، بالرَّغم من أنَّ الابتكارات العليا التي تظهر في الحياة الجماعية تنبثق منها» (GS VII, 150; O3, 104).

توشك فلسفة القيم الأخلاقية أن تبتلع فلسفة الدِّين حينما نؤكِّد على خصوبة الذِّهن البشري، ويبدو الأمر كما لو أنّ الديانات لا تعدو أن تكون وسيطًا لجوهر الأخلاق *Sittlichkeit*. وهذا الخلط بالضبط هو ما عملت محاضرات فلسفة الدِّين على تجاوزه، وهي التي ألقاها هيغل لاحقًا. يلوح لنا لأول وهلة أن هيرمينوطيقا ديلتاي قد استسلمت بسهولة أكبر لهذا الخلط، وهي الهيرمينوطيقا التي ارتبطت بالوعي التاريخي، واعتبرت أن الظّواهر الدِّينيَّة تفصح بصورة نموذجيَّة عن الروح الموضوعي. يظهر الدِّين في صورة ظاهرة بشرية، وهو لا يختلف في كلّ جوانبه في شيء عن اللّغات وأساليب الحياة والأعراف وغيرها، في ذهن «من يتعرّف بصورة كاملة على القِيَم والمعايير المُتَضَمَّنَة في الوعي التاريخي، وهي القِيَم والمعايير التي طالبت باحتلال منزلة غير مشروطة» (GS VII, 290).

«مشكلة الدِّين».

ومع ذلك، اعتبر ديلتاي أن التديّن «يحتلّ منزلة خاصة ومركزية» (GS VII 266) في صُلْبِ المعيشات التي تُؤسِّس تنظيم الروح وتحقّقه الموضوعي. ما هو مُسوِّغ هذا الامتياز؟ تشهد المراسلات المتبادلة بين ديلتاي وصديقه الكونت

يورك دو فارتنبورغ (Yorck Von Wartenburg) بأنه كان يمتلك وعيًا حادًّا بمشكلات التوفيق بين «وجهة نظر التديّن التاريخي، المُنْكَبّة على إحداث مقارنات لامتناهية» والإيمان المسيحي المبني على مبادئ يقينية في العقيدة. وقد صرفه هذا الوعي عن الحاجة إلى مباركة الموقف المبدئي الذي اتخذه صديقه: «الوجود المفارق ضد الميتافيزيقا!»(126). كان حسّ النسبية التاريخية لديه يمنعه من التعامل مع «وضعانيّة المسيحيّة، ومع الصُّورة التي اتَّخَذها الإيمان لدى لوثر، بوصفها معطى نهائيًا»(127). يعترف ديلتاي في كتابه عن تشييد العالم التاريخيّ بالصّعوبات التي استشعرها أثناء محاولة فهم الشخصيات الدِّينيَّة، مثل شخصية لوثر: «إمكان تحصيل خبرة حَيَّة عن الأحوال الدِّينيَّة [*religiöse Zustände zu erleben*] في حياتي الشخصية، وهو إمكان جدّ محدود في نظري وفي نظر غالبية المعاصرين لي. إلّا أنني من خلال تَصَفُّح رسائل وكتابات لوثر وروايات المعاصرين له ومنشورات المساجلات الدِّينيَّة، أكتسب تجربة حية عن الصيرورة الدِّينيَّة [*erlebe ich einen religiösen Vorgang*]، وهي صيرورة تملك قوّة انسيابية هائلة وطاقة عظمى وتتحوّل إلى مسألة حياة وموت، إلى حدٍّ يجعل إنسان اليوم عاجزًا عن تحصيل هذه الخبرة [*jenseits jeder Erlebnismöglichkeit*]» (GS VII, 215).

يكتسب هذا الإقرار بُعدًا رمزيًا عن الطريقة التي انفتحت بها هيرمينوطيقا ديلتاي على مساءلة فلسفة الدِّين. كيف السبيل إلى الجمع بين هذه المعاني الثلاثة التي يُحيل إليها الفعل الألماني *erleben* (القيام بخبرة حيّة) التي ترد فيه؟

1. الصيغة الأولى مجرّد ملاحظة: بالرَّغم من أنّه لا شيء يسمح بالتّسليم

---

(126) مراجعة هذه المراسلات التي طلب روتهاكر (Rothacker) من هايدغر إنجازها، والتي لم تنشر بحكم طولها الزائد عن اللزوم، كان لها دور لا يستهان به، في تلقّي هايدغر لفكر ديلتاي، كما تشهد الفقرة 73 من كتاب الكينونة والزمان *Sein und Zeit* على ذلك. راجع المراسلات:
Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, p.42.

راجع كذلك محاضرات هايدغر بمدينة كاسل:
Martin HEIDEGGER, *Les Conférences de Kassel*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Vrin, 2003.

(127) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.146.

بأن حقل التجربة الدّينيّة أصبح حقلًا مهجورًا أمام الإنسان الحديث، يبدو كما لو أنه أصبح يتقلّص ويتدهور باستمرار.

2. يذهب التحقّق الثالث مسافة أبعد: لم تَعُدْ بعض أنماط التجربة الدّينيّة تُشكّل جزءًا لا يتجزّأ مِمّا هو في «متناولنا بين الخبرات الممكنة» المنتمية إلى عصرنا. لا شيء يَحول اليوم دون تكرار الخبرة المعيشة داخل البرج *Turmerlebnis* التي لعبت دورًا حاسمًا في الارتقاء الدّيني بحياة لوثر الشّاب، كما أكّد لوثر ذلك، لكن قراءة الرسالة إلى مؤمني روما لم تخلّف الآثار نفسها.

3. تَتَلَخّصُ صعوبة ديلتاي بأكملها في المعنى الثاني الذي يحيل إليه فعل القيام بخبرة حيّة *erleben* الذي يحيلنا إلى عمل مخصوص ينجزه المؤرخ. ما معنى القول إن المؤرخ يستبيح لنفسه أن يعيش تجارب تتجاوز أُفقه؟ ألا نحوّله بذلك إلى حشرة طفيلية قادرة على امتصاص دماء أيّ كائن حيّ، إلى حدّ خنقه؟ لو تَحَقَّقَ ذلك، لأغلقت هيرمينوطيقا ديلتاي نفسها داخل خيار صعب لا حلَّ له: تصطدم الرغبة في فهم أشكال تحقّق الحياة الدّينيّة موضوعيًا بتعذّر الإحساس بالمعيشات الضّمنية فيها. هل زوّدنا ديلتاي ذاته بوسائل تجاوز هذا الخيار الصعب؟

لا يتضمّن الإنتاج الغزير الذي تَضُمُّه الأعمال الكاملة *Gesammelte Schriften* التي لا تزال في طور النشر، دراسة مُخَصَّصة بكلّ وضوح لفلسفة الدِّين، باستثناء دراسة متأخرة عن «مشكلة الدِّين» «Das Problem der Religion» (GS VI, 288-305). بالرّغم من ذلك، لم يُرْكَنِ الدِّينُ على الإطلاق على هامش تفكيره، ما دام ديلتاي قد حوّله إلى حامي ثغور الحياة الباطنية، وإلى الرُّكن الرَّكين الذي تقوم عليه الميتافيزيقا، كما أبرز ماتياس يونغ (Matthias Jung) ذلك. وهذا ما يفسّر كيف أنَّ الميتافيزيقا لم تُسلم الروح إلّا لكي يتنفس الدّين من جديد بحريّة (GS I, 136).

لكن، ألا يزال المرء محقًّا حين يتحدّث عن حقيقة دينية في أُفق نقد العقل التاريخي؟ يعتبر ديلتاي أنّ المعيش النفسي، أيًا كان، لا يحتمل معنى إذا ما نظرنا إليه في نفسه. لا نصبح قادرين على تعقّل معناه إلّا إذا ما فحصنا الطريقة التي يُفصح من خلالها عن شيء ما يَخُصُّ الحياة نفسها. تكتسي الحلقة الهيرمينوطيقية للكلّ والجزء أهمية مخصوصة لفهم الأعمال الفنية وتجلّيات الدِّين التاريخية. لا يوجد ما هو أغرب عن روح ديلتاي من التركيز أكثر من اللازم على

أحوال النفس المتديّنة. بالفعل، إذا ما اعترفنا، كما طالب بذلك، بأنَّ محاولة السعي إلى إقامة صلة بين شمولية الحياة والموجود غير المرئي تُمثِّلُ علامة تميّز الحياة الدِّينيَّة، يظلّ كلّ شيء مشروطًا بإبراز كيف أن غير المرئي فاعل في حياة رجالات الدِّين، أي في الحياة نفسها وفي ما يسمو فوقها (GS VII, 266).

المشكلات الكبرى التي تعترض الفيلسوف حينما يروم فهم الدِّين هي المشكلات «المتعلّقة بقيمة الدِّين بصورة عامة، والعلاقة الموجودة بين قِيَم الديانات المختلفة وحقيقة الأقوال الدِّينيَّة، ومستقبل التطوُّر الدِّيني» (GS VI, 303). هذه هي الأسئلة بالضبط التي لم نتوانَ في تأكيدها، وهي الأسئلة التي تضع معالم ورشة العمل في فلسفة الدِّين. بما أن «نقد العقل التاريخي» لم يعد يستند إلى لاهوت ولا إلى ميتافيزيقا عقلانية، يصبح مطالبًا بمحاولة حلّ هذه الأسئلة، مستعينًا في ذلك بالمعايير التي زوّدته بها نظرية علوم الروح. نستطيع معارضة القول الذي ورد أعلاه بعبارة أُخرى، فيما يخصُّ الحياة الدِّينيَّة، قائلين: «إننا لا نجد دمًا فعليًا يجري في شرايين المؤمن، كما تخيَّل علماء اللاهوت ذلك، بل نجد فيها مجرّد سائل متخثّر ينقل بعض قضايا العقيدة».

أبدى ديلتاي حساسيَّة خاصّة بإزاء التوتر الموجود بين الخبرة الباطنية في الأُلوهَة ومستلزمات التمثّل، كما هو الشأن مع صديقه يورك فون فارتنبورغ (GS I, 287). هذا ما يفسِّر وجود مزيج من مشاعر الانبهار والخوف التي صاحبت لديه تتبّع تطوّر الفلسفات اللّاعقلية للحياة. اعتبر كذلك أن «التديّن شيء ذاتي وخاص بالنظر إلى ألوان المعيش الحاسمة. يتضمّن التديّن شيئًا ما لا يقبل التحليل وشيئًا شخصيًا بامتياز، قد يظهر في صورة 'جنون' في عيون كلّ من لا يشترك معنا في ألوان المعيش هذه» (GS V, 390). وبناء على ذلك، هل تظلّ اللّاعقلانية هي القول الفصل الذي يُدلي به الفيلسوف بخصوص الدِّين؟ إن تركيز ديلتاي على الأفعال والأعمال التي تفصح عمّا تحياه الذات من ألوان المعيش الباطني هو ما حال بين ديلتاي والاستسلام للّاعقلانيّة. إن الموضوع الذي استأثر بتفكيره هو قابلية فهم السلوك (بما فيه السلوك داخل الحقل الدِّيني)، وقابلية فهم أشكال التفاعل الاجتماعي. وهذا هو ما يفسّر كيف أن كاتبًا من قبيل هابرماس، وهو الذي لن يتهمه أحد بمحاباة الهيرمينوطيقا، قد وَجّه التحية إليه بوصفه أحد رُوّاد نظريات العمل action الحديثة.

تَبَنَّى ديلتاي مفهوم «الرابطة الاجتماعية» *(Geselligkeit)* كما نحته شلايرماخر (GS I, 44 s; OI 203)، بغية تفنيد شبهة الإقدام على مقاربة الحياة الدِّينيَّة مقاربة ذاتية وفردية خالصة. رفض ديلتاي التفكير في «منظومة الدِّين» على النحو الذي تصوّر كارناب بمقتضاه «البناء المنطقي للعالم» بعد ذلك، بناء على مجموعة من القضايا الأوّلية التي تستند إلى التجربة الذاتية، بالرُّغم من أنه لا يشكّك في وجود «معيشات دينية أصيلة» تتشكّل نواتها من «الوعي بالخير والشر ومن ارتباطه بظاهرة كلّية يشعر بمدى تبعيته لها» (GS VI, 138). نقل ديلتاي مركز الثقل من المعيشات النفسية الباطنية إلى «التصويرات الموضوعية» للحياة الدِّينيَّة التي يتطلّب فهمها مذهبًا هيرمينوطيقيًا، بعدما وضع مفهوم التمفصل *articulation* في قلب مذهبه الهيرمينوطيقي (GS V, 217).

أسئلة.

تظلّ أُمور كثيرة مرتبطة بالفكرة التي نكوّنها عن مسيرة ديلتاي الفكرية بين مرحلة كتاب المدخل إلى علوم الروح ومرحلة كتابه تشييد العالم التاريخي، وهو كتاب ظلّ مبتورًا وحمل إرهاصات تحالف مبهم جمع بين فلسفة الحياة النيتشوية والروح الموضوعي الهيغلي. هل نجح في حلّ المشكلة الكبرى التي أفرغ لها حياته؟ قد يُخامرنا الشك في ذلك، عندما نقرأ خاتمة الكلمة التي ألقاها سنة 1903 بمناسبة ذكرى ميلاده السبعين: «يظهر تناقض ليس له حلّ عندما ندفع الوعي التاريخي إلى حدوده القصوى. إن الكلمة الأخيرة التي تنطق بها الرؤية التاريخية للعالم، هي محدودية كلّ الظواهر التاريخية، سواء أتعلّق الأمر بالدِّين أو بالمُثُل العليا أو بنسق فلسفي، كما أنها تظهر نتيجة لذلك في النِّسبية التي تطبع إدراك الإنسان لمجموع الأشياء: ينساب كلّ شيء داخل الرؤية التاريخية للعالم، ولا شيء يظلّ ثابتًا على حاله. يثير هذا التَّصور اعتراض من يستشعرون الحاجة إلى تكوين معرفة تتمتع بصلاحية كونية، كما يصطدم باعتراض الفيلسوف الذي يجتهد لبلوغها. حرَّرَت الرؤية التاريخيّة للعالم فكر الإنسان من القيود المتبقّية التي لم تستطع علوم الطبيعة ولا الفلسفة تكسيرها بعد، لكن أين هي الوسائل التي تسمح بتجاوز فوضى الاعتقادات التي قد تزداد تفاقمًا؟» (GS V, 9; CRH 36). هذا هو السّؤال الذي ظلّ مطروحًا، كما أورثه ديلتاي من جاء من بعده،

كما تشهد على ذلك نِقاط الحذف التي اختتم بها السطور الأخيرة التي كتبها قبل وفاته: «وهكذا، تمّت الإشارة إلى العلاقة التي تفتح الطريق في أفق وضع أركان معرفة العالم الروحي، وهي الأركان التي تجعل هذا العالم ذاته ممكنًا. لقد انغمس المؤرخ مدّة طويلة في روح الأيام الخوالي، بدون الاكتراث بوضع هذه الأركان، إلى أن أقدمت على...» (GS V, 6; CRH 40).

1. «يجب على التاريخ بالضبط أن يلقّننا كيف أن الإنسان، حتى في علاقاته الممتدة في الأعماق، محاط دون وعي منه بالشروط التاريخية التي يعيش فيها، كما لو كان محاطًا بأسوار» (GS II, 131; CM 140). والغريب أن النّظرة الحرّة التي زوّدنا بها الوعي التاريخي قد تنقلب علينا جميعًا، لأنها قد تقودنا إلى الوعي بأننا سنظلّ سجناء وضع معيّن لا نملك التّحرر منه أبدًا. وقد أثبت مثال ترولتش (Troeltsch) أن الصّعوبات العويصة التي يعاني منها المذهب التاريخي والتي ظلّ ديلتاي واقعًا في حبائلها، على حدّ قول غادامير، تصدق بالمثل على علماء اللاهوت كما تصدق على فلاسفة الدّين.

نتوفّر على خطتين لحلّ هذه الصّعوبات: إما أن نبلور دراسة أكثر عمقًا لشرط الوجود التاريخي، أو أن نهيئ ردّ فعل هيرمينوطيقيًا على المذهب التاريخي. يمثّل ترولتش جيل المتلقّي الأول، وهو يشترك مع ديلتاي في «الاعتراف الكامل بالمحايثة في صلب الوعي التاريخي، بما في ذلك محايثة القيم والمعايير التي تدّعي أنّها غير مشروطة» (GS VII, 290). يُمَثِّلُ رودولف بولتمان (Bultmann) ومدرسته الجيل المتلقّي الثاني. يطرح المتلقّي الأول والثاني، معًا، مشكلات عويصة على كلّ من ينتصر لفكرة علم اللاهوت بوصفه «علم الله»، كما أكد بانتبرغ (Wolfhart Pannenberg)[128] على ذلك.

2. تحتلّ الأسئلة التي أثارها ديلتاي أهمية بالغة على طريق تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدّين، بصرف النظر عن التأثير الذي أحدثته في فلسفة الدّين التي سادت خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. يقترح ماناس

(128) Wolfhart, PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort, Suhrkamp, 1987.

يونغ (Matthias Jung) التمييز بين مرحلتين عرفهما تطوّر فلسفة الدِّين مؤخّرًا. حلّت عند منعطف القرن مرحلة «تكوينية» بعد المرحلة «النقدية»، التي كانت مطبوعة بأسماء فيورباخ (Feuerbach) وستراوس (D. F. Strauss) وشوبنهاور (Schopenhauer)، وهي المرحلة التي «عرفت تطوّر النماذج والمفاهيم الأساسية التي لا تزال تتحكّم في النقاش الحالي»[129]. بعدما روّج كلٌّ من ديلتاي وجيمس تصوّرًا جديدًا عن التجربة الدِّينيَّة، استهلّا «المرحلة التكوينية» لفلسفة الدِّين خلال القرن العشرين.

3. كان نقد الدِّين الذي نهض له اليسار الهيغلي (ستراوس وفيورباخ وماركس وإنجلز. . .) مهيمنًا على المناخ الثقافي الذي عرفته السنوات التي أرسى فيها ديلتاي أركان مذهب نقد العقل التاريخي. كان ذلك النقد نقدًا أيديولوجيًّا للتّمثُّلات الدِّينيَّة بوجه عام، وللمسيحية بوجه خاص. لم تكن هذه المسألة هي المسألة الجوهرية (ولا هي المسألة الوجودية بمعنى ما) في ذهن ديلتاي. ولعلّ أفضل طريقة مناسبة لوصفها هي التّذكير بالقول الماكر الذي تضمّنه نص هيغل كتاب النفايات *Wastebook* : «نقول بمنطقة السواب[*] عن شيء ما حدث منذ أمد طويل: إنه ضارب جدًّا في الزمن إلى حدّ القول إنَّه سيصبح كاذبًا بعد فترة قليلة. هكذا، مات المسيح منذ مدّة جدّ طويلة من أجل خطايانا، إلى حدٍّ أنَّ هذا الخبر لن يظلّ صادقًا»[130]. هل يجوز اعتبار هذا الكلام وصيَّة فلسفية نفترض أن ديلتاي قد تركها لفلاسفة الدِّين؟ إذا لم تَعُد الحقيقة المطلقة موجودة بعد الآن، هل يحملنا نقد العقل التاريخي على الإقرار بأن ما صدّقته الكائنات البشرية «لن يظلّ صادقًا بعد هنيهة قصيرة»؟ نستوعب آنذاك بصورة أفضل تنديد نيتشه بـ «الحسّ التاريخي» وبخطره المحدق بالحياة!

4. وضع ماتياس يونغ الإصبع على المشكلة المركزية التي تَلُفُّ هيرمينوطيقا ديلتاي بشأن التجربة الدِّينيَّة، حينما قرّر أنّه لا مَكانَ لـ «تجلّي المطلق»[131] في

---

(129) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.19.

(*) السواب Schwaben منطقة واقعة جنوب ألمانيا. [المترجم]

(130) G. W. F. HEGEL, *Notes et fragments*, p.47.

(131) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.80.

«المثلث الهيرمينوطيقي» لدى ديلتاي («الخبرة المعيشة والتعبير والفهم»). في هذه الحالة، ما هو مُبَرِّر تقديم الأطروحة التي تفيد أن «التديّن يحتل منزلة مخصوصة ومركزية في مجمل الخبرات المعيشة التي ترجع في أساسها إلى تَحَقُّق الروح في الواقع الخارجي» (GS VII, 266)؟ كيف الانتقال من معنى الخبرات المعيشة الموجود في متناول الخبرة الباطنية، إلى مرجعها، وهذا مشكل يبدو أن ديلتاي قد رآه عن بعد، وإن لم يجد له حلًّا فعليًّا؟

5. ديلتاي هو الشّاهد الرئيس على وضعية الفلسفة في الحِقبة التي تلت هيغل، بعد أن طالب «النظرية الفلسفية المنصبّة على الدِّين بضبط مجال الحِجاج فيها بكل دِقّة، بعد انهيار اللّاهوت الفلسفي» (المرجع نفسه، 21). هل حكم على هيرمينوطيقا الوعي التاريخي، التي تستدعي البداهات الباطنية المحفوظة في التجربة الدِّينيَّة، بتبنّي نزعة ذاتية مغالية subjectivisme لا شفاء منها، بعد تعذّر متابعة محاولة هيغل التي استهدفت إلى إعادة تأسيس اللاهوت الفلسفي من منظور فلسفة الدِّين العقلانية؟

6. الغريب هو أن الأصوات النقدية التي ارتفعت ضدّ التّصور الذي كوّنه ديلتاي عن علوم الروح وعن الهيرمينوطيقا تتوزّع بين معسكرين، ويبدو الأمر كما لو أنّهما يؤاخذان ديلتاي على إفراطه في الذاتية المغالية وفي الموضوعيَّة المتحجِّرة. يؤاخذه بعض الشُّرّاح على أنَّ مذهبه الهيرمينوطيقي قد آثر البعد «السيكولوجي» في الفهم على ما عداه، على خلاف ما فعله شلايرماخر، بعدما لجأ إلى مَلَكة الشعور بمشاعر الآخر داخل حياته النفسية (وهذا ما يعتبر «موهبة» على وجه الحقيقة، وليس مَلَكة). بهذا المعنى ستكون هيرمينوطيقا ديلتاي قد ورثت كلّ الصُّعوبات التي يختزنها مفهوم المشاركة الوجدانية empathie، الذي خصّته إديث شتاين (Edith Stein) بأطروحة دكتوراه في الفلسفة.

لكننا نتساءل كذلك، كما فعل يونغ، إذا كانت الطريقة التي جعلت ديلتاي متذبذبًا بين الاصطلاح الظاهري والاصطلاح الواقعي في مقالته عن «مشكلة الدِّين»، لا ترجع إلى «أصولية الخبرات الحيَّة» (المرجع نفسه، 59) شبيهة بما شهدناه في الأصولية الإبستيمولوجيَّة التي يعمل دعاتها على ترسيخ كلّ المعارف في الخبرة المباشرة التي لم تتلوّن بعد بألوان المفاهيم.

7. على الواجهة المقابلة، نجد انتقادات هايدغر وغادامير وهابرماس الذين يشتبهون فيه أنّه وقع فريسة المثل الأعلى الذي كان يتمثّل آنذاك في الموضوعية العلمية. من هذا المنظور، يمثّل مذهبه الهيرمينوطيقي زواجًا غير طبيعي بين الميل إلى التاريخ والثقافة كما يدافع فيكو (Gian Battista Vico) عنها، والإمبريالية المنهجيّة، كما تجسّدت في المعرفة الكلّية الديكارتية *mathesis universalis*.

يعتبر غادامير أن مذهب ديلتاي في الهيرمينوطيقا «كان يسير دائمًا في اتجاه المطلق»، مِمّا حال بينه وبين أن يتعامل بجدّية مع محدودية فعل الفهم. انتقلت نبرة النقد لدى هابرماس إلى إشكالية التفاعل والعلاقة البينية intersubjectivité: يستأثر منظور المتكلّم بوزن أكبر من اللّازم في هيرمينوطيقا ديلتاي. والفكرة التي كوَّنها ديلتاي عن الفهم لا تأخذ أولويّة العلاقة البينية بعين الاعتبار بما يكفي، وهي أولوية أكدها أرباب «العقل التواصلي» المعاصرون.

رغم ذلك، لم يكفّ ديلتاي عن التذكير بأن الإنسان لا يتوصّل إلى معرفة نفسه إلّا بتوسّط منعرج الفهم الذي يركّز على الأفعال و«التجليّات الثابتة للحياة»، كما تظهر في الأعمال الفكرية وفي الأثر الذي تُحدثه هذه المؤلّفات فينا» (GS VII, 87). لقد وضع ديلتاي في أعقاب شلايرماخر أركان نظرية هيرمينوطيقية-تداولية عن التجربة الدِّينيَّة، وهي نظريَّة تتمتّع بخصوبة كَشْفِيَّة لا يُماري فيها أحد. بالمقابل، يجب علينا حَسَب يونغ أن نتساءل إلى أيّ حدّ تَوَفَّقَ ديلتاي في «تقريب الشقّة بين التأمّل العقلاني والحياة أو السلوك» (GS V, 133) وفي إيجاد تركيب متوازن بين الهيرمينوطيقا والبراغماتية» (المرجع نفسه، 125).

8. إن أهمّ خدمة أسداها ديلتاي إلى المناقشات الحالية في موضوع فلسفة الدِّين تظهر في السؤال التالي: ما معنى تأويل حياتنا الخاصّة أو حياة الجماعة التي ننتمي إليها، في ضوء ادّعاءات صلاحية دينية؟ يقول يونغ: «من ينتصر للتجربة المحسوسة ضد البناءات المفهومية لا يخشى الاصطدام بمقاومة. إلّا أنه يبقى علينا أن نسأل إن كانت الأبواب التي يعتزم هذا الشعار اقتحامها كانت مُشرعة تمامًا» (نفسه، 10). تحدَّث يونغ بهذا الشأن عن «يوطوبيا الشمولية الهيرمينوطيقية» (نفسه، 37)، عندما تعتبر أن تخطّي العقل لعتبة عصر ما بعد

الميتافيزيقا يزوِّد الإيمان الدِّيني بحظوظ جديدة، بالرّغم من أن هذا العصر، وهذه هي المفارقة، قد يُدعى عصر «ما بعد الدِّين».

9. «فهم الحياة انطلاقًا من الحياة ذاتها» (GS V, 4): هذا هو الحلم الكبير الذي صاحب أعمال ديلتاي التي كانت تخضع لصيرورة مستمرّة. لم يكن يكفّ عن ادعاء أنه يتعذّر فهم ما يقع داخل كواليس الحياة (GS VII, 266)، بعد مغادرة خشبة المسرح التي تجري فيها «لعبة الحياة الكبرى»، كما يدعوها كانط. إذا ما شئنا فهم أشكال التعبير التاريخي عن الحياة الدِّينيَّة، يجب علينا الرّجوع إلى محايثة الحياة التي تفهم ذاتها من خلال تعبير ذاتها عن ذاتها. لا يُجدي أيّ تمثّل للوجود الدِّيني المفارق في تخليصنا من الدلالة المحايثة للحياة، وهي حياة لا تعني شيئًا آخر غير ذاتها ولا تقطع الصِّلة أبدًا بذاتها (GS VII, 234). نتفهّم بسهولة كيف أن مثل هذه المقاربة قد عرضت نفسها للانتقادات التي رفعها أرباب الفكر الدفاعيّ الموضوعي ضد الغلو في المحايثة. تمثّل الدرع الواعي الذي احتمى به ديلتاي في تأكيده أن «الروح لا يفهم إلّا ما ابتكره هو بنفسه» (GS VII, 148).

10. ألم يعمل ديلتاي، جزئيًا، على إذابة الفرق الموجود بين التعبيرات الدِّينيَّة والتعبيرات الجمالية، أسوة بما فعله شلايرماخر؟ يعتقد يونغ أن نقطة الضعف في نظرية ديلتاي عن التجربة الدِّينيَّة أنها وقعت بقوّة تحت تأثير المقولات الجمالية (المرجع نفسه، 51). بهذا الخصوص كذلك، يظهر ديلتاي كما لو كان قد استأنف مشروع شلايرماخر مقالات في الدِّين *Discours sur la religion*. اختتم يونغ قراءة ديلتاي بهذا الانتقاد: «إن الإطار المرجعي الهيرمينوطيقي والجمالي للتّجربة الباطنية يَتَحَكَّمُ مُسْبَقًا في تأويل الظواهر الدِّينيَّة، من خلال حَمْلِنا على الانتباه فيها فورًا إلى وجود صور تعبيرية تنتمي إلى المحايثة التي تُؤَسِّس دلالة الروح الموضوعي. 'الإقليم المستقل داخل مملكة النفس'، الذي يتحدّث عنه شلايرماخر، لا يُسمع صوته إلّا على لسان الفنّان» (المرجع نفسه، 133).

11. بالرّغم من أنّ ديلتاي لم يتوانَ عن إبراز أن القوة التاريخية التي اختزنتها المسيحية كانت هي العامل الذي وجّه الثقافة الأوروبية، لسنا متأكدين من أن مذهبه الهيرمينوطيقي يُتيح لنا مباركة التعريف الذي اقترحه للدِّين، وهو ما لم يفتأ يكرّر قوله في دراساته الأخيرة: «ينبثق منبع الدِّين من اتصاله بغير المرئي» (GS VII, 267). ألا

تتمثّل الصّعوبة الأساس التي يشهدها الإنسان الحديث في تحقيق المهمة التي اعتبر ديلتاي أنها تُفصح عن ماهية الموقف الدِّيني: وهي مهمة إحداث صِلة بين الحياة كما نحياها (وهي ما يدعوه هايدغر «حياة الوجود العارض «vie facticielle»)، وغير المرئي، بفضل «تجربة الاتحاد بالله» (GS VII, 278)؟

لقد عرفنا الجواب الذي قدّمه ميشيل هنري (Michel Henry) عن هذا السؤال: ليس غير المرئي شيئًا آخر غير الحياة المطلقة (BA II, 334-360). توضّح الطريقة التي قدّم بها ديلتاي «مشكلة الدِّين» سنة 1911 كيف أن المشكلة بالنسبة إليه هي بالأحرى مشكلة فهم التطوُّر التاريخي الذي عرفته الديانات، صارفًا ذهنه أثناء ذلك عن استدعاء أيّ تدخّل إلهي، ومكتفيًا باستثمار القوانين التي تصدق على كلّ ارتقاء روحي (GS VI, 288).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- Gesammelte Schriften I-XX,Stuttgart-Göttingen. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte* (1883; 9e éd. 1990) [abrégé: GS I]; trad. (partielle) S. Mesure: *Œuvres I. Critique de la raison historique*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 (abrégé: CRH); *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* (1900 s., 6e éd. 1990) [abrégé: GS IV]; trad. J.-Ch. Merle. Œuvres V, *Leibnitz et Hegel*, Paris, Éd. du Cerf, 2002; *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Gesiteswissenschaften* (2e éd. 1957) [abrégé: GS V], trad. M. Rémy*: Le Monde de l'esprit I*, Paris, Aubier, 1947 (abrégé: ME I); *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik* (1957) [abrégé: GS VI], trad. M. Rémy: *Le Monde de l'esprit II*, Paris, Aubier, 1947, (abrégé: ME II); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1926, 8e éd. 1992), [abrégé: GS VII], trad. (partielle) S. Mesure: *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, éd. du Cerf, 1988 (abrégé O3); *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (1960), [abrégé: GS VIII]; *System der Ethik* (1890, 4e éd. 1981) [abrégé: GS X]; *Leben Schleiermachers* (1870, 2e éd. 1979) [abrégé: GS XIII]; *Grundlegung die Wissenschaften vom Menschen der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1982) [abrégé: GS XIX]; *Leibniz et Hegel*, trad. J.-Ch. Merle, Paris, Éd. du Cerf, 2002 (GS XIX] (GS IV, GS V [abrégé: O5]).
- *Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul York von Wartenburg*, Halle (Saale), Schulenburg, 1923.

لائحة المراجع.

- FELLMANN, F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1991.

- GENS, J.-Cl., *La Pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve d'Asq, Septentrion, 2002.

- HEIDEGGER, M., *Les Conférences de Cassel*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Vrin, 2003.

- INEICHEN, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich- gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort, Klostermann, 1975.

- JAEGER, F., et RÜSEN, J., *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, Munich, 1992.

- JOHACH, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes-, und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974.

- JUNG, M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag, 1996.

—, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch- pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg, K. Alber, 1999.

- LAKS, A., NESCHKE-HENTSCHKE, A. (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.

- LESSING, H.-U., *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Fribourg- Munich, K. Alber 1984.

- MAKKREEL, R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

- OTTO, S., *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, t.I, Munich, Fink, 1982; *Systematische Ausarbeitung*, t.II, Munich, Fink, 1992.

- RIEDEL, M., *Verstehen oder Erklären. Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.

- RODI, F., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2003.

—, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, Suhrkamp, 1990.

- RODI, F., et LESSING, H.-U., (éd.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Francfort, Suhrkamp, 1984.

- SACHS-HOMBACH, K., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1993.

- SCHRÖDER, H., *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode der Religionsphilosophie*, Altenberge, 1987, CIS- Verlag, p.10-28.

النبع والقعر: الذاكرة الثقافية والتقاليد الدّينيّة

- غادامير -

لم يؤلّف غادامير (1900-2002) كتابًا عن فلسفة الدّين، كما كان الشأن مع ديلتاي. لكن هذا ليس مبرّرًا معقولًا يدفعنا إلى تجاهله في سياق الاستقصاء الذي نقوم به حول شروط إمكان هيرمينوطيقا فلسفية في الدّين. وقد وصل مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» مستوى النّضج الفلسفي الكامل في الكتاب العمدة الذي نشره غادامير: الحقيقة والمنهج، الصادر سنة 1960(*). تسمح القراءة الفاحصة لهذا الكتاب بالكشف فيه عن معطيات كثيرة تهمّ بحثنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدّين، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. سأركّز انتباهي على جوانب كتاب الحقيقة والمنهج التي تستحقّ لفت انتباه فيلسوف الدّين، من خلال الرجوع إلى أعمال جان غروندان (Jean Grondin)، التي لا يستغني القارئ عنها.

«حقائق» بدون «منهج».

يعتبر غادامير أن الهيرمينوطيقا تكتسب بُعدها الفلسفي إذا ما اهتمّت بظاهرة الفهم بِحَدِّ ذاته وبشروط إمكانه، وإذا لم تكتفِ بجمع القواعد المختلفة ومناهج التأويل أو بالمقارنة فيما بينها. سيرًا على هَدْيِ هايدغر، لم يستوعب غادامير سعي ديلتاي إلى إبرام تحالف بين الهيرمينوطيقا ونظرية العلم في علوم الروح. بالغت هيرمينوطيقا ديلتاي في التنازلات التي قدّمتها لمصلحة «الوعي التاريخي المُغالي» الذي يميل بصورة أكبر إلى تأكيد التحوّل المستمر بدل الإحساس بوجود حلقات متّصلة تجمع بين التقاليد التاريخية التي تشكّل «عالمًا هيرمينوطيقيًّا حقيقيًّا لا يعتبر بمثابة سجن حبسنا فيه، بقدر ما يتميّز بانفتاحنا عليه» (GS 1, 4 ; trad. 14).

من يقارن هذا القول بأطروحة ديلتاي التي تفيد أننا نظلّ جميعًا حبيسي رؤيتنا الذاتية للعالم، يكتشف التحوّل الذي عرفه مركز الثقل مع غادامير، عندما خصّ

(*) الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح. راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، دار أويا 2007 إفرنجي. [المترجم]

الهيرمينوطيقا بمهمّة «نهم الفهم فهمًا أفضل مما هو ممكن بالارتكاز على مفهوم المعرفة الخاصّ بالعلم الحديث» (GS 1, 4, trad., 14). سعى العلم الحديث، كما سعت الفلسفة المستلهمة منه، إلى تحصيل يقين ضروري ضرورة منطقية: يبحث غادامير بالمقابل عن الكشف عن تجارب الحقيقة التي تفرض نفسها علينا، بالرّغم من أنّها لا تتوفّر على أي مُسَوِّغ معرفي لها.

لا تكفّ علوم الروح عن نَهْلِ المفاهيم الموجّهة من التراث الإنسي humaniste، بالرّغم من أنّها تدّعي تحصيل خصائص علميّة تشبه خصائص العلوم الدقيقة، مثل استلهام مفهوم «الثقافة» (*Bildung*)، و«الحسّ المشترك» و«مَلَكة الحكم» (*Urteilskraft*) و«الذّوق». عندما حاولت نظرية العلم الخاصة بعلوم الروح التخلّص من هذه المفاهيم المهاجرة التي تعيش حياة متشردة، إذا نظرنا إليها من زاوية معرفية، توشك أن تُفرغ علوم الروح من جذوتها الروحية التي لا تستحق بعد ذلك حمل هذا الاسم. يجب على التفكير الفلسفي في علوم الروح أن يهتدي حَسَب غادامير بمشروع فيكو (Vico) عن «العلم الجديد»، بدل الاحتكام إلى كتاب ديكارت عن قواعد توجيه العقل *Regulae ad directionem ingenii*.

يدعو غادامير قُرّاءَهُ إلى الشُّرُوع في «تفكيك» حقيقي لهيرمينوطيقا ديلتاي. لا يعود به هاجس إعادة الاعتبار إلى مذهب «الحسّ المشترك» القهقرى إلى أُطروحات فيلسوفي سكوتلاندا فقط، وهما شافتسبوري (Shaftesbury) وهوتشسون (Hutcheson)، بل يعيده أيضًا إلى التعليق الذي كتبه التقويُّ أوتينغر (Oetinger) حول حكمة سليمان، حيث يقول: «يقترن الحسّ المشترك *Sensus communis* بأشياء بسيطة يألفها الإنسان أمام أنظاره في الحياة اليومية، وهي الأشياء التي تحافظ على تماسك المجتمع في مجمله -وهي أشياء تهمّ الحقائق والمعايير، بقدر ما تهمّ المؤسّسات وأشكال فهم هذه المعايير» (GS 1, 33, trad., 43 s.). لا يهمّ مفهوم الذّوق، من جهته كذلك، الحساسيّة الجماليّة فحَسْب، بل يُهمّ كذلك «الحكمة العملية»، التي تلعب فيها الحكمة العملية *phronèsis* دورًا مركزيًا. يحملنا هذا المفهوم على التساؤل مع هيلمهولتز (Helmholtz)، هل تكون علوم الروح في نهاية المطاف مسألة تذوّق أكثر من أن تكون مسألة منهج (GS 1, 13, trad., 24).

بعدما أبرز ديلتاي نقطة الضعف talon d'Achille التي يشكو منها الفهم الذاتي الذي اكتسبته علوم الروح عن نفسها، أفرغ كامل جهده للمهمة التي خصّ

بها الهيرمينوطيقا الفلسفية: وهي مهمّة الكشف عن الفنّ والتاريخ واللغة، وهي خبرات الحقيقة التي لا يجوز أن تظلّ حبيسة المَثَل الأعلى الديكارتي الخاصّ بالمنهج. من الواضح أن الدِّين لا يوجد ضمنها، لكنّه يجوز لنا التساؤل عن السّبب الذي لا يؤهّله لاتخاذ موقع له بين تلك الخبرات، لا سيّما وأنه ليس حاضرًا فقط في تأمّلات غادامير، بل يلعب فيها دورًا نموذجيًا، كما سأُبيِّن ذلك.

وهذا ما يظهر من فحص الطّريقة التي بلور غادامير من خلالها مشكلة الخبرة الجمالية، بعدما دعانا إلى مقاومة الإغراء النابع من وعي جمالي لا صِلة له إلّا بمعيشات حيَّة منفصلة بعضها عن البعض. يحظر كانط علينا في كتاب النقد الثالث طرح مسألة الحقيقة بخصوص الفنّ، لأنه يعتبر أن المتعة الجمالية تكتفي بتقوية الإحساس بالحياة. أدّى هذا الاقتضاء الضمني إلى صعود نجم الخبرة المعيشة *(Erlebnis)* التي حظيت بأهميَّة متعاظمة في أدب السيرة الذاتية، بما في ذلك الأدب الروحاني. كان كتاب ديلتاي الذي يحمل عنوانًا عن الخبرة المعيشة والشعر *Erlebnis und Dichtung* عام (1905)، أول محاولة لتحويل الخبرة المعيشة إلى مركز الثقل في كلّ مذاهب الهيرمينوطيقا الأدبية.

يجب علينا أن نعود دائمًا إلى المعطى المباشر الذي يظهر في الخبرات الحيَّة الباطنية التي تعيشها النفس، إذا ما رغبنا في فهم إبداعاتها وصور التّعبير عنها، سواء أتعلّق الأمر بالأدب أو بالدِّين، كما تؤكّد ذلك العبارة المأثورة عن هيغل: «الكتب بدورها تحظى بخبراتها المعيشة». نصطدم في هذا السياق بـ مقالات في الدِّين لشلايرماخر *Discours sur la religion*. يعتبر غادامير أن مصطلح الخبرة الحيّة *Erlebnis* لم يحظَ بحمولة قد تحمل طابعًا دينيًا إلّا بفضل حركة الشّباب *Jugendbewegung* في مستهلّ القرن العشرين، وهي حمولة رافقت المصطلح إلى حدّ اليوم. كان هايدغر من جِهته قد عبَّد الطريق أمام تأمّلات غادامير النّقدية، حينما تساءل هل (الخبرات الحيّة إلى حدّ الثّمالة) *Erlebnistrunkenboldigkeit* أمارة دالّة على العدميَّة، على غرار وجوه («التّلاعب») (*«Machenschaft»*) التكنولوجي.

تأخذ هذه التأمّلات انطلاقها من مقتطف من كتاب ديلتاي عن حياة

شلايرماخر *La Vie de Schleiermacher*، ملمحًا إلى أن الحَدْس الدِّيني يحملنا على تصوّر أية خبرة معيشة بما هي مقولة مستقلة ومنفصلة عن السِّياق الذي تظهر فيه. لا يجهل غادامير أنه عندما آثر مفهوم «الخبرة المعيشة»، كان يسعى إلى التأكيد أن الواقعة، أيًّا كانت، مُزوَّدة سلفًا بدلالة روحية داخل المعطيات الأصلية التي تستهدفها علوم الروح. لكن تغيّرًا طرأ على معنى مفهوم «الخبرة المعيشة» منذ اللحظة التي ضاعف فيها الوعي التاريخي المسافة التي تفصلنا عن التقاليد الحيّة التي أنجبت المنجزات الثقافية. يعني الفهم آنذاك استرجاع الخبرات المعيشة التي أفضت إلى هذا التّحقيق الموضوعي للحياة.

زوّدنا غادامير بمبادئ التأمّل النّقدي حول حدود مفهوم الخبرة المعيشة داخل الحقل الدِّيني، بعدما أبرز للعيان حدود مفهوم فنّ الخبرة المعيشة *Erlebniskunst*، وهو فنّ نفترض أنه ينبثق مباشرة من الخبرة المعيشة ويولِّد تجارب حيّة ذات طبيعة جمالية خالصة في المتلقّي. يجب علينا الحكم على مدى أصالة التجربة الدِّينيَّة، وَفْق معايير أخرى تختلف عن معيار قوّة الخبرات الحيّة المتفاوتة في شدّتها.

ينطبق الأمر نفسه على التّقابل بين قوّة الإيحاء للرمز والصروح المصطنعة للمجاز. يحذّرنا غادامير من السقوط ضحية إغراء اعتبار كلّ ما هو «رمزي» إيجابيًّا على نحوٍ كامل واعتبار كلّ ما هو مَثَل ضُرِب للناس allégorique سلبيًّا بكامله: «يجب علينا من جديد تنسيب التقابل بين الرمز والمَثَل، وهو تقابل كان يبدو مطلقًا تحت وطأة الحكم المسبق المتعلِّق بجماليات الخبرة الحيّة المعيشة» (GS I, 86). لا يستهدف هذا النقد استثمار هذا التقابل في فلسفة الفنّ فحَسْب، بل يستهدف أيضًا فلسفة الأسطورة وفلسفة الدِّين لدى شيلنغ (Schelling).

وعليه، يجوز لنا التساؤل هل يكون النّقد الذي وجّهه غادامير إلى «الوعي الجمالي المجرّد» لا ينبغي له أن يمتدّ إلى نقد الوعي الدِّيني المجرّد. يتطابق التّجريد الأول مع وضع الثقافة الذي ينتج فيه الفنان إبداعاته بغية تحقيق متعة الوعي الجمالي فقط. يفيد التّجريد لزوم انتشال هذه الإبداعات من أتون الحياة اليومية، من أجل التّملّي بها في المعارض الفنية أو في المتاحف. يصبح التّجريد

الثاني تجريد الوعي الدّيني الذي لا يستهدف غاية أُخرى غير غاية توليد عواطف ذات طبيعة دينية في الأنفس التي لا تزال مؤهَّلة لذلك: الشعور بالألوهي *le sensus numinis*، و«الشعور بالتبعية المطلقة» وبالمشاعر الجيّاشة، وما إلى ذلك.

استبعد ديلتاي في الوقت نفسه «العدمية الهيرمينوطيقية» (GS I, 100; trad., 112) التي تمنح شخص المؤوّل قوة الخلق القاهرة نفسها التي يسندها علم الجمال الرومانسي إلى العباقرة المبدعين وإلى «تنقيطيّة مطلقة» (GS I, 101; trad., 113)، بحيث تتوالى بمقتضاها الخبرات الحيَّة دون اتّصال فيما بينها. يلجأ ديلتاي إلى نظرية كيركيغارد (Kierkegaard) عن مراحل الحياة، من أجل استرجاع «الاستمرارية الهيرمينوطيقية للوجود الإنساني» (GS I, 101; trad., 114) التي لا يوجد خارجها أيّ أمل في الفهم الذاتي. لكنّه لا يهتمّ إلا بالانتقال من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية، ولا يعنى بالقفزة النوعية التي تسمح بالانتقال إلى مرحلة الإيمان. قد نتساءل إلى أيّ حدّ نعتبر فيه أن هذه الأُطروحة تصدق بالمثل على تأويل التجربة الدّينيّة حينما تفيد أن «استدعاء اللّحظة المباشرة وعبقرية اللّحظة وأهمية الخبرة الحية *Erlebnis* لا يبدي مقاومة اتجاه مطلب الاستمرارية والوحدة، التي هي وحدة فهم الذات» (GS I, 103; trad., 115).

يبتدئ عملُ الفهم في معناه الكامل مع اكتشاف أن تجربة الفنّ «لا تستطيع تكثيف الحقيقة المنجزة حول ما تعتبر خبرة حيَّة بخصوصها داخل معرفة مُكتملة» (GS I, 105; trad., 118). «نشهد كيف تتجسّد تجربة حقيقية داخل تجربة الفنّ، ولا يفوت تلك التجربة إدخال تغيير على من يقوم بها، ونتساءل عن نمط وجود ما نتعلّمه على هذا النحو. قد يحدونا الأمل، بناء على ذلك، في فهم أفضل لمقوّمات حقيقة الفنّ، والتي تأتي هنا لمقابلتنا» (GS I, 106; trad., 118). يكفي تعويض «الفنّ» «بالدِّين» في هذه الصِّياغة من أجل التّوصّل إلى مقاربة أفضل للمهمّة العامة الملقاة على كاهل فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين.

يُسهب غادامير في تقديم الشواهد غير المباشرة على الظَّواهر الدِّينيَّة في الصفحات التي أفردها لظاهرة اللَّعب، وهي الظاهرة التي تمدّه بالخيط النّاظم في تفسيره الأُنطولوجي للعمل الفني. منذ البدء، أبطل التقابل الذي نصطنعه بين الجدّ والهزل، وهو تقابل نفترض أنه يميّز ظواهر اللعب. تهتدي ظاهراتية اللعب لديه

بأطروحات هويزينغا (Huizinga) في كتابه الإنسان اللاّهي *Homo ludens*. ولعلّ الألعاب المقدّسة الموجودة في الطقوس الدِّينيّة هي أفضل شاهد على أولويّة اللعب ذاته على وعي اللّاعب. «اللُّعبة هي التي تُوقع اللّاعب في سحرها وتُوقعه في شراكها وتحفظه داخل اللعبة» (GS I, 112; trad, 124). ليس اللّعب، بالمعنى الأصلي للكلمة، «تَمَثُّلًا» «*Vorstellung*» ولا فرجةً مقدّمة إلى جمهور، وليس «إخراجًا سينمائيًا» من ابتكار مخرج سينمائي يعتبر نفسه «سيِّد اللّعبة» الأكبر الذي ينتظر تصفيق الجمهور تحية له على «أدائه». إنه بالمقابل «استعراض» (*Darstellung*) يستحثّنا على المشاركة فيه، بالرّغم من أنّ هذه المشاركة قد تكون سلبية أكثر ممّا هي إيجابية(*).

استثمر غادامير الموكب الطقسي قصد الاستشهاد على الفرق الموجود بين التّصوّرين: «فعَرْض الإله داخل الطقس الدِّيني، وعَرْض الأُسطورة داخل اللعبة، وهما عرضان يقومان باللّعب، ولا يعني ذلك فقط أن اللاعبين المشاركين مستغرقون تمامًا في اللعب المستعِرض (*darstellend*)، ويجدون فيه عرضهم الذاتي المُتسامي، وإنما أيضًا بمعنى أن اللاعبين يمثّلون كُلًّا ذا معنى من أجل المتفرِّج» (الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، 181).

يجب الإقدام على خطوة إضافية من أجل فهم ماهية العمل الفنّي. يستثمر غادامير مفهوم «الهيئة» *(Gebilde)* بغية ترجمة الفعل الأرسطي *poiein* في تقابله مع *prattein*. يتعلّق الأمر هنا بنوع من «تحوّل الهيئة» «transfiguration». ولذلك، أفضّل من جهتي ترجمة مفهوم غادامير *Verwandlung ins Gebilde* بعبارة «Transmutation en figure» «تحوّل جوهري إلى صورة». تشهد قصص تحوّل الصّورة(*) في كل الأناجيل الإزائيّة، عدا إنجيل يوحنا، على الرهانات

(*) يختلف التمثّل Vorstellung وهو استحضار شخصيّة أو حدث في ذهن قارئ الرواية عن العرض Darstellung الذي يحوّل شخصيّات الرّواية الموجودة في التمثّل الذّهني إلى مشاهد مسرحية تُحدث تفاعلًا بين المشاهد والممثّلين والجمهور. وقد كان العالم اللغوي الألماني كارل بوهلر Karl Bühler (1879-1963) قد أحدث تمييزًا بين التمثّل والاستعراض من خلال تمييز معنى القضية الذي نتمثّله ذهنيًا عن مرجع القضيّة الذي يتميّز بالصّدق والكذب. لكن غريش يركز على أهمية «الاستعراض» من أجل تفنيد نظرية التّمثل السيكولوجية والتأكيد على أهمية «استعراض» اللعبة ومشاركة اللاعبين والمتفرّجين فيها بصورة تفاعلية. [المترجم]

الهيرمينوطيقية التي تكتنف هذا المفهوم. أصبح الرّسل، الذين اصطحبوا يسوع إلى جبل تابور Thabor، شهودًا على «تحوّل» دخل على صورتهم، دون أن ينقلهم إلى عالم آخر. يكتفون باكتشاف حقيقة كانت خفيّة عنهم، وهي الحقيقة التي يتعيّن «تَعرّفها من جديد» (الحقيقة والمنهج، نفسه، 187). التعرّف من جديد *Wiedererkenntnis* هو الكلمة المفتاح في المقاربة الهيرمينوطيقية للعمل الفني. يقول غادامير: «ففي الواقع أن متعة التَّعرُّف تكمن في كونها متعة معرفة تزيد على ما ألفناه. ففي التعرُّف يبزغ ما نعرفه - كما لو كان شيئًا مضاءً - من جميع المعطيات الممكنة والمتنوعة التي تشرطه؛ فيفهم من حيث جوهره» (الحقيقة والمنهج، نفسه، 187).

والأمثلة التي استثمرها لتعزيز أُطروحته حول الصّلة الجوهرية الموجودة بين الفهم والتعرّف من جديد مستقاة مرّة أخرى من الحقل الدِّيني. يسمح لنا الحقل الثقافي بفهم الوظيفة الأنطولوجيَّة لمفهوم المحاكاة *mimèsis* التي تواجه المتفرّجين بحقيقة لا نتوصّل إليها إلّا من خلال المُشاركة في لعبة الطقوس التي تصرف ذهنهم عن الإنجازات الذاتية للمُحتفلين. يظلّ الحديث عن محتفل «عبقري» بدون معنى، ما دام يصطدم باقتناع يفيد أن اللّعبة الثقافية لا تحمل معنى إلّا في نظر من رأى فيها التقاءً للإلهيّ.

توجد أُطروحة لا تقلّ أهميَّة، وهي تفيد أنّ «تناهي وجودنا التاريخي» (الحقيقة والمنهج، نفسه، 194) يتعارض مع فكرة التأويل الفريد والصحيح إلى الأبد. يُستأنَف مجهود التأويل وتَمَلّك المعنى في كلّ وضعيَّة تاريخيَّة جديدة. لكنّه من المهم جدًّا ألّا نخلط بينه وبين فعل الإبداع: «فالتأويل هو بمعنى معيّن، إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع السابق، وإنّما لبنية العمل الإبداعي الذي يجب أن يمثّل بصورة منسجمة مع المعنى الذي يجده المؤوّل فيه». (الحقيقة والمنهج، 194). لا تنطبق هذه القاعدة على تأويل مؤلفات موسيقية أو على إخراج عرض مسرحي فحَسْب، بل قد تصدق بالمثل على قراءة نص الكتاب المقدّس.

في كلّ حال، يُمثّل المؤوّل حلقة متوسطة بين العمل الفني والمتلقّين. يجب

(*) يستخدم المسيحيّون كلمة «التجلّي» للحديث عن هذا التحوّل.

أن يصبح التوسط الذي يُنجزه توسّطًا «كليًّا»، وهو مقابل كامل لمصطلح «كلّيانيّة» «totalitaire» . لا يصبح التوسّط الهيرمينوطيقي كاملًا إلّا إذا ما نجح في الاختفاء تمامًا أمام معنى العمل الفني ذاته الذي «يظلّ نفسه أصل نفسه الخاصّ» (الحقيقة والمنهج، 195)، بدل أن يحلّ التأويل والتّعليق محلّ العمل الفني.

ألا يعني ذلك أننا نخلع على العمل الفني دلالة لازمانيّة تجعله تجلّيًا مباشرًا للمطلق؟ إذا كانت كلّ حِقبة تُقيم بحَسَب رانكه صِلة مباشرة بالمطلق، كيف لا يصدق ذلك بالأولى على الأعمال الفنية وعلى الديانات! عندما تحدّث غادامير عن «زمانية الجمالي»، التمس لنفسه طريقًا آخر يُهِمّ تأويل الظواهر الدّينيّة بدورها. يجب التفكير في الوقت نفسه في حضور الخاصّيّة الزّمانية وفي غيابها معًا. مثلما كان الحال مع هايدغر الذي جعل الخاصّية الزمانية شرط إمكان الفهم، رفض غادامير المماثلة بين لازمانية العمل الفنّي و«الزّمان المقدّس» الذي لا يُعَدُّ مقدّسًا إلّا لأنه يجعلنا على صِلة بالوحي الإلهي.

لكن العلاقة العكسية صحيحة بالمثل: تُقدّم زمانية الجمالي عَلاقة قرابة ملحوظة بزمانية الأعياد والزمانية التعبّديّة، كما أوضح ذلك كلٌّ من فالتر أوتو (F. Walter Otto) وكارل كيرينيي (Karl Kerenyi)(*). بالرّغم من أنّ العيد يخلّد ذكرى حدث تاريخي، مثل عيد الفصح اليهودي والمسيحي، يظلّ الأهم هو معنى تخليد الحدث، وليس مجرّد تذكّر شيء ينتمي إلى ماضٍ وَلّى إلى الأبد. اقترح غادامير في ملاحظة مهمّة أن «ميتافيزيقا الحضور»، التي جعل منها هايدغر علامة مميّزة داخل الأنطولوجيا الغربية، تحيل ربّما في نهاية المطاف إلى «المشاركة المقدّسة التي يتجلّى فيها الإلهيّ» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 199). من خلال السير في هذا الاتجاه، نتساءل هل يجوز فهم مفهوم الحضور *Anwesen (ousia)* بالرجوع إلى الطريقة التي تصبح الآلهة من خلالها «حاضرة» أمام البشر، بدل الرّجوع إلى «الحضور القارّ» في «الإقامة». نجد هنا تنافسًا بين مذهبين في ظاهراتية الحضور: ظاهراتية «الزيارة» «visitation» وظاهراتية «الإقامة» «demeurer».

(*) لاحظ فالتر أوتو وكارل كيرينيي أهمية العيد بالنسبة لتاريخ الأديان والأنثروبولوجيا. راجع: Karl Kerenyi: *Vom Wesen des Festes*, Paideuma, 1938. (حول ماهية العيد). [المترجم]

المعطى الحاسم هو أنه «لا وجود للعيد إلّا عندما يُحتفَل به» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 199). يعني الحضور، المشاركة، و«الوجود فيه»، وهذا هو المعنى الأصلي الذي اكتسبه مصطلح النظرية *theoria* الذي يُضمر معنى التّفويض الاحتفالي. سواء أتعلّق الأمر بتخليد ثقافي أو بالإعلان عن البشارة، يظلّ المشكل الهيرمينوطيقي الواحد نفسه: يتطلّب فهمهما وجود «توسّط كلّي» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 203). فتح كيركيغارد أمامنا أفقًا جديدًا بعدما مَيّز «المعاصَرة» عن «التزامن» المحض. من يتحدّث عن «العيد السّعيد» وعن «العِظة الجيدة» يتناسى الغاية الحقيقية من وجود الأعياد، وهي غاية تحقيق التوسّط الكامل، مما يعني نسيان المرء لنفسه تمامًا.

بناءً على هذا الأساس، بلور غادامير أطروحته حول البعد الأُنطولوجي للصّورة الذي يجد صورته النّموذجيّة في الصّور الدّينيّة الشّبيهة بالأيقونة: «بيد أنّنا نعرف أن الصّورة الدّينيّة هي التي تكشف فقط عن القوة الأُنطولوجيّة التّامة للصورة». (غادامير، الحقيقة والمنهج، 222). يستتبع الدّور النّموذجي الذي تلعبه الصّورة في ذهن غادامير مخلّفات مماثلة على تصوّر اللغة الذي عرضه في القسم الثالث من كتاب الحقيقة والمنهج، حيث اجتهد في إعادة الاعتبار إلى الوظيفة الأيقونية للكلمة، بدل اختزالها إلى مجرّد علامة.

تمارس كلّ صورة تحمل الاسم عن حق وظيفة استعراض (*Darstellung*) لا يجوز اختزالها إلى مجرّد تَمثّل (*Vorstellung*)، ولو كانت «صورة طبق الأصل» لشيء ما. يتعذّر فهم هذه الوظيفة الأُنطولوجيّة إلّا إذا فهمنا الطريقة التي تُحيل بمقتضاها الصورة إلى الواقع. قد تسترعي التأمّلات التي أفردها غادامير «للمناسبي» و«للتزييني» هي أيضًا اهتمام فيلسوف الدّين، مثل شعر المديح والصّورة الشّخصية والهجاء والزّخرفة في الفنون المعماريّة، إلخ... «ففيما يتعلّق بعنصر المناسبية، تمثّل هذه الظواهر حالات جزئيّة لعَلاقة عامّة يكتسبها وجود العمل الفني: أي أنَّهُ يجرِّب تحديدًا متواصلًا لمعناه انطلاقًا من 'مناسبة' عرضه» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 228). نستطيع تطبيق هذا التعريف دون أدنى مشكلة على متن رسائل بولس التي تعتبر جميعها «مناسبية»، مما لا ينتقص شيئًا من قيمتها العقدية، ولا من قيمتها الأدبية!

أكّد غادامير ذاته المكانة المتميّزة التي أولاها للدِّين في القسم الأول من كتاب الحقيقة والمنهج، عندما كتب يقول: «ليس من باب المصادفة أن تَرِدَ التّصوّرات الدّينيّة على البال حين يدافع المرء عن المكانة الأنطولوجيّة الخاصة لأعمال الفنون الجميلة مقابل التسطيح الجمالي» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 231). لا يكفي القول «للعمل الفني دائمًا شيء مقدّس» (نفسه، 232)، بل نضيف أن الدّنيوي المتحقّق «عدم مفهومي». والدّليل على ذلك أنّنا نعتبر إتلاف العمل الفني بمثابة ارتكاب معصية، حتّى داخل العالم الذي فقد صلاته بالقداسة، ولا أدلّ على ذلك من موجة الاحتجاج العالمية التي خلّفها تدمير التمثالين العملاقين لبوذا اللذين كانا يُطلّان علينا منذ ألف وثمانمائة سنة، من أعلى هضبة باميان بأفغانستان.

يجب إيجاد حدّ وسط بين وظيفة الاستبدال suppléance الخاصّة بالرّمز symbole ووظيفة الإحالة الصرف الخاصّة بالعلامة signe، من أجل فهم البُعد الأنطولوجي للصّورة، بما في ذلك الصّور الدّينيّة. لا وجود للعلامة ولا للرّمز إلّا بوصفهما مؤسَّسين من قبل. بالمقابل، تُعَزّز الصورة نفسها بنفسها، مبتكرةً بذلك فضاء المعنى الخاصّ بها. وليس هناك أبلغ من المنجزات المعمارية للتدليل على ذلك. عندما تُهيكل المنجزات المعمارية فضاء المعنى، تحرّر في الوقت نفسه فضاء يحق «للمستهلكين» أن يستغلوه. تستحق مثل هذه الاستثمارات اللجوء إلى التأويل، سواء أتعلّق الأمر بفنّ العمارة المقدّسة أو الدنيوية.

المفارقة هي أن الموجود على الهامش يُطلعنا على معنى أصيل للجميل، مثل الزّخرفة والطريقة التي نؤثّث بها فضاء أو نزيّنه، وهو ما يتجاوز مستوى مجرّد الخبرة المعيشة (*Erlebnisvorgang*)، بل يعتبر «حدثًا أنطولوجيًا» (*Seinsvorgang*). تابع كانط تأكيده أنّ حكم الذّوق لا يركّز فقط على جمال الشّيء في ذاته، بل يُهمّ كذلك الحيّز الذي تشغله الأشياء. يكشف موقع غير مناسب يحتلّه شيء ما عن قِلّة ذوق لا تختلف في شيء عن شراء نسخة مزيفة *Kitsch* من الأيقونة نفسها، مثل شراء أيقونة بالسّوق السّوداء والتباهي بها داخل قصر أحد الأثرياء الجُدد.

اختتم غادامير فحصه لحقيقة الأعمال الفنية بدراسة «الحالة الخاصّة» المتعلّقة بالأدب. ما معنى القول إن الأمر يتعلّق بحالة خاصّة؟ على خلاف باقي

الفنون الأخرى، يبدو أن القراءة مُتعة فرديَّة بامتياز، وتسمح للقارئ بالانفصال عن العالم. في مقابل هذا التّصوّر، ذكَّرنا غادامير بأن اليونان كانوا قد ابتكروا «الأدب» لفائدة المنشدين الذين ينجزون مهمة إنشاد قصائد كبار الشعراء. يساوي التّرتيل التأويل في هذا المقام. لا وجود للأدب من جهته إلّا من خلال فعل القراءة. يتضمّن الأدب صيرورة الفهم التي تلعب فيها «الكلمة الباطنية» دورًا مركزيًا، سواء أكانت القراءة جهرًا أو سرًّا.

أضاف غادامير بعد ذلك أُطروحة تفيد أنّ الأدب ينهض لخدمة نقل الموروث الروحي الذي تختزنه «أمّات الكتب» «classique» في «الأدب العالمي». يدخل الكتاب في صنف «أمّات الكتب» عندما يقرؤه «كلّ الناس»، بِصَرْفِ النَّظر عن المسافة الزمنية أو الكرونولوجيَّة التي تفصلنا عنه. اقترح غادامير التّعريف التّالي لمفهوم أمّات الكتب (المؤلفات الكلاسيكية)، وهو تعريف يصدق كذلك *mutatis mutandis* على أيّ كتاب مقَنَّن أو كتاب عمدة canonique ينتمي إلى التراث الدِّيني: «يعني المعنى المعياري الذي يتضمّنه مفهوم الأدب العالمي أن الأعمال التي تنتمي إلى الأدب العالمي تبقى أعمالًا فصيحة على الرّغم من أن العالم الذي تتحدث عنه مختلف تمامًا» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 246).

بالرّغم من ذلك، إذا كان الفرق موجودًا بين الآثار الأدبية وكلّ ما عداها، فلأنّ الكتابة أهم صوّر الرّوح التي تصاب «بالاغتراب» «aliénée». تتبدّى معجزة الفهم في بعث المعنى الذي يقوم منتصرًا من قبر الحروف. «ولا شيء يصلح أن يكون أثرًا خالصًا للعقل كالكتابة، ولكن لا شيء يعتمد اعتمادًا كبيرًا على فهم العقل كالكتابة أيضًا. وفي فكّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب وميِّت إلى شيء معاصر ومألوف كليًا». (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 248)؛ «والذين يستطيعون قراءة ما دُوِّن كتابة ينتجون حضورًا محضًا للماضي ويحقّقونه» (المرجع نفسه، 248). يعتبر غادامير أن الهيرمينوطيقا لا تصبح فلسفية إلّا إذا أصبحت مؤهّلة لإنصاف التّجربة الجماليَّة. بالمقابل، يجب على علم الجمال الانفتاح على الهيرمينوطيقا. تُشَكِّل التجربة الدِّينيَّة بدورها، جزءًا لا يتجزأ من زاوية الانفتاح هذه.

التجربة الهيرمينوطيقية وافتراضاتها المسبقة.

وَسَّع غادامير المفهوم الأُنطولوجي للحقيقة ليضُمَّ مجموع علوم الروح، في القسم الذي تصدَّر كتاب الحقيقة والمنهج. بعدما أحدث قطيعةً مع التوجّه المعرفي الذي طبع به شلايرماخر وديلتاي الهيرمينوطيقا، بدأ يتفقّد مسارًا جديدًا. يُزَوِّدُنا القرار الذي اتخذه هايدغر بقاعدة حقيقية صلبة تقوم عليها علوم الروح، وهو القرار الذي يُحَوِّل «الفهم» إلى نمط وجود، بدل اعتباره مجرّد نمط معرفة، بصرف النّظر عن رهانات ذلك القرار على طريق بلورة أُنطولوجيا أساسية. بالنسبة إلى غادامير (وبالنسبة إلينا) «تصبح مشكلة الهيرمينوطيقا من حيث مداها مشكلة كلّية، بل إنها تكتسب بُعدًا جديدًا، من خلال تأويله المتعالي للفهم» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 365-366).

ما هو هذا «البُعد الجديد»؟ تطفو مصطلحات جديدة على السطح، وهي مصطلحات يجب علينا تقويم أهميتها في فلسفة الدِّين: «انتماء المؤوِّل إلى موضوعه» و«بنية الفهم الإسقاطية» و«عمل التَّملّك» و«تاريخية الفهم» و«الفهم المسبق».

1. في البداية، يدعونا غادامير إلى الانتباه إلى تباين النبرة التي تحتملها الزوائد، مثل زائد -*pré* في الفرنسية (المسبق) في عبارات مثل «الحكم المسبق» «préjugé» و«الفهم المسبق» «précompréhension»: «فالشّخص الذي يحاول أن يفهم مُعَرَّض لأن ينصرف عن المعاني المُسبقة التي لا تؤيدها الأشياء ذاتها» (نفسه، 370). هل نستنتج من ذلك، مع ديكارت ومع كلّ مفكّري الأنوار، أن الشّرط الذي لا غنى عنه *Sine qua non* في كلّ فهم صحيح هو شرط التّحرر من الأحكام المُسبقة التي تعود في مصدرها إلى الشّطط في الاستعانة بحجّة السّلطة، أو إلى التّسرّع الذي لا يتلاءم مع الوقت المخصَّص لفحص الوقائع بكلّ هدوء؟ يعتقد غادامير أن هذا الاقتناع الراسخ في العقلانية النقدية يعتبر نفسه ثمرة حكم مسبق يفيد أن مصدر الخطأ يتبدّى في كلّ تخمين حول الحقيقة. «فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكم يحرم التراث قوته» (نفسه، 374).

يبدو أن غادامير يقدّم نفسه لقمة سائغة لمن يتوجّس فيه أنه قد عزّز صف المذاهب المحافظة المنتمية إلى أشخاص مثل بونالد (Bonald) أو دو ميستر

(Joseph de Maistre) بأسلحة جديدة، من خلال سعيه إلى إعادة الاعتبار لمفاهيم الحكم المسبق والسلطة والتراث. لكنه لا يحق لنا أن نتجاهل أن «كلّ النقد الموجه لعصر التنوير يسير الآن عبر الصورة التي تعكسها الرومانسية» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 378). إن المبرّرات التي حملتنا على التبرؤ من حكم الإدانة الذي أصدره عصر الأنوار ضد الحكم المسبق، تمنعنا كذلك من إظهار مظاهر التعظيم الذي نُكنّه لدفء الحكم المسبق الذي يدغدغ المشاعر. يقول غادامير: «في الحقيقة، إن افتراض سرية غامضة برّ بها الوعي الأسطوري الجمعي كلّ فكر هو افتراض دوغمائي ومجرّد، شأنه بالضبط شأن حالة التنوير الكاملة، أو حالة المعرفة المطلقة. فالحكمة البدائية هي فقط الصورة المضادة 'للبلاهة البدائية'» (غادامير، نفسه، 378-379).

2. إن النقاش الحقيقي يجري في مكان آخر، غير ما هو استعراضي، في الصراع ما بين أنوار العقل وظلمات التقليد: «فهل التموقع في التقاليد يعني حقيقة الخضوع إلى الأحكام المسبقة، والحدّ من حرية الشخص؟» (غادامير، نفسه، 381)؛ أضف إلى ذلك، هل يحظر عليّ التفكير؟ هنا يقدّم غادامير إحدى أطروحاته الحاسمة: «والتاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه. فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح ذاتيًا من خلال عيشنا في العائلة، والمجتمع، والدولة. إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرّد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة. وذلك هو السّبب في أن أحكام الفرد المسبقة تُشَكّل حقيقة كينونته التاريخية، أكثر مما تشكّلها أحكامه العادية» (غادامير، نفسه، 382).

لا مِراء في أن هذه الأُطروحة قد ولّدت سوء فهم، حينما تتصدّى كذلك لانتماء المرء إلى التراث الدّيني الذي ترعرع فيه. لا يعني ذلك بالمقابل أن تلك الأُطروحة خاطئة. سيصبح الأمر كذلك إذا لم نميّز بين الانتماء والهوية، وحينما نرجع الأمور إلى فكرة جاهزة: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود»، وعندما ننسى أننا نستطيع الشعور بتجربة الانتماء في صورة عَلاقة نقدية نُقيمها مع التقليد.

نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الطريقة التي اجتهد بها غادامير في إعادة الاعتبار إلى مفهوم السلطة، كما فعلت حنّة أرَنْت (Hanna Arendt) من جِهتها.

وحده التأويل السطحي لغادامير سيستنتج أن إعادة الاعتبار إلى مفهوم السلطة لا يعدو أن يكون نسخة ملطفة *soft* من التسلّطية. رفض غادامير الخلط بين الاعتراف عن طيب خاطر بوجود السلطة والامتثال الأعمى لها. مرة أخرى، ليس هذا هو المقام المناسب لإثارة هذه المساجلات، لأنها تجد مكانها فوق خشبة مسرح آخر غير مسرح لعبة الظلال الذي يُحدث تضادًا مطلقًا بين الاستقلال الذاتي المجرّد والتبعية العمياء. «فإذا حلّ نفوذ السلطة محلّ حكم المرء الخاص، حينئذ تكون السلطة في الواقع مصدر الأحكام المسبقة. ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدرًا للحقيقة». (غادامير، نفسه، 385). قد نتوصّل إلى حجج مناسبة تبرّر الاعتراف بوجود سلطة عليا، دون أن يتطلّب منا ذلك مباركة سلب إرادتنا أو فقدان أهلية التّبصر واتخاذ القرار.

3. كان الوعي التاريخي، كما وصفه ديلتاي، قد حملنا على الوعي بالتحوّلات التي يعرفها العالم. لكن ديلتاي تراجع عن القيام بخطوة إضافية دعانا غادامير إلى القيام بها: وهي خطوة الكشف عن الحركية نفسها في اشتغال الفهم ذاته، علاوة على الحَرَكية التي تعرفها الأحداث التاريخية. يعني ذلك بالنسبة إليه إخضاع الفهم نفسه للتفكير فيه. «فالفهم يُنظر إليه فعلاً ذاتيا بصورة أقل مما هو مشاركة في حدث التراث، حدث، هو بمثابة عملية نقل يتم فيها توسط الماضي والحاضر على الدوام» (غادامير، نفسه، 399). يستحضر غادامير في إطار هذه الأطروحة إحدى مسلّماته الأكثر أهمية، وهي مسلّمة الخصوبة الهيرمينوطيقية الحاضرة في المسافة الزمنية.

ماذا عن ذلك؟ هنا أيضًا، يجب تَجَنُّب إرجاع المشكلة إلى مُجَرَّد تقابل بسيط بين تَصَوُّرَين للمسافة الزمنية، حيث يُرَكِّزُ الأوّل على القطيعة والانفصال، بينما يراهن التصوّر الثاني على استمرارية سلسلة متّصلة الحلقات بفضل الانتماء إلى التراث الذي يضمنها. يمكن الاستدلال على التصوّر الأول بالصورة المجازية المأثورة عن ليسنغ (Lessing) في نشرته لشذرات رايماروس[132]: «الهُوّة المَهولة

(132) G. E. LESSING, *Gesammelte Werke*, vol. 8. Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, p.14

الدنيئة» «der garstige breite Graben». في المقابل، يُحَوّل التصوّر الثاني التراث إلى جسر صلب يسمح لنا بتخطي هوّة الزمن، دون أن نلتفت إلى ذلك. يبدو للوهلة الأولى أن غادامير قد آثر الصورة المجازية الثانية، حينما أكّد أنّ «الفرد الساعي إلى فهم شيء ما مُرْتَبِطٌ بالموضوع الذي يأتي في لغة النص التراثي، ويتمتع به الفرد، أو يكتسب، بعَلاقة بالتراث الذي يتكلّم فيه النص» (غادامير، نفسه، 404). لكنه يسارع إلى إضافة أنه لا وجود «لتيار تراث مستمر»، وبديهي بذاته، إلى درجة أن تَمَلكه لن يصبح مهمة شاقة. إن موطن الهيرمينوطيقا داخل الحياة *Sitz im Leben* هو الوجود في الموقع الوسط في التَّغريب distanciation الذي تُوَلِّده المعرفة التاريخية والانتماء إلى التراث.

نحتاج آنذاك إلى صورة مجازية أُخرى غير صورة القعر والجسر، ألا وهي صورة «بئر الحقيقة» الذي نستطيع أن نَنْهَلَ منه حقائق جديدة على الدّوام. يبدو لي أن هذه الصورة هي التي تترجم بصورة أفضل، أُطروحة غادامير عن الخصوبة الهيرمينوطيقية التي تَتَمَتَّعُ بها المسافة الزمنية: «لم يَعُد الزمان فجوة فاصلة يجب اجتيازها، إنما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث [*Geschelen*] التي يمدُّ فيها الحاضر جذوره. لهذا فالمسافة الزمنية ليست شيئًا يجب جسرها. فهذا كان الافتراض الساذج الذي ذهبت إليه النَّزعة التاريخية؛ الذي يفيد أنَّهُ يتعيَّنَ علينا أن ننتقل إلى روح العصر، نُفَكِّر حَسَب أفكاره وتَصَوُّراته، لا بحَسَب أفكارنا وتَصَوُّراتِنا، وبذلك نخطو باتجاه الموضوعية التاريخية. وفي الواقع، إن الشيء المهم هو أن نميّز المسافة الزمنية شرطًا إيجابيًّا وخصبًا تقدّم العون للفهم. فهذه المسافة ليست هَاوِيَة سحيقة، إنما هي مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدّم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا» (غادامير، نفسه، 406-407).

تُحَذِّرُنا هذه المُسَلَّمة من الفكرة التي تفيد أننا حينما نبتعد داخل الزمان عن الزمان الذي يُؤَسِّسُ الدِّين، تفقد ادّعاءات الصلاحية التي يرفعها كامل مصداقيتها، وتكفّ نتيجة ذلك عن إثارة فضولنا؛ فضلًا عن ذلك، يجب علينا أن نتخيّل إمكان تحوّل «الحدث» «événement» إلى «تَجَلٍّ» «avènement»، وهو ما ذكرناه بخصوص الهيرمينوطيقا المسيحية، لأنه «قد يكتسب معنى كُلَّما مر عليه

زمن»[133]. إن الخصوبة التي يُضفيها غادامير على المسافة الزمنية، لا تعني أن تلك المسافة لا تشكّل تهديدًا، بقدر ما تمثّل فرصة سانحة أمام كلّ من يسعى إلى الفهم؛ بل يذهب غادامير أبعد من ذلك، حين يسند إليها وظيفة نقدية. بوسع المسافة الزمنية غالبًا إحداث تمييز نقدي متبصّر بين «الأحكام المسبقة الصادقة» التي نفهم بواسطتها، والأحكام المسبقة الزائفة التي نسيء الفهم بوساطتها (غادامير، نفسه، 408).

4. يَنْتَصِبُ المدافعون عن العقلانية النّقدية وعن نقد الأيديولوجيات، مُحتجّين على هذه الأُطروحة غير المسبوقة التي ترفع الزّمان إلى منزلة محكمة النقض العليا. على العكس من ذلك، يعتقد غادامير أن هذه الأُطروحة هي التي تتجاوز سذاجة المذهب التاريخي، باسم مبدأ تاريخ الأثر *Wirkungsgeschichte*. أكد ديلتاي في كتابه عن تشييد العالم التاريخي أن «من يقوم بالبحث التاريخي هو بالذات من ينجز التاريخ»[134]. بالرَّغم من أن هذه العبارة تحمل أكثر من معنى، فإنها تتضمّن بقعة عمياء. لا يجب علينا التفكير ها هنا في الضحايا وفي «واجب حفظ الذاكرة» فحَسْب، مما يفرض علينا استذكار معاناتهم، بل يجب التفكير بصورة عامة في السلبية التي تَسِم الوجود التاريخي بما هو كذلك.

استحضر غادامير هذا البُعد الموجود في كينونتنا التاريخية، عندما تحدَّث عن تاريخ الأثر *Wirkungsgeschichte* وعن الشّعور الواعي بتاريخ الأثر *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. يُنَبِّهنا الوعي الهيرمينوطيقي، الذي لا يختزل إلى الشّعور بالنسبيَّة التاريخيَّة الكلّيَّة، إلى أننا متأثّرون بالماضي بصورة أبعد من أيّ شيء نرتقي به إلى مستوى موضوعية المعرفة التاريخية. لكننا بدل أن نصبح أسرى منظورنا الذاتي للعالم، ينجز الفهم بصورة دؤوبة عملية «انصهار الآفاق» الزمانية التي تحدث اندماج الماضي والحاضر.

5. عندما حَوّل غادامير التطبيق المجتهد إلى القلب النّابض في عملية الفهم، اكتشف فضائل الهيرمينوطيقا اللاهوتية والقانونية التي لم تُغفل أبدًا هذا

(133) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.375.

(134) Wilhelm DILTHEY, GS VII, 278.

الجانب، كما اكتشف مذهب أرسطو حول الحكمة العملية *phronèsis*. ليست الحكمة العملية، القادرة على إصدار حكم أخلاقي وَفْق المقام، مجرّد تقنية ماهرة؛ بل هي فنّ يتطلّب براعة بالغة لم يُؤهَّل كلّ الناس لحسن ممارستها! سواء أتعلّق الأمر بالقراءة المتديّنة للكتاب المقدّس، أو بالتأويل القانوني لقانون ما أو بحكم أخلاقي على نازلة، لا ينفصل الفهم في أية لحظة عن التطبيق المجتهد. إن الاجتهاد في التطبيق هو الذي يُنتج «الفهم الفعلي للكّلي نفسه الذي يتمثّل لدينا في النص المعطى» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 458)، بدل أن يتحقّق الاجتهاد لاحقًا، حينما يكون فنّ التأويل *subtilitas intelligendi* قد أدّى مهمته. من اللازم على فيلسوف الدِّين تدقيق وجوه تطبيق هذا الاجتهاد في الحالة التي يرجع فيها الموضوع الدِّيني إلى نص لا يحمل هالة القداسة داخل التراث فقط، بل ويقرأه كذلك بوصفه «الكلام الحيّ لله». بالرَّغْم من أن الانتماء إلى النص المقروء والمفهوم يكتسي دلالة خاصة في هذه الحالة، فإن «الشخص الذي يقرأ نصًّا ما يستطيع، بل يتعيّن عليه، أن يقبل حقيقة أن الأجيال القادمة سوف تفهم النص بخلاف ما قرأه هو فيه» (نفسه، 457).

6. يعتبر غادامير أن التجربة «أكثر المفاهيم غموضًا» (غادامير، نفسه، 464). وضعت نظرية التجربة في خدمة اكتساب المعرفة، ابتداءً من بيكون Bacon وصولًا إلى ديلتاي، مرورًا عبر هيغل. يجب إخضاع الخبرة للمراقبة بفضل تطبيق منهج صارم، عندما ننظر إليها من زاوية «تجريبية»، ونستطيع تكرار التجربة من حيث المبدأ. انتبه الجدل الهيغلي دون غيره إلى تعذّر تكرار التجارب التي تغيّر الوعي الذي نملكه عن أنفسنا. بالرَّغْم من أن غادامير يُكبِر في هيغل مفكرًا أصيلًا حول الخبرة، يؤاخذه على عدم الاهتمام بما يكفي بواقعة أن «حقيقة التجربة تتضمّن دائمًا الإحالة إلى تجربة جديدة». هنا تنفصل الهيرمينوطيقا الفلسفية عن الجدل الهيغلي: «فتحقّق جدل التجربة المناسب ليس في المعرفة النهائية، إنما في الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها» (نفسه، 475).

يُرجعنا التحديد الثالث العام للتجربة إلى الحكمة المأساوية وإلى التعلّم من المعاناة *pathei mathos* لدى إيشيل (Eschyle). لا يتعلّق الأمر فقط بالتأكيد أن

المعاناة قد تتحوّل إلى مدرسة في الحكمة، بالرَّغْم من أنها ليست مدرسة في المعرفة. تُحيلنا عبارة إيشيل بالمثل على تصوّر ديني معيّن للتناهي الإنساني: لا يجب أن يغيب عن الإنسان أنه ليس إلهًا.

تطرح التجربة الهيرمينوطيقية التي تضعنا في مواجهة مغايرة التراث مشكلات مماثلة على التقاء الآخر، سواء أكانت تجربة دينية أو ثقافية. تتجسّد الطريقة الأولى لحلّ هذه المشكلات في التركيز على السلوك النموذجي التي يجد مصدره في بقاء الطبع نفسه. وهو ما يتوافق مع نمط المعرفة المدوّن في كتب مبادئ الطباع البشرية. والمنهجيَّة المعتمدة على التصنيف، كما يمارسها ديلتاي، ليست في العمق شيئًا آخر غير توسيع مبادئ علم الطباع على بنيات روحية مثل رؤى العالم والديانات وما إلى ذلك. تخلّصنا هذه المقاربة الموضوعية من تأثير التقاليد التي تشكّل كينونتنا التاريخية.

يجد جدل الاعتراف لدى هيغل، وهو جدل يضع فهم الآخر في إطار عَلاقة تناظر متبادلة، مقابله الهيرمينوطيقي في الوعي التاريخي القادر على تعرّف مغايرة الماضي. يمكن اختصار مبدئه بالقول: «هو (الماضي) يظلّ هو، أنا (الحاضر) هو أنا. لكن الفرق يظلّ موجودًا بين الوعي بعَلاقة التناظر المتبادلة بين الماضي والحاضر، وبين قبول أن يستمر الماضي في استدعائنا. هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه الذي يحملنا على الحديث عن تجربة هيرمينوطيقية بالمعنى الصارم: «فأنا علي أن أسمح للتراث بادّعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بآخريته، إنما بطريقة تجعله يقول لي شيئًا» (غادامير، نفسه، 482).

تُرجِعُنا مثل هذه التجربة، وهي تجربة لا تتوقف عن استدعاء تجارب جديدة، وتتخلّى عن البحث عن المعرفة المطلقة، من الجدل الهيغلي إلى الجدل الأفلاطوني. لا ينفصل فنّ الفهم (الهيرمينوطيقا) عن فنّ المساءلة (فن الكشف العلمي). يجمع الحوار الأفلاطوني بينهما بطريقة متلاحمة، بينما يعتبر الجدل الهيغلي: «هو مونولوج الفكر الذي يحاول أن يحقق سلفًا ما يتضح في كل حوار أصيل شيئًا فشيئًا» (غادامير، نفسه، 491).

عندما يتعلّق الأمر بالحوار الهيرمينوطيقي مع التراث، يطالبنا غادامير بالتخلّي عن فكرة أننا نحن من يأخذ المبادرة إلى المساءلة، ويدعونا إلى العزوف عن فكرة أنه يجب علينا أن نُخضع التراث للاستنطاق. ليس الاستنطاق إلّا كاريكاتورًا ساخرًا حول ما يقع في المحاورات الحقيقية! فالشيء الأهم هو «السؤال الذي يطرحه علينا نص ما، وحيرتنا بإزاء كلمة تراثية. لذلك، فإن فهم هذا السؤال، أو هذه الكلمة، يشتمل على مهمة التوسّط الذاتي التاريخي بين الحاضر والتراث» (غادامير، نفسه، 496).

«آدم أين أنت؟»: المؤوّل الذي يسعى إلى فهم معنى هذه الآية من سفر التكوين مطالب بأن يقبل أن هذا السؤال قد يؤثّر فيه بدوره. بهذا المعنى أفضّلُ التعليق من جِهتي وفي سياق بحثنا على أطروحة غادامير: «ففهم قابلية شيء ما للمساءلة هي بحدّ ذاتها مساءلة» (غادامير، نفسه، 497).

الكلمات من أجل قول الشيء: «المحادثة التي هي نحن أنفسنا».

يفترض فنّ الفهم وفنّ المساءلة القدرة على ابتكار لغة مشتركة: هذه هي الأطروحة الثالثة الرئيسة لغادامير. تقدّم الأطروحة قاعدة أنطولوجيَّة إلى تصوّره حول الهيرمينوطيقا. «إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرّد أن يقدّم المرء نفسه، ويُثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحوّل إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي طبيعتنا نفسها قبل ذاك» (غادامير، نفسه، 502).

يعتبر غادامير، على غرار هايدغر من قبل، أن الكينونة الحقيقية للغة تشكّل جزءًا من «أكثر الأسئلة التي يتفكّر فيها الإنسان غموضًا» (غادامير، نفسه، 501). لا نستطيع التغلّب على جوانب الغموض هذه من خلال التماس المسالك المعتادة في «فلسفة اللغة». يكتشف غادامير اللغة بوصفها «الوسط الكلّي الذي يحدث فيه الفهم. والفهم يحدث في التأويل المفسّر (*Auslegung*)» (غادامير، نفسه، 511)، بعدما اهتم بالبنية اللغوية في الخبرة الهيرمينوطيقية. تحتاج التجربة الهيرمينوطيقية احتياجًا مضاعفًا إلى اللغة، أوّلًا لأن الرسائل المكتوبة هي الموضوع المفضل في كلّ تأويل، ولا يتمثّل الموضوع في «نيات» التراضية لدى كُتّابها؛ وثانيًا لأن الفهم يتطلّب أن يجد المؤوّل اللغة التي يكلّمه فيها النص:

«ولكن لا نص ولا كتاب يتكلّم إذا لم يتكلّم لغة تواصل الآخر. وهكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلّم» (غادامير، نفسه، 521).

ما الذي يجعل هذه الأطروحات تحظى باهتمام فيلسوف الذّبن؟ يظهر عنصر أوّلي في الإجابة عندما نُصغي بعناية إلى المأثورة: «المحادثة التي هي نحن أنفسنا» (غادامير، نفسه، 501). ليس من قبيل المصادفة أن تُكتب بريشة غادامير. يتبيّن أنه قد اقتبسها من أشعار هولدرلين (Hölderlin) في مسودة نشيد عيد السلام الذي ألّف سنة 1801، بمناسبة التوقيع بمدينة لونيفبل Lunéville على اتفاقية السلام بين الفرنسيين والنمساويين:

كم تعلّم الإنسان من أشياء
كم من سماوات سمّاها
منذ أن أصبحنا بشراً نتحدّث
ويستمع بعضنا إلى بعض

تَتَضَمّن هذه الأبيات الشعرية، التي تُشَكِّلُ جزءًا من أقوال هولدرلين التي استثمرها هايدغر في تحديد ماهية الشعر(135)، كلّ الكلمات المفاتيح المتضمّنة في تصوّر اللغة الذي بلوره غادامير في القسم الثالث من كتاب **الحقيقة والمنهج**. لا تنبني التجربة *Erfahrung* على ما نُنجزه، بل التجربة هي ما يحدث لنا وما يغيّرُنا. عندما نأخذ هذه التّجارب بهذا المعنى «الهيرمينوطيقي» والتاريخي، يتبيّن أنها متعدّدة ولا تقبل الاختزال إلى مقياس المعرفة. كما أن الأسماء التي ابتدعها البشر للإحالة إلى السماوات، أي إلى الألوهة، لا حصر لها. هذه التجارب المتباينة، وهذه الأسماء المتعدّدة التي تطلق على الألوهة، مُدَوَّنَة في سِجلّات التقاليد المأثورة التي سبقتنا ولا تزال تُوجّه كينونتنا.

ليس الكلام مُجَرّد «مَلَكة» تُمَيِّز الإنسان عن الحيوان، بالقدر نفسه الذي لا نعتبر فيه اللُّغة مُجَرّد أداة نستعملها حَسَب الهوى لتبليغ أفكارنا. تُشَكِّلُ اللغة

(135) Martin HEIDEGGER, «Das Wesen der Dichtung», Ga 4, 38-40.

كينونتنا ذاتها، بما أنها «محادثة» *Gespräch*. لا ينبغي لمفهوم بالغ الخصوبة مثل مفهوم «الشكل الرمزي» لدى كاسيرر، ولا ينبغي لتأكيد هومبولد أن اللغات التاريخية تَتَضَمَّن «رؤية للعالم»، أن يُنسينا «أن 'الشَّكل' اللغوي والمضمون التراثي لا يمكن أن ينفصلا في الخبرة التأويلية» (غادامير، نفسه، 574). يثير البيت الرابع لدى هولدرلين انتباهنا إلى أن «القدرة على الكلام» لا تنفصل عن مَلَكة الاستماع. تَسْبِقُ الملكة الثّانية القدرة على الكلام، من منظور غادامير الهيرمينوطيقي.

هذه الأُطروحة هي التي تسوّغ الطريقة التي يقرّب بها انتماء المُؤَوِّل من الزاوية الهيرمينوطيقية إلى النص وانتماء العلاقة المتعالية للحقيقة إلى الكينونة ذاتها، وهذا ما وجد صيغته الأولى في الشَّذرة الثالثة من الشعر الأنطولوجي الذي ألّفه بارمنيدس (Parménide): «الكينونة والتفكير واحدٌ أمرٌ واحدٌ هما الشيء عينه». في صلب المفردة الألمانية *Zugehörigkeit* («الانتماء»)، يجب الانتباه إلى اشتقاق *Hören* («الاستماع»)، وإلّا لم نفرّق بين الانتماء الهيرمينوطيقي والتضامن الذي تؤيده العصبية الطائفية. فيما يَخُصُّ التجربة الدِّينيَّة، من المهمّ الانتباه إلى المعنى الجديد الذي خلعه غادامير على مصطلح «الانتماء»، لما كتب عبارة: «مُنْتَمٍ إلى التراث (*Zugehörig*)»، وهي عبارة يستهويني شرحها بعبارة «كينونتي فيه» - «بهذا المعنى يتّخذ مفهوم الانتماء هنا تعريفًا جديدًا. فالانتماء يحدث بمخاطبة التراث إيانا. وكلّ امرئ يوضع في تراث ما- يصْدُقُ هذا، كما نعلم، حتى على الإنسان الذي يُطلقه الوعي التاريخي داخل حرية جديدة وواضحة ـ يجب أن يصغي إلى ما يصله منه» (غادامير، نفسه، 599). القراءة السطحية لهذه الأُطروحة وحدها هي التي تتناسى وجود طُرُق ممكنة متعدّدة نتأثر فيها بالكلام الذي يصل إلينا. لا تفيد كلّ تلك الطُّرق أنّها تقود إلى الخضوع الأعمى، كما يَتَمَثَّلُ في فكرة عدم الاستقلال hétéronomie. كما أن القراءة التالية لا تقلُّ سطحيَّة حينما تستنتج من الأُطروحة التي تقول «إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة» أنَّ الأمر لا يعدو أن يكون «مجرَّد» مسألة «مفردات» (غادامير، نفسه، 613).

قَدَّمَ غادامير فكرة الحقيقة الهيرمينوطيقية، التي أصبحت رهان كلّ ألعاب

الفهم، حين خَلَع على التجربة الهيرمينوطيقية الكونية نفسها التي تقال عن اللغة الإنسانية وعلى العقل. يعني ذلك أن تلك الألعاب ليست موجودة عبثًا ولا تدخل بكاملها في باب الهزل. نشارك في حدث الحقيقة الذي يتجاوزنا والذي يتعذر علينا الإفلات منه، بفضل الاطمئنان إلى لعب اللغة نفسه «اللعب الذي يُوَجِّهنا، وهو الذي يعتزم فعل شيء ويتراجع عن فعله، وهو الذي يسأل ويحقّق ذاته بالإجابة» (غادامير، نفسه، 631). تُهمّ لعبة الفهم الكبرى من خلال تأويلها الطريقة التي يسائل بها الفيلسوف التقاليد الدِّينيَّة الموروثة، وتلك اللعبة هي كذلك لعبة الحقيقة الكبرى، : «ففي الفهم، ننشد إلى حدث للحقيقة ونصل، دائمًا، جدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يفترض أن نعتقد به» (غادامير، نفسه، 631).

هذه هي الأُطروحة الختامية التي تكشف لنا عن الدلالة الحقيقية لقصيدة ريلكه (Rilke) التي استهلّ بها غادامير كتاب **الحقيقة والمنهج**:

أن تلتقط ما رميته أنت بنفسك، فذاك
مجرّد مهارة وكسب زهيد
ولكن حينما تُصبح من يلتقط فجأة كرة
رمتها شريكة أبدية
رمية لا تخطئ أبدًا
نحوك، نحو أعماقك، في قوس
من أقواس مبنى الله الهائل:
فلماذا فقط تصبح القدرة على الالتقاط آنئذ قوة
ليست لك، بل للعالم.

(غادامير، نفسه، تقديم الكتاب)

أقترح ترجمة تختلف قليلًا عن الترجمة الموجودة في النص الفرنسي لكتاب **الحقيقة والمنهج**، وهي ترجمة حرفية قدر الإمكان:

عندما تصبح على حين غرّة من يستقبل الكرة
تلك الكرة التي وجّهتها إليك شريكةٌ أبديّةٌ في اللعب

إلى صميم وجودك، بوتيرة مناسبة
في إحدى أقواس جسور الله الهائلة
آنذاك فقط تصبح القدرة على الاستقبال قدرةً
لا لن تكون القدرة قدرتك، بل قدرة أحد العوالم

لقد تجاهل كثير من المؤوّلين هذه القصيدة الشعرية التي لا تقلّ أهمية وتحمل برأيي أكثر من معنى عن تصوّر غادامير لمنزلة الهيرمينوطيقا، كما يحمله الاستشهاد الموضوع في مستهل كتاب الكينونة والزمان(*). تظهر استعارة اللعب في هذه القصيدة في صورة إحالة رمزية على التجربة الهيرمينوطيقية(136). اللّعب ليس عملًا فذًا ولا هو انجاز تُنجزه الذات، مُبرزًا مقدرتها، بل يبرز اللعب ماذا «يحيط» بالذات(**). لا نستطيع أن نقول عن هذا اللعب إن البشر هو من فكّر فيه أو إنه السّيد المتحكم فيه، بالقدر نفسه الذي لا نعرف فيه متى ابتدأ. تُدير الفلسفة الهيرمينوطيقية ظهرها بكل حزم للإشكاليات التأمّلية العقلانية حول البداية المطلقة (غادامير، نفسه، 610)(***).

قد تلمح الصُّورة المجازية التي تتحدّث عن «أقواس الجسور الكبرى لله» بالمثل إلى الديانات التاريخية الكبرى. تعكس كلّ هذه الصور المجازية الهيئة التي اتخذتها الحكمة في الكتاب المقدّس، حينما رقصت أمام الله أثناء خلق العالم. قد يستنتج البعض من ذلك أن الهيرمينوطيقا ليست إلّا نسخة شاحبة من الأنطو-تيو-لوجيا. يفيد التّأويل الجديد الذي اقترحته لتأسيس الهيرمينوطيقا مع غادامير أن الأمر يتعلّق هنا «بحكم مسبق»، أي بحكم متسرّع لا مبرّر له.

(*) المقصود قول أفلاطون a244 من محاورة السوفسطائي، حينما أشار الضيف إلى أنه كان يظن أنه يعلم ما هو الموجود، ولكنه تبيّن له أنّه لا يعلم في الحقيقة عنه شيئاً. [المترجم]

(136) راجع مقالتي بخصوص هذا الموضوع:

«Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique», *Revue internationale de philosophie* 54, (ñ 213, 2000) p.447-468.

(**) يعني اللفظ الفرنسي comprendre معنى الإحاطة، كما يعني الفهم. ولذلك، تعني الإحاطة الفهم بالمعنى الذي يذهب إليه الكاتب. [المترجم]

(***) مثل البداية المطلقة للعلم في ظاهراتية الروح لدى هيغل. [المترجم]

أسئلة.

يُذَكِّرُنا غادامير في ملاحظة هامِشِيَّة واردة في كتاب **الحقيقة والمنهج** بدلالة مصطلح الفهم *Verstehen* في الأصل: يشير المصطلح إلى واقع الدفاع عن «قضية» داخل المحكمة (غادامير، نفسه، هامش 173، صفحة 361-363). لم أختتم بعد دفاعي عن «القضية الهيرمينوطيقية»، بالرَّغم من اتساع حجم هذا الفصل بصورة جدّ مطوّلة. ستزوّدنا الفصول التالية بمناسبات جديدة لاستئنافه، مما يعني كذلك الإسهاب في مناقشة مستفيضة مع الفلسفة الهيرمينوطيقية لغادامير. لنختتم كلامنا ببعض التأمّلات التي تُنير الطريق الذي تبقى لنا السّير فيه.

1. ترجع نسبة كبيرة من الاعتراضات المُوَجَّهة إلى غادامير إلى السؤال التالي: «ما هو مُراد الفلسفة الهيرمينوطيقية في العمق؟»، أضف إلى ذلك: «ما هي فحوى اللعبة الهيرمينوطيقية مع الحقيقة؟». لنبتدئ بملاحظة دلالية بسيطة: إذا كان مذهب غادامير في الهيرمينوطيقا يدور حول محور الكلمة المفتاح التالية: *Verstehen* (أي الفهم)، فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم *Verständnis* (فهم) و*Verständigung* (تفاهم)، وترتبط خصوصًا بمفهوم «الاتفاق» *Einverständnis*. يحتمل المصطلح الأول دلالة أُنطولوجيَّة: يصف بِنية أساسية في كينونتنا إلى العالم être au monde. يعمل المفهوم الثاني على استجلاء التوجّه «الموضوعي» في هيرمينوطيقا غادامير، المتجهة دائمًا نحو فهم «الأشياء ذاتها». (غادامير، نفسه، 269)، وليس نحو فهم المهارات الذاتية التي يكشف عنها المؤوّل. يذكّرنا المفهومان الأخيران بالبُعد البيني وبالرهانات الأخلاقية للمشكلة. إذا ما أردنا تطبيق مبادئ مذهب غادامير في الهيرمينوطيقا على فهم الدِّين، لا ينبغي لنا تجاهل مجمل هذه الأبعاد الأربعة.

2. تتجلّى عبقرية كونفوشيوس حَسَب فاندارميرش (Vandermeersch) في كونه قد عرف كيف يتمثّل مبادئ التراث المؤسّساتي التي تكَفَّلَ بمهمة إحيائها في صورة قِيَم أخلاقية. يُشبه المذهب الهيرمينوطيقي الإنساني لدى غادامير مذهب كونفوشيوس من بعض الوجوه. توجد مبرّرات معقولة حملت نسبة عالية من النقّاد على الانتصاب ضد الفصل بين «الحقيقة» و«المنهج» الذي أقامه غادامير والذي عكسه عنوان كتابه العمدة. وقد جاءت تلك الاعتراضات من أولئك الذين تبنّوا

مطالب العقل النقدي بغية التنديد بإعادة الاعتبار إلى الأحكام المسبقة، على اعتبار أنها فكرة تنتمي إلى تيار محافظ جديد؛ أو جاءت من أولئك الذين سعوا إلى التخفيف من حدّة الخيار الذي فرضه بين الحقيقة والمنهج، أو إلى تجاوز ضرورة الخيار بكاملها. تشكّل علامات الاستفهام هذه اليوم جزءًا من تاريخ الأثر الذي أحدثه كتاب الحقيقة والمنهج. وتُعتبر المساجلات التي دارت رحاها بين هابرماس وغادامير خلال نهاية الستينيات من القرن الماضي هي أهمّها. كان الرهان خلال ذلك متعلّقًا بمعرفة هل يصدّنا الانتماء الهيرمينوطيقي إلى تقليدٍ ما عن الانتباه إلى نسبة العنف التي يبطّنها. سيكون الفصل الخامس مناسبة للعودة إلى هذه المساجلة المهمّة.

3. أسوق العبارة التالية التي كتبها شتراوس (Leo Strauss) بغية تقديم وصف جديد للفكرة التي كوّنها غادامير عن الانتماء إلى التقليد. «الوفاء الحقيقي لتقليدٍ ما مختلف تمامًا عن النظرة التقليدية التي تَتَمَسَّك بالحرفية، بل إنَّ الوفاء للتقليد يتعارض بالفعل معها. لا ينبني الوفاء على المحافظة على التقليد فقط، بل على استمرارية التقليد بالمثل. وبما أنَّ الأمر يَتَعَلَّقُ بالوفاء لتقليد حيّ يوجد ويتطوّر باستمرار نتيجة ذلك، يتطلّب منّا التّمييز بين الحي والمائت، وبين الشعلة والرماد وبين الذهب والتراب»[137].

لِنَدَع شتراوس يَتَحَمَّل مسؤولية الحكم الذي أصدره في حق اسبينوزا، عندما صرَّح في حَقِّه، «بما أنه كان رجلًا يفتقر إلى الحُبِّ»، فإنّه لَمْ ينتبه إلّا إلى رماد التقليد اليهودي، بدل الانتباه إلى شعلته. إذا ما طَبَّقْنا صورة الشعلة على التقاليد الدِّينيَّة، نصبح ملزمين بالتّساؤل هل شعلة العوسج الملتهب لا تزال متوهِّجة ولا تزال تُنير طريقنا. أمّا بالنسبة لغادامير، فإنَّ أُطروحته تفيد أنه مهما كانت سميكة ركامات التراب، فإنها تحافظ على نار الحقيقة متوهّجة تحت الرماد.

4. أَوَدُّ الإشارة إلى طقوس يونانية قديمة تَخُصُّ استشارة الآلهة، بعد العودة إلى نقطة الانطلاق في هذا الفصل، انطلاقًا من محاورة إيون *Ion* الأفلاطونية

(137) Leo STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, éd. du Cerf, 1991, p.300.

ووصولًا إلى كتاب غادامير الحقيقة والمنهج. كانت تلك الطقوس تُمارَس في مدينة قديمة مُنتمية إلى فاراي (Pharai)، وتتصل بزوج هيستيا-هرمس Hestia-Hermès. يصف جان بيير فيرنان (Pierre Vernant)[138] المكان بالعبارات التالية التي تذكّرنا بباوزانياس (Pausanias)[139]، في دراسته الباهرة عن التمثّل الدِّيني للمكان في الفكر اليوناني القديم: «عند مجيء المساء، يلج العرّاف السّاحة *agora*؛ أوّلًا، يدخل البيت. يحرق فيه البخور. يملأ القناديل زيتًا ويُشعلها. يضع فوق مذبح هيستيا قطعة نقدية من البلد، وهي مُقَدَّسة دون شك، تحمل اسم 'البرونز'. بعد ذلك فقط، يَتَّجِهُ قبلة هرمس، ويَهْمِسُ في أُذُنِ الإله بالسؤال الذي يرغب في طرحه عليه. عندما ينتهي من ذلك، يضع أصابعه في أذنيه، ويَتَقَدَّم في هذه الوضعيَّة إلى الأمام للخروج من السّاحة. وحالما يتخطى البهو الظليل المحيط بالمعبد ويصل إلى الخارج، (*ek to ektos*)، يُزيل أصابعه من أذنيه، وأول صوت يتناهى إليه وهو في طريقه يُمدّه بجواب الله»[140].

تُعتبر هيستيا، في الأسطورة اليونانية، إلهة البيت، أو «المسكن الخاص» الذي يسود القِيَم الأبوية في العائلة أو المدينة. أما هرمس بالمقابل فهو إله موجود في كلّ مكان ويتحكّم في اللّقاءات مع الغريب، وهي لقاءات حتمية ومخيفة دائمًا وخطيرة. تمثّل الآلهتان حدّين متطرفين داخل ساحة أثينا، وداخل الفضاء العمومي الذي يشهد المناقشة والمحاورات وتبادل الرأي بين المواطنين. إذا كان المدافعون عن العقل التواصلي أو عن أخلاقيات المحادثة يعتبرون أن العقل، الذي يحمل اسمه عن حق، لا يتحقّق إلّا في هذا المكان، كيف نستطيع تأويل هذه الطقوس في أفق بحثنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي للعقل ولفلسفة الدِّين؟

يَجِبُ على كلّ واحد منا أداء دَينِه لهيستيا، أي للتراث الذي سمح له أن يتخذ صورته هذه. إذا كانت هيستيا هي حامية حمى الهُويَّة، لا يحقّ لها المطالبة

---

(138) Jean-Pierre VERNANT, «Hermès et Hestia. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *Mythe et pensée chez les Grecs*, p.195.

(139) PAUSANIAS, *Description de la Grèce* VII, 22, 1 s.

(140) Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p.195.

بلقب «الأم والمعلّمة» «*Mater et Magistra*»، وهو اللقب الذي قد يجعلها الواهب الوحيد والأخير للحقيقة. ولن يكون الأمر كذلك إلّا إذا كان من يبحثون عن حقيقتهم الخاصّة بهم يتلقّون منها مباشرة الأجوبة عن الأسئلة التي تسكنهم. أَتَخَيَّل أنَّ هذا الاحتمال كان يراود غادامير عن قرب، عندما أعطى الأولويَّة للانتماء إلى التقليد الذي يُمدّنا بحقائق متجدّدة على الدوام. لكنه من الواجب علينا ألّا نتجاهل أن الأجوبة لا تُعطى إلّا لمن عرف كيف يُثير الأسئلة المناسبة، وهذا ما يتضمّن قدرة على «وضع الذات موضع تساؤل».

هل نَتَوجَّه بأسئلتنا إلى هرمس فقط في اللحظة التي يفقد فيها الانتماء إلى التراث صورته البديهية، وعندما لا نعلم بالضبط لـ «أيّ قدّيس ننذر؟» لا أظن ذلك. بالمقابل، يوجد إغراء كبير يحملنا إبان الأزمات على تحويل هرمس إلى مصدر جديد للحقائق، وهي حقائق دفينة وخفية وملتبسة. هذا هو سحر الباطنية hermétisme والعلوم السرية ésotérisme، وهو العلم الذي أراد رومباخ (Rombach) إعادة الاعتبار إليه مؤخرًا[141].

تَتَطَلَّبُ استشارة الآلهة انزياحًا إضافيًا، ضمن الطقوس التي نفحصها هنا: لا نهتدي إلى الجواب إلّا بعد مغادرة ساحة أثينا، وهو جواب يأتي من شفتي أول أجنبي يُصادفنا. إذا ما سلّمنا بصحة التأويل الذي اقترحته بناء على استعارة المَثَل، سيُمدّنا هذا التأويل بنموذج يُوَجِّهُنا في التفاهم بين الديانات. إذا ما تجنّبنا اختزال الهوية إلى ادّعاء ساذج: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود»، لا يعني الانتماء إلى تقليدٍ ما أنه يُملي علينا الأسئلة المشروعة الوحيدة التي يحقّ لنا إثارتها، كما لا يجوز له بالمثل أن يدفعنا إلى تجاهل أن الأجوبة تمرّ حتمًا عبر تجربة الغريب.

(141) Heinrich ROMBACH, *Der kommende Gott. Hermetik-eine neue Weltsicht*, Fribourg, Rombach, 1991.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- Gesammelte Schriften 1-10, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1985- 1995 (=GS); *Hermeneutik* 1: *Wharheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (abrégé: GS 1), trad. P. Fruchon, J., Grondin, G. Merlo ; *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996;

- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، الطبعة الأولى، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007 إفرنجي.

L'Art de comprendre, t. I, *Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad., M. Simon, Aubier, 1982. *Écrits 2, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondi et Schouwey, Paris, Aubier, 1991; *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996; *Le problème de la conscience historique*, éd. P. Fruchon, Paris, Éd. du Seuil, 2ᵉ éd. 1996; *Langage et vérité*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Gallimard, 1995; *Herméneutique et philosophie*, H.-G. Gadamer, Paris, Beauchesne, 2001.

لائحة المراجع.

- DENIAU, G., «*Cognition imaginativa*». *La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2003.
- FRUCHON, P., *L'Herméneutique de Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.
- GREISCH, J., «Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique», *Revue internationale de philosophie* 54 (n°213, 2000), p.447-468.

GRONDIN, J., *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

—, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

—, *Hans- Georg Gadamer-eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

—, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

—, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1994.

- GRONDIN, J. (éd.), *Gadamer-Lesebuch*, Tübingen, J. C. B., Mohr, 1997.
- HIBERATH, B.-J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbsverständnisses*, Düsseldorf, Patmos, 1978.
- MORETTO, G., *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia, Queriniana, 1997.
- PELICAN, J., *The Vindication of Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1984.
- RISSER, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, Suny Press, 1997.
- SHIES, E., *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981.
- WARNKE, G., *Gadamer, Herméneutique, tradition et raison*, trad. J. Colson, Bruxelles, Éd. de Boeck, 1991.

الفصل الثاني

فلسفة الدِّين والمشكلة الهيرمينوطيقية
استئناف النظر

لا يجب تأويل سفر الخروج من منظور الشّعب التوّاق إلى الحريّة فحَسْب؛ بل يجب النّظر إليه كذلك من زاوية فرعون، الذي كان مُكرهًا على الإذعان لفكرة التخلّي عن أولئك الذين احتاج إليهم لبناء الأهرامات. ترمز هذه الفكرة المبالغة بعض الشيء إلى الغاية من كتابة هذا الفصل: عندما نُلقي نظرة استرجاعية على الحصيلة التي تَوَصّلنا إليها إلى اليوم، يتعلّق الأمر بالكشف عن استباق الإشكالية الهيرمينوطيقية في فلسفات الدِّين التي تبلورت في إطار النّماذج الإبدالية العقلانية والنقدية والظاهراتية والتحليلية للعقل.

تتضمّن هذه الخطة غير المباشرة قدرًا من المجازفة، عندما تلاحق المؤشرات واحدًا بعد آخر. قد تُفضي إلى سوء فهم يفيد أن النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي «يرفع ويتجاوز» (*Aufhebung*) النماذج الإبدالية الأخرى. نتجاهل في هذه الحالة أن مفهوم «الرفع والتجاوز» لا معنى له إلّا داخل فلسفة المفهوم لدى هيغل. ولذلك من الأفضل فحص كلّ نموذج إبدالي في ذاته، محاولين سبر أغواره لاستخراج طاقاته الهيرمينوطيقية الكامنة، كما يتعيّن الوعي بحجم العوائق الخاصّة التي تحول دون تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي صريح. إن مفهوم «استئناف النظر» هو المفهوم الإجرائي الذي يتوافق في ظنّي بصورة أفضل مع هذا الأسلوب الجديد في القراءة الجديدة، بالمعنى الذي ذهب إليه إريك فايل (.E

Weil) في كتابه عن منطق الفلسفة[1].

سأمهّد لاستئناف النظر بـ «تعليق» موجز على الأشعار التي وضعت في مستهلّ الأقسام الأربعة الأولى من الكتاب، أملًا في خلع منحى «هيرمينوطيقي» منذ البدء على هذه القراءة من الدّرجة الثانية. لا تدخل هذه الأشعار في إطار زخرف القول، بالرَّغم من أن اختيارها لم يحتكم إلى معيار مضبوط. «تستنهض كلّ قصيدة منها الفكر» بأسلوبها الخاص. سأفتح أُفق الاستئناف الهيرمينوطيقي لعرض الحصيلة التي توصّلنا إليها بفضل توضيح العمل الفكري الذي تُفضي إليه شعرية القراءة هذه.

التمثّل والهيئة:

من العقل التنظيريّ التأمّليّ إلى العقل الهيرمينوطيقي

نقلتنا دراستنا للنموذج الإبدالي العقلاني على التّوالي من قطب الحدس والشعور sentiment (شلايرماخر) إلى تمفصل التمثّل مع المفهوم (هيغل)، قبل اكتشاف أهمية البعد التاريخي، في البداية مع «الفلسفة الوضعية» لدى شيلنغ (Schelling)، ثم مع روزنتسفايغ (Rosenzweig) الذي اغتنى بُعده التاريخي بمؤشّر على «وجود واقعي عارض» «facticité» لا رادّ له، علاوة على المذهب الأنثروبولوجي المتعالي لدى كارل رانر (Karl Rahner).

لقد استلهمت طريقة تقديم هذه الحصيلة من أشعار كريستيان مورغنشترن (Christan Morgenstern) (1871-1914)، وهو الشّاعر الذي عرف بـ أغاني المشنقة *Galgenlieder*، («Les chants du gibet»). ربما كان اختيار هذا الشعر مفاجئًا، وكذلك اختيار الكاتب الذي يقارن أحيانًا بإدوارد لير (Edward Lear) ولويس كارول (Lewis Carroll). وصف الكاتب بنبرة ساخرة في الظّاهر مسارين متوازيين، بينما أصرّ كلّ مسار على لزوم كينونته الذاتية التي تمنعه من التقاطع مع المسار الآخر المجاور. قد لا يجد الهيغلي النّبيه أدنى صعوبة في اعتبار هذه الصّورة شاهدًا شعريًا على تعريف الفهم العقلي لدى هيغل، وهو العقل

(1) Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p.80.

العاجز عن الإفلات من التحديدات الوضعية التي يُنتجها. اعتمادًا على المسار التأويلي نفسه، قد يصبح هذا الشعر شاهدًا على التمثّلات التي يستعملها الفكر الدِّيني، حينما يعتبر أننا لا نستطيع تجاوز الانشطار الفاصل بين الحياة الدنيا *Diesseits* واليوم الآخر *Jenseits*، وبين «عالم الهاهنا» و«عالم الغيب». وكما أن العقل التأملي العقلاني يرتقي في ذهن هيغل فوق التحديدات الوضعية التي يقوم بها الفاهمة entendement، كذلك فإن الشعر يصف تجربة ملتبسة حيث لا يحافظ الخطّان المتوازيان على هويتهما.

يَسْتَحْضِرُ مورغنشترن لُغَةَ الفَنَاءِ الصُّوفي mystique fusionnelle لوصف هذه التجربة (وهو الذي يعود إليه الفضل في القيام بترجمة ألمانية لكتاب هامسون (Knut Hamsun) الذي يحمل عنوان لعبة الحياة *Jeu de la vie*). إن أشعاره هي الوجه الآخر لعقيدة مورغنشترن في الحكمة الإلهية anthroposophe، بالرَّغم من أنها بدون معنى في الظاهر أو مجرّد لعب مبتذل بالكلمات. تضع أشعاره العبثية مرآة أمام الذهنية العقلانية، أكثر مما تفعله كتاباته في الحكمة الإلهية، كما طالب هيغل صراحةً بذلك، وهي مرآة تزعم تحقيق التوفيق بين الأضداد *coïncidentia oppositorum* «تحقيقًا كاملًا» في إطار الفهم العقلاني، وهو توفيق يجرِّبُه الوعي الدِّيني حينما يتطهّر إلى حدّ التحوّل إلى وعي صوفي. من الأفضل لنا «التّخلي عن هيغل» وقبول قسوة قانون التناهي، بالرّغم من السِّحر المنبعث من المسارين المتوازيين اللذين يتقاطعان في الأخير داخل اللامتناهي الإيجابي تمامًا في الروح المطلق، دون أن نجعل من التناهي سجنًا يحوّلنا إلى أعداء الألوهة بصورة نهائية *securi adversus deos*. بهذا المعنى، أطبّق على نور المفهوم الهيغلي البيتين التاليين من القصيدة الأولى من ديوان أغاني المشنقة *Galgenlieder*:

Es ist ein Licht, und das zerbricht,
Doch wir, wir sind's immer noch nicht[2]

(2) «Il est une lumière et elle se brise/ mais nous, nous sommes toujours en attente de notre être propre» (Christian MORGENSTERN, *Sämtliche Galgenlieder*, Manesse, Zurich, 1992, p.23. Voir Anthony T. WILSON, *Über die «Galgenlieder» Christian Morgensterns*, Würzburg, Königshausen& Neumann, 2003.

«هو نور وهي تنكسر/ ولكننا نحن، نحن دائمًا في انتظار كينونتنا الذاتية».

هل تمتلك المقاربة العقلانية للدِّين بُعدًا هيرمينوطيقيًا بالقوّة؟ لا تتباين الإجابة فقط من كاتب لآخر، بل ترتبط الإجابة كذلك بالفكرة التي نحملها عن مهمات الهيرمينوطيقا وعن صلتها بالفلسفة. إذا ما أخذنا المصطلح في معناه العام المرتبط بالتأويل (*Deutung*)، لا مِراء في أنّ المثالية الألمانية تقترح علينا تأويلًا-تفسيرًا إجماليًا للواقع الذي لا يعرف حدودًا[3]. إذا تصفّحنا الأمر في ضوء النور الباهر المنبعث من المفهوم الهيغلي، يصبح «كلّ ما هو واقعي عقلانيًا، ويصبح كلّ ما هو عقلاني واقعيًا». بالمقابل، إذا ما جعلنا الهيرمينوطيقا تدور حول محور مقولة «الفهم» (*Verstehen*)، لا ينبغي نسيان أن هذه المقولة لم تظهر إلى الوجود إلّا بعد انهيار الأنساق العقلانية العظمى، على غرار مقولتي «الحياة» و«الوجود الفعلي»[4]. سأحاول تحديد المعنى الذي وَجَّه الفلسفة العقلانية نحو المقاربة الهيرمينوطيقية للظاهرة الدِّينيَّة، من خلال المقابلة بين فلسفات الدِّين المُنتمية إلى شلايرماخر وهيغل وروزنتسفايغ.

«إعادة الاعتبار» أو «الإدماج»: هيرمينوطيقا الدِّين بين شلايرماخر وهيغل.

لا يوجد تطابق بين الإدراك العقلاني الذي يفترض ضمنيًا تحصيل فكرة إيجابية عن اللّامتناهي، والفهم الهيرمينوطيقي الذي يتعامل بجدّية مع التناهي. هل يعني ذلك أننا مضطرون إلى إحداث مقابلة مطلقة بينهما؟ ليس الأمر مؤكّدًا، كما يُظهِره مثال شلايرماخر الذي اعتبر الدِّين «تذوّق اللّامتناهي والإحساس بمعناه»، وجعل مقالاته عن الهيرمينوطيقا تدور دون كَلَل حول محور لغز المغايرة التي حوّلت الفهم إلى مشكلة فلسفية.

لا نستطيع تكوين فكرة فلسفية أكثر دقة عن مهمّات الهيرمينوطيقا الفلسفية بالنسبة لغادامير إلّا إذا ما عقدنا مقارنة في البداية بين فلسفتي شلايرماخر وهيغل. يشرع غادامير في بلورة تقابل بين تصوّرين متباينين تمامًا للهيرمينوطيقا منذ الانتهاء

(3) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. II, Tübingen, Mohr, 1929, p.14.

(4) Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p.139-173.

من القسم الأول من كتاب الحقيقة والمنهج[5]. ينبني تصوّر شلايرماخر على مفهوم إعادة البناء *reconstruction* أو «الاستنساخ» «reproduction»؛ بينما يخصّ هيغل الهيرمينوطيقا، بناء على تصوّره الذي يُباركه غادامير، وهذه هي المفارقة، بمهمة الإدماج *intégration*. يتّضح هذا التمييز أكثر إذا ما وضعنا أنفسنا على واجهة فلسفة الدِّين. عندما نتساءل ما هي فكرة الفهم المتضمّنة في مقالات شلايرماخر وفي فلسفة الدِّين الهيغلية، نكتشف الدواعي التي تحملنا على عدم مباركة المقابلة بين «المعرفة المباشرة» و«التوسّط المطلق»، في هذا الاتجاه أو ذاك.

فنّ الفهم: نموذج إبدالي جديد في الهيرمينوطيقا - شلايرماخر -.

تحوَّل التَّصوّر القديم «لفنّ التأويل»، في مستهلّ القرن التاسع عشر، إلى «نظريَّة في فن الفهم» *Kunstlehre des Verstehens*. شرع غادامير في مستهلّ القسم الثاني من كتاب الحقيقة والمنهج في عملية تفكيك حقيقية للمسلّمات الضمنية في الهيرمينوطيقا الرومانسية، دون إنكار أن الأمر يتعلّق بقفزة نوعية لا تراجع عنها. كشفت عبارة مأثورة عن لوثر جوهر هذا التفكيك الذي يستهدف شلايرماخر في المقام الأول، وهي عبارة كنت قد استهللت بها هذا الكتاب: «من لا يفهم الأشياء، يعجز عن استخلاص معنى المفردات». كانت مذاهب الهيرمينوطيقا في القرنين السابع والثامن عشر تؤكد جميعها على تأويل الأشياء ذاتها. والبقعة العمياء في هذه الهيرمينوطيقا «الموضوعية» هي أنها تعتبر أن المشكلات التي يجب على المؤوّل حلّها مشكلات «ظرفية» «occasionnelles» خالصة. لا تطفو تلك المشكلات على السطح إلّا عندما يصبح فهم الأشياء التي يتحدّث النص عنها بديهيًّا بذاته. عندما تحلّ ظروف استثنائية، نحتاج إلى استدعاء «امرئ يفترض فيه أنه يعلم» كي يُمدّنا بالمعلومات اللازمة التي نحتاج إليها، وهي معلومات يسمح التوصّل إليها بفهم الأشياء ذاتها.

---

(5) GS I, 169-174; trad, 183-188.

1. يرى شلايرماخر أن إمكان الفهم والتفاهم لا يتحقّق بصورة آلية؛ يتطلّب الأمر في أغلب الحالات بذل مجهود مُضنٍ، إذا ما شئنا التغلّب على «سوء الفهم». ليس سوء الفهم حدثًا عارضًا محدّدًا في المكان، بقدر ما هو خطر دائم يتربّص بالتواصل. يتربّص بنا على الدوام، ليس فقط حين نقرأ النصوص، بل كذلك عندما نحاول فهم ما يقوله لنا الآخرون أو نحاول حمل الآخرين على فهمنا.

ينطلق التفكير الفلسفي حول فنّ التأويل من واقعة أساسية تَهمُّ «عدم-فهم الخطاب» (H 73). إذا ما شاء المؤوّل الانصراف إلى تدارك الخسائر، أي إذا ما حاول إعادة ربط قنوات الفهم، بعد أن تعرّضت مؤقّتًا للانقطاع، يكون قد جاء في هذه الحالة بعد فوات الأوان. على العكس من ذلك، يعتبر شلايرماخر أن «عملية الهيرمينوطيقا لا ينبغي لها أن تبتدئ فقط عندما يصبح الفهم غير يقيني، بل منذ البدء عند الشروع في محاولة فهم الخطاب» (H 74).

هذه الرسالة رسالة كلّية، «بما أن الفهم الخاطئ يعلن عن نفسه بصورة عفوية، وبما أنه ينبغي لنا أن نتقصّد الفهم، وأن نبحث عنه خطوة بعد أخرى» (H 123). لا نشعر فقط بالحاجة إلى التأويل عندما نصطدم بفقرة صعبة «غير مفهومة»؛ تمتدّ تلك الحاجة امتداد التواصل البشري. وما يزوّدنا بالأساس الذي نفتقر إليه هو التّحليل المتعالي لفعل الفهم والتأويل الذي لم نتعامل معه في كلّ مستوياته وكلّ صوره. ليس التأويل مجرّد مسألة براعة، كما هو الحال في محاورة إيون لدى أفلاطون، أي أنه ليس مسألة إيجاد جمل شارحة سديدة حول كاتب ألِفْنا معاشرته ردحًا من الزّمن، وهو الكاتب الذي نُحِسُّ بصِلة قرابة خاصّة تشدّنا إليه؛ بل ينغرس التأويل داخل ظاهرة ممتدّة أكثر في الأعماق: داخل فعل الفهم.

بصرف النّظر عن استثناءين كبيرين، لا توجد هيرمينوطيقا شلايرماخر إلّا في صورة أفكار متفرقة ومتناثرة داخل الدروس التي ألقاها بين 1805 و1833. وكان لوكه (Friedrich Lücke) قد أنجز أول نشرة لهذا المتن سنة 1838[6].

---

(6) وقد كان مانفرد فرانك (Manfred Frank) قد اعتمد هذه النشرة في النشرة التي قام بها لكلّ نصوص شلايرماخر المتصلة بالهيرمينوطيقا.
Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, 1977.

بعدما حرص على تقديم نسخة منسجمة قدر الإمكان عن هيرمينوطيقا أستاذه، كان لوكه يفضّل العرض الموجز الذي اقترحه شلايرماخر سنة 1819، واستكمله بملاحظات المستمعين. وقد اعتمد ديلتاي على هذه النشرة عندما شرع في كتابة سيرة شلايرماخر. ولم تظهر أوّل نشرة نقدية لهذه النصوص إلّا سنة 1959، بعدما اجتهد كيمرله (Kimmerle) في تقديم المخطوطات الأصلية في ترتيبها الزمني، كُلَّما تَسَنَّى له ذلك[7]. وقد انضافت نشرة ثانية من إنجاز فيرموند (Virmond) إلى هذه النشرة سنة 1984، وهو الذي وضع على عاتقه مهمة إعداد نشرة نقدية لأعمال شلايرماخر[8].

ألقى شلايرماخر درسه الأول حول الهيرمينوطيقا الكتابيَّة biblique سنة 1805 بكلية اللاهوت بمدينة هاله. وقد قدّم دروسه أربع سنوات بعد ذلك بجامعة برلين سنتي 1809-1810: «المبادئ العامة في فنّ التأويل»، وقام تلميذه تيفستين (August Twesten) بنسخ الدروس سنة 1811. وقد تحوّل جوهر هيرمينوطيقا شلايرماخر المتنقلة بين مدينتي هاله وبرلين من تخصّص لاهوتي إلى تخصّص فلسفي! تضمّنت دروس 1811 التي كان شلايرماخر يُفَكِّر في نشرها عرضًا شموليًا كاملًا لمذهبه الهيرمينوطيقي. استأنف شلايرماخر بصورة دوريَّة تقديم المحاضرات نفسها بعدد من الجامعات، من بينها كلّية اللاهوت في جامعة برلين سنة 1819، تحت عنوان: «الهيرمينوطيقا العامة وتطبيقها على العهد الجديد»، وهي المحاضرات التي كانت المادة المعتمدة في نشرة لوكه. حملت تلك المحاضرات سنة 1829 عنوان: «مبادئ فنّ التأويل والنقد». دافع شلايرماخر في السنة نفسها عن الهيرمينوطيقا الكلّية أمام أعضاء الأكاديمية البروسية للعلوم ببرلين. إن هاتين المحاضرتين الأكاديميتين اللتين حرَّرَهُما شلايرماخر بقلمه

---

(7) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, éd. H. Kimmerle, Heidelberg, Carl Winter, 2e éd. 1974, trad. M. Simon: *Herméneutique*, Neuchâtel, Labor et Fides, 1987.

(8) «Friedrich Schleiermachers Allgemeine Hermeneutik von 1809-1810, herausgegeben von Wofgang Virmond». In: K. V. SELGE (éd.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress*, Berlin, 1985, p.1270-1310, trad. Christian Berner: *Herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 1987 (abrégé: H).

تقدّمان عرضًا شموليًا في بِنية حِجاجيّة متينة عن مشروعه الهيرمينوطيقي. وقد قدّم خلال 1832-1833 محاضراته الأخيرة في الموضوع: «المبادئ العامة في الهيرمينوطيقا والنقد وتطبيقهما على العهد الجديد».

هل التزم شلايرماخر بالتصوّر نفسه من البداية إلى النهاية، أم عرف تطورًا؟ لم تَحظَ هذه القضية بإجماع المفسّرين إلى اليوم[9]. تماثل وضعية متن شلايرماخر وضعية متن هيغل في فلسفة الدِّين. نجد أنفسنا في الحالتين معًا في مواجهة نِقاط متفرقة دَوَّنَها الطلبة، وهي مبعثرة على امتداد سنوات متعدّدة، ولم يكتب منها الكاتب غير صفحات ضئيلة.

لَنْ نُقَدِّر أهميّة مشروع شلايرماخر بصورة حقيقية ما لم نأخذ ممارسته الهيرمينوطيقية بعين الاعتبار. لا يجب علينا أن نتجاهل أنه كان بارعًا في مختلف حقول تخصّص التأويل: ترجم أفلاطون، ونشر أعماله، وفسّر العهد الجديد، وكان مُنَظِّرًا للهيرمينوطيقا، وأخيرًا وليس آخرًا، كان خطيبًا داخل الكنيسة! عندما كان يبحث عن الارتقاء بفنّ الفهم إلى مقام النظرية، كان يعلم بالضّبط عمّا يتحدث. كان التّرابط المُحْكَم بين الاعتبارات المنهجيّة والتقنية والتأملات الفلسفية المستفيضة من بين العلامات المميّزة التي تميّز مذهبه الهيرمينوطيقي. لا جِدالَ في أننا كنّا بحاجة إلى وجود تخصّصات مختلفة في التأويل، حتى نبطل بصورة نهائية أُطروحة من يدّعي وجود نسبة كبيرة من مفاهيم التأويل المتباينة قَدْرَ وجود نسبة مقابلة لها من موضوعات التأويل.

اسْتَهَلَّ شلايرماخر محاضرات 1819 بملاحظة سلبيّة: «الهيرمينوطيقا بما هي فنّ الفهم غير موجودة بعد في صورتها الكلّيّة؛ بينما توجد مذاهب هيرمينوطيقية كثيرة جزئية» (H 113). يتكيّف كثير من ممارسي التأويل مع هذا التّعدّد. لكن ذلك لم يَحُل بينهم وبين ممارسة فَنّهم ببراعة كبيرة، كما اعترف

(9) راجع آدا نيشكه لمتابعة مراحل تطوّر نظرية شلايرماخر عن الهيرمينوطيقا ما بين 1805 و1833 في تفاصيلها الدقيقة، وراجع على الخصوص اللوحة التركيبية، ص46-47:

Ada NESCHKE, «Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher». In: A. LAKS et A. NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, p.29-68.

شلايرماخر نفسه بذلك. لكن السّاعة قد أزفت لتقديم مُرْتَكَز نظري وفلسفي أكثر تماسكًا تقوم عليه هذه القواعد. هذا هو الاقتناع الذي أفصح عنه في مستهلّ محاضراته الأكاديمية. لا نخلع على الهيرمينوطيقا صورة «تخصّص يعرض كلّ مرتكزات هذا الإجراء بأسلوب علمي مناسب» (H 156)، عندما نفكر فيما نفعله حينما نَهُمُّ إلى التأويل.

أكّد شلايرماخر أنّ التفكير في فنّ الفهم يُثير مسألة البعد التأويلي في اللغة بما هي لغة، منذ أن قدّم المسودّات الأولى عن برنامجه الهيرمينوطيقي، ودوّنها في شذرات 1805. وجّه غادامير تحية خاصة إلى شلايرماخر، بالرّغم من قساوة الانتقادات التي وجّهها إليه، بعدما استهلّ القسم الثالث من كتاب الحقيقة والمنهج بشذرة تفيد أن «اللغة هي الشيء الوحيد الذي يجب افتراضه ضمنيًا داخل الهيرمينوطيقا وكلّ ما يجب العثور عليه، وكلّ ما تشكّل الافتراضات الضمنية الموضوعية والذاتية جزءًا لا يتجزّأ منه، وما يجب العثور عليه انطلاقًا من اللغة» (H 21). إذا كان التأويل يَنْصَبُّ على مؤلف مخصوص، وهو كتاب ينبثق من أعماق امرئ مخصوص ويُعرب من خلاله عن أفكاره ومشاعره ورغباته، وما إلى ذلك، لا يجب علينا أن نتجاهل أن «أيّ فهم ينصب على الخطاب المعزول يُعتبر امتدادًا لفهم اللغة» (H 67).

هذا التّعالق الوثيق بين الفهم واللغة الذي يفيد أننا «نمارس التأويل [...] منذ نعومة أظافرنا» (474)، ينبني على واقع أن «كلّ فعل فهم قلب لفعل الخطاب» (H 114). تكتسي الهيرمينوطيقا بعدًا كليًا، ما دام «المرء يكتشف أمامه مهمّة يعجز عن النهوض لها، ما لم يستعن بنظريتنا، أينما وجد أمامه ظهور شيء ما غريب، أثناء التّعبير عن الأفكار بواسطة الخطاب» (H 61). يستأنف شلايرماخر بأسلوبه الخاصّ الجدليّة الأساسيّة المُتّصلة بالمألوف والغريب التي يثيرها الزّوج الأسطوري هرمس وهيستيا. تمتدّ التجربة الهيرمينوطيقية بين الحَدَّين المتطرفين المتمثّلين في الألفة المطلقة من جِهة والغرابة المطلقة من جِهة ثانية.

لا ينبغي لمُهمّة كبرى، من قَبِيل مُهِمّة تحويل «الشّيء الغريب» إلى «شيء ذاتي» (H 162)، أن تقتصر على تأويل الإبداع الأدبي، ولا على تأويل النصوص المكتوبة التي لم تَعُد قادرة على الاستعانة بالمؤلف قصد توضيح معناها. بخلاف

ما كان يتصوّر روسو (Rousseau) ليس الانتقال من اللّغة الشّفاهية إلى الكتابة (أي ليس وجود «الملحق الخطير»[10] الذي تمثّله الكتابة بالنسبة للكلام الحيّ)، هو مصدر كلّ أشكال سوء الفهم. تُشير مفردة «سوء التفاهم» نفسها إلى أن سوء الفهم «لا يقترن أبدًا بوضعية الخطاب الذي تُثْبِتُه الكتابة أمام العين، لكنه يحلّ كلّ مَرّة عن طريق المفردات، عندما يتعلّق الأمر بإدراك الأفكار أو متواليات الأفكار». تَدُلُّ تجربة المحادثة في أبسط صورها المعتادة على أن القدرة على «التّفاهم بواسطة التّلميح، بدل التّصريح» لا تقلّ أهمية عن مَلَكة «القراءة ما بين السطور»! وعليه، أوْصى شلايرماخر شرّاح الأعمال المكتوبة - في تحدٍّ سافر موجَّه إلى بعض فقهاء اللغة - «ببذل مجهود كبير في التّمرّس على تأويل المحادثة الهادفة» (H 163).

فالطفل يصطدم منذ البدء بهذه المشكلة، حينما يواجه المُهِمّة الشّائكة المُتَمَثِّلة في استثمار خطاب الآخر، حتّى يتمكّن من تعلّم الكلام بلسانه الخاص. «كيف نتعلّم الفهم منذ الأصل؟ هذه هي العمليّة الأكثر صعوبة، والأساس الذي تقوم عليها ما عداها من العمليات، ونحن نُنجز تلك العملية خلال مرحلة الصِّبا». (H 39). تعكس الفقرة الغنائية التي اختتم بها المحاضرة الأكاديمية الأولى انبهار شلايرماخر العميق الذي أحسّ به تجاه الإنجازات الهيرمينوطيقية التي يحقّقها الأطفال، أثناء تَمَلُّك اللغة الأم. بعدما عرض الفكرة التي كَوّنها عن فنّ الفهم، وهي فكرة حظيت بمنزلة عالية لديه، ذَكَّر المستمعين العلماء بأننا نشرع في تعلّم الهيرمينوطيقا في فترة جدّ مبكرة منذ نعومة أظافرنا. «يبدو لي باستمرار أن هذا النّشاط الأوّل في مجال الفكر والمعرفة يستحقّ إثارة الاستغراب، إلى درجة أنه لا يبدو لي أننا لا نسْخَرُ من التطبيقات الخاطئة التي نلتقطها عن العناصر اللغوية التي ينجزها الأطفال إلّا بغية الاطمئنان على قدراتنا أو الثأر من فائض الطاقة هذا الذي لم نعد نستطيع استثماره، بالرَّغم من أن تلك التطبيقات لا تنجم في الغالب إلّا عن إفراط في استعمال المنطق» (H 172). يُلمِّحُ هذا الاستغراب وهذا الانبهار ضمنيًّا إلى الطريقة التي وصف بها شلايرماخر صحوة التديّن في حيّز النفس البريئة في المقالة الثالثة.

(10) Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p.203-445.

نستطيع مقاربة اللغة من منظور مزدوج، وهي البيئة التي يتحقّق فيها الفهم: سواء بوصفها نظامًا مرموزًا تخضع له اللغة الطبيعية ويتحكّم فيما يقوله المتكلّم؛ أو بوصفها أداة تسمح له بالتعبير الحرّ عن مكنون أفكاره الدفينة والفردية وغير المسبوقة، على غِرار المبدع الفني الذي لا يخشى الإقدام على الارتجال الخلّاق. هذا هو مصدر التّحديد الجدلي في جوهره، والذي يخصّ العلاقة التي يُقيمها المتكلم بلغته: «هو أداة اللغة وهي أداته» (H 75). أفصح عن الفكرة نفسها في الصّياغة التّالية التي قدّمت خلاصة تركيبية للخطوط الموجّهة لهيرمينوطيقا شلايرماخر: «1. لا نفهم الخطاب، بالرّغم من أنه واقع ينتجه الذهن، ما لم يكن الخطاب مفهومًا في صِلته باللّغة، بما أنّ امتلاك ناصيّة لغة مسقط الرأس يدخل تغييرًا على الذهن. 2. لا يفهم الخطاب ما لم يكن مفهومًا بوصفه واقعًا ينتجه الذهن، بالرّغم من أن الخطاب تَحَوُّلٌ يدخل على اللغة». (H 115).

من رام تحديد مهمّة الهيرمينوطيقا، يصبح مطالبًا بأخذ هذين الجانبين بعين الاعتبار. الهدف من التأويل «النّحوي» هو «فهم معنى خطاب ما بناءً على اللغة» (H 78). لم يتّضح لجميع النّاس أنّ اللغة تطرح بحدّ ذاتها مشكلات الفهم منذ البداية. على كلّ حال، لماذا لا يجوز الاقتصار في فعل التأويل على تحليل التعبير الذاتي عن الأفكار؟ بناءً على هذه الأُطروحة، تصبح الأفكار غير مفهومة، على خلاف المفردات. والحال أن شلايرماخر يعتبر أن «المنحى النحوي في التأويل مهمة حقيقية» (H 80). ما هو السّبب؟ يرجع السّبب إلى أنّ النظام اللساني ليس مغلقًا بصورة مطلقة، وإلى أنّ تَعدّد معاني المفردات معطى جوهري في اللغات الطبيعية. «إذا لم يكن بوسعنا التفكير إلّا في شيء واحد، إذا نظرنا إلى أية مفردة وصياغة»، «لن يصبح شيء آخر ضروريًا آنذاك، باستثناء معرفة العناصر؛ لن يوجد غير النّحو» (H 78). لكن مثل هذه اللغة المتواطئة المتصلّبة تتعارض تمامًا مع مرونة اللغة الطبيعية.

كان الحلم الكبير الذي راوَدَ ذهن لايبنتز (Leibniz) يتمثّل في ابتكار نظام تقوم فيه كلّ علامة بممارسة وظيفة محدّدة وبتحويل الكتابة على الفور إلى صورة مرئية. لكن شلايرماخر اعترض بقوة على هذا الحلم. تتميّز اللغة الطبيعية بخاصة

عدم تحَدُّد في جوهرها، على خلاف لغة العقل المثالية التي ابتُدعت كيفما اتفق، لكن هذه الخاصيَّة السّلبية هي سرُّ قُوَّتِها. أصبح زخم المعاني المتدفّقة على هذا النحو مصدر سوء التفاهم، وهو ما تَعَيَّنَ على المؤوّل أن يصبح واعيًا به. إن التأويل النحوي «فنّ إيجاد المعنى المحدّد داخل الخطاب انطلاقًا من اللّغة واعتمادًا عليها» (H 34). «يعتبر التأويل استمرارية لفهم اللغة» قبل أن تطرح مسألة فهم الاستعمال الشخصي للغة، كما يقوم بذلك المتكلّم أو الكاتب (H 78).

«تختفي اللغة وتختفي طاقتها المحدّدة، ولا تظهر إلّا بوصفها أداة يجعلها المرء في خدمته»، داخل التأويل الذي أطلق شلايرماخر عليه لفظ التأويل «التقني» (H 49). لا يتوانى الأفراد عن استثمار نظام اللّغة بطريقة شخصية، حتى ولو لم يظهروا أصالة حقيقية. يعني التأويل «التقني» من هذه الزاوية الاستعمال الشّخصي. «من يعترف [...] بالكاتب، يعترف بإسهامه في عمل اللغة، بما أنه يُسهم ولو جزئيًا في ظهور ابتكارات داخل اللغة، ما دام أن أيّ اقتران لم يتحقّق بين موضوع ومحمول شيء غير مسبوق، ويحتفظ جزئيًا بما يكرّره وينقله» (H 148). استبق شلايرماخر هنا المبدأ الموجّه في «لسانيات الخطاب»، كما كرّستها نسخة بنفينيست (Benveniste). اعتبر أدنى ابتكار داخل اللغة بمثابة أن تبتكر اللغة بكاملها من جديد، مثل ابتكار «الاستعارة الحية»، ومثل النطق بلفظ غير مسبوق، إلخ).

لماذا نعت شلايرماخر هذا التأويل بوصف التأويل «التقني»؟ يظهر تَفَرُّدُ الفرد في الخصوصيات الأسلوبية الخاصة التي لا تقتصر على المبدعين. لا يكفي القول: «لكل مبدع أسلوبه الخاص في الكتابة»، بل أضف إلى ذلك: يمتلك كلّ امرئ ناطق أسلوبًا مخصوصًا يسترعي الانتباه» (H 99). «الأسلوب، هو الرجل!»: لا ينبغي الخلط بين الأسلوب ومفهوم «الشكل» في صورته «النحوية» الخالصة، أو بينه وبين الجنس الأدبي، بما أن «الخصوصيَّة الأسلوبية تبقى قائمة، رغم تَنَوُّعِ الأشكال اللغوية» (H 52). ما يُهِمّ الأسلوب «بصورة أساسيَّة هو تجانس الفرد» (H 53). تميَّز أفلاطون بأسلوب خاص خلع تجانسًا باطنيًا على مجمل أعماله. ظهرت فردية الكاتب في انتقاء بعض الموضوعات (كانت موضوعات معيّنة أثيرة لدى توماس مان Thomas Mann، ونجدها مبثوثة في

مختلف رواياته، مثل موضوع الالتباس المطلق الذي يعيشه الوجود الفني)؛ كما ظهرت فرديته في التنظيم الشكلي وفي «خصوصية التركيب» (H 56).

لجأ شلايرماخر إلى منهجين متكاملين حينما طلب من الهيرمينوطيقا «فهم تفاصيل الخطاب المنسجم، بعدما أوْجَدَ مكانًا لها داخل المتوالية المحدّدة التي تُميّز أفكار المؤلف» (H 97). وكان قد انتبه مُبَكّرًا منذ سنة 1805 إلى ضرورة أن نستدعي «الحدس المباشر» الذي يسمح لنا مباشرة بفهم تَفَرُّدِ الكاتب، ثم المنهج المقارن. أطلق بعد ذلك لفظ «منهج التكهّن» «méthode divinatoire» على المنهج الأول. لا يملك التأويل الذي يضع على عاتقه مهمة إعادة بناء تسلسل أفكار الكاتب، إلّا أن يتضمَّنَ منحى التكهّن. لا تميّز القدرة على التكهّن السليم بما أراد الكاتب قوله صلة المؤوّل بالمؤلفات الأدبية فقط، بل تستغل تلك القدرة قبل ذلك داخل المحادثة اليومية. أكّدَ شلايرماخر أن «فعل التكهّن هذا أكثر حضورًا في الحياة اليومية من حضوره في دراسة المؤلفات، ومع ذلك، فإنه أكثر صعوبة على أكثر من صعيد» (H 62).

لا يواجه المؤوّل ذاتية خالصة على الإطلاق، حتى داخل المناقشات اليومية. «يتوافر كلّ خطاب على موضوع، حتى ولو كان خطابًا مُغْرِقًا في الذاتية. يجب علينا تقديم موضوع نُفصح من خلاله عن مشاعرنا حتى حينما يتعلّق الأمر فقط بالإعراب عن خوالج النفس» (H 100). رَكَّزَ بعض تلامذة شلايرماخر أحيانًا بصورة حصريّة على منهج التكهّن، كما فعل ديلتاي، إذ اعتبر هذا المنهج «أننا حين نضع أنفسنا بشكل من الأشكال مكان الآخر، نسعى إلى التّوصُّل مباشرة إلى معرفة خصوصية الفرد» (H 150). لا شيءَ يدلّ على أن شلايرماخر ذاته أراد رفع هذا المنهج مكانًا عَلِيًّا فوق المناهج الأُخرى. ليس هذا المنهج شيئًا آخر بالنسبة إليه غير مكوّن من مكوّنات التعريف التركيبي لمهمّة الهيرمينوطيقا: «وهي إعادة صياغة الخطاب المعطى على نحوٍ تاريخي وتكهّني في الوقت نفسه، وبطريقة موضوعية وذاتية» (H 123).

2. يُفصح هذا التعريف المختصر للهيرمينوطيقا المعتدلة لدى شلايرماخر عن منزلتها الملتبسة. كما يؤكد شولتس (Gunter Scholtz) ذلك: «لَا تَبُتُّ الهيرمينوطيقا في الحقيقة الفلسفية، لكنّنا نحتاج إلى الهيرمينوطيقا للوصول

إليها»[11]. لا تزال الهيرمينوطيقا تحتلُّ لديه منزلة «العلم المساعد» للفلسفة، على خلاف فلسفة الدِّين التي تُعتبر تخصُّصًا «نقديًا» يوجد في منطقة وسطى بين المستويين العقلاني والتاريخي. هذه المنزلة المتباينة هي على الأرجح من بين الأسباب التي تُفسِّر لماذا تتوفَّر دروس شلايرماخر في الهيرمينوطيقا على إشارات صريحة نادرة تشير إلى فلسفته في الدِّين. تُبرز القراءة المتأنية للنصوص أنه كان بالرَّغم من ذلك على وعي كامل بالرهانات التي كانت تحتملها الهيرمينوطيقا بالنسبة لمقاربة الظواهر الدِّينيَّة. كان يعتبر من وجهة نظره أن الدِّين يرتبط بالإشكالية الهيرمينوطيقية أكثر من الارتباط الذي يَشُدُّ الفلسفة إليها، كما كان يرى بالمقابل أنّه في حالة اختفاء الاهتمام بالدِّين، سيختفي الاهتمام بالهيرمينوطيقا كذلك. لاحظ بنبرة ساخرة أن «الفيلسوف بما هو فيلسوف لا يستشعر حاجة إلى تشييد مثل هذه النظرية، لأنه قَلَّما يبذل مجهودًا من أجل الفهم، في الوقت نفسه الذي يعتقد فيه أن كلّ العالم يفهمه بالضرورة».

تكشف قراءة مُتَفَحِّصة لكتاب شلايرماخر في دروس في الهيرمينوطيقا *Leçons sur l'herméneutique* عن وجود قرابة عائلية لا مراء فيها بين أطروحاته الهيرمينوطيقية وبعض أفكاره المبثوثة في مقالات في الدِّين. تهتمّ إحدى الرهانات الأساسية بمنزلة الهيرمينوطيقا الكتابيَّة. تساءل شلايرماخر مُبَكِّرًا سنة 1805، سيرًا على منوال هيرمينوطيقا التقويَّة، «هل توجد الكتابات المقدّسة، بما هي مقدّسة، في وضعية أخرى غير وضعية الكتب الدنيوية؟». قدّم جوابًا واضحًا لا التباس فيه: «لا نعلم أنها كتب مقدّسة إلّا لأننا قد فهمناها» (H 32). اخترق هذا التصريح الحدود الفاصلة التي كانت تُمَيِّز إلى حدِّ السّاعة بين قواعد التأويل التي تصدق على الكتب المقدّسة (*hermeneutica sacra*) وقواعد التأويل التي تصدق على ما عداها، وهي «الكتب العقلية» (*vernünftige Schriften*)، كما عبّر منظّرو الهيرمينوطيقا العامة خلال القرن الثامن عشر عن ذلك.

وكانت قد ظهرت إلى الوجود مدارس هيرمينوطيقية ذات بعد كلّي قبل مجيء شلايرماخر. لكن منظّري الهيرمينوطيقا العامة المُنتمين إلى عصر الأنوار كانوا لا

(11) Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, WBG, 1984, p.147.

يزالون يُنَزّلون الهيرمينوطيقا الكتابيّة منزلة استثنائية. وهكذا ألّف كلاديتيوس (Johann Martin Chladenius) سنة 1742 كتابًا ضخمًا من ستمائة صفحة تحت عنوان: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* مقدّمة في التأويل السليم للمقالات والكتابات العقلانية؛ استثنى نصوص الكتاب المقدّس من القواعد الكُلّية التي تَضَمّنها فن التأويل داخل هذا الكتاب. إنَّ الكتاب المقدّس غير معنيّ «بـ فنّ التأويل في بعده الكلّي» الذي سعى كلاديتيوس إلى التّنظير له، حين وضعه في صورة «علم يتناسب مع شتى أصناف الكتب ويشفي غليل أيٍّ منها»، والسّبب في ذلك هو أنَّ الكتاب المقدّس لا ينتمي إلى الجنس الأدبي العام الذي يُطلق على المقالات والكتابات العقلانية. وإليكم كيف بَرّر كلاديتيوس قراره:

> أعْتَبِرُ أنَّ تأويل هذا الكتاب الإلهي المقدّس تتويج وإنجاز فذّ يقوم به التأويل، ويظلّ اختتام هذا التأويل مُرْتَهِنًا بتطبيق كلّ أدوات ومميّزات فنّ التأويل الفلسفي عامة، لكن ذلك لا يكفي، بل يشترط استثمار قواعد خاصة. الكتاب المقدّس مليء بالأسرار، ويجب على المُؤَوّل تأويل فقرات مليئة بالأسرار. لكن الجميع قد يتفق معي بكلّ تأكيد، حينما أقول إن تفسير فقرات يتضمَّنُ فهمها ما تَوَصَّلنا إليه بفضل الفكر والعقل البشري، فإنَّ هذا القول بعيد تمامًا عن استجلاء معنى الفقرات التي تتضمّن ما يتجاوز العقل. نُقِرُّ آنذاك على الأقل دون أدنى شك أنه من الواجب علينا مضاعفة قواعد تأويل الكتب البشرية بشتى الملاحظات والجمل الشارحة، إذا كنا ملزَمين بتطبيق تلك القواعد مباشرة على كتاب يرجع إلى مصدر إلهي وإلى حكمة إلهية[12].

نستطيع مقارنة هذا القول بما ذكره ديكارت عن علاقته بعلم اللّاهوت في حوار مع بورمان: «لا جدالَ في أنّه لا يجوز إخضاع علم اللّاهوت إلى الاستدلالات المستمرة في الرياضيات والحقائق الأخرى، بما أنه لا سلطان لنا عليه؛ وكُلّما حافظنا على بساطته، كان ذلك أفضل»[13]. قد يصبح احترام ما

(12) Chladenius, In : Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, éd. du Cerf, 1989, p.21-22.

(13) René DESCARTES, «Entretien avec Burman», *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, p.1398.

يتجاوز نور العقل الطبيعي عذرًا مُبَطّنًا يُظْهِرُ اللّامبالاة باللّاهوت: لماذا ندعو العقل إلى الانشغال بأشياء يُبَيِّنُ تعريفها أنها «أقوى من العقل»؟

يُساعِدُنا هذا الاستشهاد على الكشف بصورة أفضل عن الجديد الذي تحمله مقاربة شلايرماخر. يظلّ التّصوّر الخاطئ عن الإلهام النّصّي، الذي تَعَجَّلَ بعض الناس في دمجه «بالعقيدة الكاثوليكية بشأن التأويل المُلْهِم، هو الهدف الذي توجّه إليه بالنقد بصورة رئيسة» (H 33). قد تكون الفكرة الأكثر غرابةً - وهي التي قد نعتبرها اليوم فكرة «أصولية» - عن هذه العقيدة هي القول إن الروح القُدس هو المؤلف الحقيقي الوحيد الذي ألّف الكتاب المقدّس، بما أن مُدَوِّني أسفار هذا الكتاب من بني آدم ليسوا إلّا ناسخين أو أدوات سلبيّة. تفيد الأطروحة أنَّ مُدَوِّنَ نَصِّ الكتاب المقدّس لم يكن سوى لسان حال الرّوح القُدس، وبذلك تَمَّ الزَّجُّ بالمؤوّل داخل نفق مسدود: كيف نطبّق على الروح القُدس نفسه القاعدة الهيرمينوطيقية الشهيرة التي نجدها حاضرة في أماكن متفرقة من كتابات شلايرماخر، وتفيد أنه «من الواجب علينا أن نفهم على النحو الذي فهم به الكاتب، وأن نَتَوصَّلَ إلى فهم أفضل مِمّا تَوَصَّلَ إليه فهم الكاتب» (H 33)؟ ألا يعني ادّعاء فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه ارتكاب «معصيّة ضد الروح القُدس نفسه» وهي الخطيئة التي يقول عنها المسيح إنّها الوحيدة التي لا تغتفر؟

حينما سَلَّم شلايرماخر بأن «كلّ المُبَرّرات التي نحتجُّ بها للاعتقاد أن الرُّوح القُدس لا يخضع لقواعد التأويل لا تعدو أن تكون تصوّرًا واهيًا» (H 32)، أفلت من هذا الخيار الصّعب. أكّد في قوله ما يلي: «الحقّ أنّنا لا نستطيع فهم الروح القدس بدون الروح القدس. ولكن هذا شيء آخر مختلف تمامًا، وينبني مع ذلك على التأويل السليم» (H 32). ظهر شلايرماخر الشاب على الملأ بمدينة هاله، وهي قلعة الهيرمينوطيقا العقلانية وهيرمينوطيقا التقويّة الحصينة لمدة تزيد عن قرن من الزمان، في الصّورة التي أراد أن يظهر بها في عيون ذويه، وفي نظر والده بالتحديد: حامي الحمى من طِرازٍ سامٍ *ein Herrnhuter höherer Ordnung* و«موراڤيّ (Morave) من المستوى الرفيع».

لا يعني ذلك أن الهيرمينوطيقا الكتابيّة قد تحوّلت إلى مجرّد مقاطعة خاصة

داخل النظرية العامة للفهم التي يُعنى الفيلسوف وحده ببلورتها. إن الصّلة بين الهيرمينوطيقا الكتابيّة والهيرمينوطيقا الفلسفية بلغت درجة تعقيد لا نستطيع معها حبسها داخل رؤية نمطية تضع قانونًا عامًا وتطبيقاته الجزئية: «ألا تمتلك الكتب المقدّسة، بحكم طبيعتها الخاصة بها، مذهبًا هيرمينوطيقيًا خاصًا بها؟ - هذا صحيح بالفعل. لكِنّنا لا نفهم الجزئي إلّا بواسطة الكلّي؛ وإلّا لن يكون الجزئي في هذه الحالة غير رُكَام من الأشياء. يظلّ الخلط مُهَيْمِنًا على الدّوام ما لم يَرْتَقِ 'من يفهم' نفسه إلى مستوى الهيرمينوطيقا» (H 32). تطرح هذه الصياغة من المشكلات بقدر التي توجد لها الحلّ. كيف نُؤَكّد في الوقت نفسه مشروعية الهيرمينوطيقا الخاصّة ونطالب المؤوّل «بالارتقاء أنّى كان إلى الهيرمينوطيقا»، أي أننا نطالبه بتكوين فكرة دقيقة عمّا يُدْعَى فهمًا بصورة عامّة؟ لا تزال هذه المسألة تُشَكّل لُبَّ كتاب زوندي (Szondi) مقدمة في الهيرمينوطيقا الأدبية، حينما تساءل ألا يؤدّي أحيانًا ارتقاء الهيرمينوطيقا إلى منزلة نظرية عامّة في الفهم إلى تجاهل مشكلات عملية يواجهها المؤوّل «المحترف»، وهي قد تثير قضايا فلسفية[14].

أراد شلايرماخر إيجاد توازن مُنْصِف بين «التأويل النحوي» المتجه نحو المعطيات الموضوعية في اللغة، والتأويل «السيكولوجي» الذي يهتمّ بالطريقة الشخصية الذي يستعمل بها الكاتب أو المتكلّم النظام اللغوي الموضوع في متناوله. يعتقد أنه رائد التأويل السيكولوجي، بعدما عَبَّدَ الطريق أمام الهيرمينوطيقا الحريصة على إعادة بناء قصد الكاتب، وحريصة بالمثل على التماهي مع المتلقّين الأوائل للنص. اعْتَبَرَ أنه يتعذّر علينا التوصّل إلى فهم أيّ نصٍّ ما دمنا عاجزين عن استحضار القِبْلَة التي تُوَجّه النَّصَّ إليها في البدء وعن استحضار دلالته الأصليّة من خلال إعادة بنائهما. مثال: لا نستطيع فهم معنى رسالة إلى أهل روما، إلّا إذا علمنا لِمَنْ كُتبت؟، وإلّا إذا علمنا كذلك لماذا كُتبت تلك الرسالة، أي بعبارة أخرى، إذا كنا قادرين على استخراج «القرار الجنيني» (*Keimentschluss*) الذي اتخذه الرسول بولس، والذي كان وراء تحرير الرسالة: إعادة بناء القصد الأول من القول وإعادة إنتاجه يتطلّب طموح إنجاز خطوة

(14) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, p.8-10.

استرجاعية على طريق تمثّل السيرورة الخلّاقة أن تكون عبقريّة المؤوّل من طراز عبقريّة المبدع.

3. أصبح فعل «إعادة البناء» «reconstruire» ملتقى سهام النقد العنيفة التي ما فتئ غادامير يُوَجِّهُها إلى مذهب شلايرماخر في الهيرمينوطيقا. اعتبر غادامير أن الطموح إلى إعادة البناء طموح عقيم ويخيّب الآمال، مثل محاولات المهندسين المعماريين الذين حاولوا، خلال القرن التاسع عشر، إعادة بناء روح الكاتدرائيات المنتمية إلى العصور الوسطى. والأسلوب القوطي الجديد لا يعدو أن يكون أسلوبًا قوطيًا مُزَيَّفًا على الدّوام، كما أنَّ العهد الكلاسيكي الجديد ليس إلّا مرحلة كلاسيكية مزيّفة! بما أن هذا المذهب الهيرمينوطيقي لا يتعامل بجدّية مع المسافة الزمنية، ولا مع الضياع الذي تُخَلِّفُهُ، فإن معجزة انبعاث المعنى لن تتحقّق: الاسترجاع لا يعني الخلق. «يعتبر استحضار الشروط الأصلية، أسوة بكلّ استرجاع، محاولة تفضي إلى الفشل من منطلق البعد التاريخي الذي يطبع كينونتنا. ما قمنا باسترجاعه، وهي الحياة التي أنقذناها من الاغتراب، ليست هي الحياة الأصلية». ويتابع غادامير لمزيد من التدقيق: «حتّى اللّوحة التي تؤخذ من المتحف وتُعاد إلى كنيسة أو بناية مستعيدةً حالتَها الأصلية لا تعود إلى ما كانت عليه يومًا ما؛ فهي تشبه مجرّد عمل جذب سياحي» (غادامير، 252).

يأخذ غادامير على شلايرماخر كونه أوّل من أراد عزل آليات الفهم بما هو فهم، من خلال فصلها عن الأشياء نفسها التي يتعلّق الأمر بفهمها. ما نخاطر آنذاك بتجاهله هو وجود «صلة بالحقيقة الدّفينة داخل النّص، والتي يجب إخراجها إلى الضوء». يسير غادامير على هَذْي الهيرمينوطيقا السّابقة لمرحلة الرومانسية حين يرى أنَّ «ما يُفهَم ليس فكرًا يُعَدُّ جزءًا من حياة أخرى، إنما هو يُعَدُّ حقيقة» (غادامير، 272). يضع شلايرماخر على عاتق الجدل مهمة البحث عن الحقيقة، وهو الفيلسوف الذي لا يزال يعتبر الهيرمينوطيقا مجرّد «علم مساعد» للفلسفة واللاهوت، مؤكّدًا أثناء ذلك على وجود عروة وثقى لا انفصال لها بين الجدل والهيرمينوطيقا والبلاغة.

والثمن الذي وَجَب دفعه لقاء توسيع مهمّات الهيرمينوطيقا هو أن فردية المتكلّم والكاتب تحوّلت الآن إلى مشكلة. صحيح أنه لا يصحّ أن نتجاهل أن

شلايرماخر يعتبر أن التأويل النحوي لا يقلّ أهمية عن التأويل السيكولوجي. لكن ما يخطف الألباب أكثر من أيّ شيء آخر، هو لغز القدرة البيانية expressivité. ما اجتهد شلايرماخر في فهمه في المقام الأوّل هو تعبير الفرد عن فكره، سواء في الفكر أو الفنّ أو الفلسفة، سواء من خلال اعتماد المقارنة (مثلًا كما تعرف الهيرمينوطيقا الكتابيّة ذلك، من خلال مقارنة لاهوت بولس بلاهوت يوحنا)، أو من خلال اللُّجوء إلى منهج التكهّن السّاعي إلى الكشف عن العبقرية التي تميّز كاتبًا بوجه خاص.

تزوّدنا مقالات في الدّين *Discours sur la religion* بهذين المنهجين المتكاملين. تُجَسِّد المقارنة بين الديانتين المسيحية واليهودية في المقالة الخامسة حضور منهج المقارنة (بما في ذلك صور الشَّطَط التي تُفضي إليها، كما رأينا!). تقوم على خَلْفِيَّة منهج التكهّن الذي استعرضه في المقالتين الثانية والثالثة. من يعجز عن «التكَهُّن» بما يحدث في باطن النفس المؤمنة، التي صلح إيمانها، لا سبيل له أبدًا إلى فهم الدِّين في ماهيته بما هي «امتلاك حسّ اللّامتناهي وتذوقه». يتحكّم الاقتضاء الميتافيزيقي الأساسي الذي تُضمره هيرمينوطيقا شلايرماخر كذلك في التأويل الذي يُنجزه عن الدِّين، وذلك حينما تفيد أن الخاصّية الفردية هي الصورة التي تتجلّى من خلالها الحياة الكلّية، بحيث إنَّ «أيًا مِنّا يحمل في جوفه حدًّا أدنى مما يحمله الآخر، وأنَّ التكهّن يَتَحَقَّق بالمقارنة مع الذّاتِ عَيْنِها».

يعتبر غادامير أن نقطة الضعف في هذا المذهب الهيرمينوطيقي تنبع من تركيزها على مشكلة البعد الفردي الذي يظلّ دائمًا متمزّقًا بين القطبين المتطرّفين المتعلّقين بالألفة والغربة. لا يمكن تجنّب مشكلات الفهم التي تطفو لا محالة على السطح، عند حدوث أيّ تبادل بين الأفراد. ليست المسافة الزمنية التي تفصل الحاضر عن الماضي هي المصدر الرئيس الذي يفضي إلى الصعوبات الهيرمينوطيقية، بل هي بالمقابل المسافة التي تفصل الأنا عن الآخر. يؤكد غادامير أن الاغتراب أصبح «يُفترَض، بمعنى جديد وشامل، ملازمًا لِفَرْدِيَّة الأنت» (غادامير، 264) واستنتج من ذلك أن «مشكلة شلايرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي، إنما هي غموض الأنت» (غادامير، 279).

إدماج الماضي في الحاضر: فضل هيغل على الهيرمينوطيقا.

المذهبُ الهيرمينوطيقي الذي يسعى إلى «فهم أن كلّ نصّ تعبير عن الحياة» (غادامير، 286) هل يَفرض علينا حتمًا أن «نتجاهل حقيقة ما قِيل» (غادامير، 286)؟. لَا يُشَكِّكُ غادامير في الإجابة بالنفي. وعليه، يدعو مُنَظِّري الهيرمينوطيقا إلى التَّخَلِّي عن شلايرماخر من أجل السَّيْرِ على هَدْيِ هيغل الذي عُني بوجه خاص بمشكلة التَّوَسُّط بين الماضي والحاضر. يسمح فكر هيغل بخصوص التَّوسّط بالتوفيق بين تجربة ضياع المعنى واستمراريته، أفضل مما تنجزه أية إشكالية أُخرى منشغلة باستحضار القصد الأصلي الأول من القول وإعادة بنائه. ساق غادامير الفقرة الشهيرة من كتاب هيغل ظاهراتية الروح، التي كان قد أثار فيها أُفول نجم «ديانة الفنّ» اليونانية بصورة حتمية، قصد توضيح المقصود من مصطلح «التوسّط». لم تَعُد موجودة الشجرة التي أثمرت هذه الفواكه الرائعة. كلّ ما نستطيع فعله هو المحافظة قدر المستطاع على منجزات الثقافة الإغريقية؛ لكن أية محاولة لاسترجاع العالم الروحي اليوناني محاولة محكومة بالفشل. يعتبر هيغل أن بُومة منيرفا لن تطير عند غروب عالم وصل قمة نضجه وهو على وشك ترك مكانه لعالم جديد. لا يحمل استرجاع ماض مفقود أيّ معنى بالنسبة لمن يعتقد في وجود الروح في لحظة الحاضر إلى الأبد.

يبدو لي أن غادامير قد تسرّع قليلًا حينما أكد أن فكرة هيغل عن التوسّط الكلّي أرقى من الفكرة التي كوّنها شلايرماخر عن الهيرمينوطيقا، وحينما وضع على كاهله مهمة اتّباع «هيغل وليس شلايرماخر» (غادامير، 257). هل يمكن تحقّق توسّط كامل داخل هيرمينوطيقا لا تكفّ عن إثبات تناهي كلّ تجربة بشرية؟ هذا هو صلب المشكلة! عندما يؤثِر غادامير توسّط *médiation* هيغل على حساب إعادة البناء *reconstruction* التي يدعو إليها شلايرماخر، ألا يكرّس المسلّمات التي يتضمّنها النسق الهيغلي، وهو النسق الذي أراد من جهته أن يدير له ظهره باسم التناهي؟

توجّهنا الطريقة التي وصف بها غادامير آليات اشتغال «الوعي بتاريخ التأثير» إلى فهم المعنى الذي يعترف فيه غادامير بصحة كلام هيغل، دون أن يكرّس مع

ذلك أطروحة هيغل حول «التوسّط المطلق بين التاريخ والحقيقة» (غادامير، 459). يظلّ هيغل أكثر انسجامًا من شلايرماخر وهومبولدت (Humboldt) اللذين لم يستطيعا التمسك بالأطروحة التي تقضي بأن الفردية تشكّل «حاجز المغايرة الذي يجب أن يتجاوزه فهمنا» (غادامير، 459) إلّا بعد إدماجها في المطلق. إذا لم يستوعب المطلق الفردية في «وحدة الوجود» panthéistique (كما يدعوها غادامير) لن تصبح «معجزة الفهم أمرًا ممكنًا»! (غادامير، 459).

لكن هل تستطيع الهيرمينوطيقا الحفاظ على صحة فكرة هيغل عن التوسّط، دون أن تكون مضطرة بحكم هذا الواقع عينِه للسَّير في طريق ظاهراتية الروح، مرحلة بعد مرحلة، وهو المسار الذي تكلّل بالمعرفة المطلقة؟ اعتبر غادامير أن الاتهامات التي تكيلها الفلسفات الحوارية للمذهب الهيغلي تنقلب عليها عاجلًا أو آجلًا. بالفعل، إن مسار تجربة الوعي الذي تصفه ظاهراتية الروح موضوع من البداية إلى النهاية تحت شعار مشكلة الاعتراف بالمغايرة altérité. منذ أن أصبح الوعي بالذات مضطرًا إلى الفهم الذاتي بالرجوع إلى وعي آخر بالذات، أصبح منخرطًا على التوّ في صراع من أجل الاعتراف الذي تنتمي كلمته الأخيرة والأكثر عمقًا إلى الوعي الأخلاقي، وهو الوعي الذي أصبح مؤهلًا للنطق بعبارات الصفح والمصالحة. ترجح كفة الجدل الهيغلي العقلاني، ما دام يراهن على قدرة العقل على تأسيس نفسه بنفسه. وهذا هو السبب الذي هدى غادامير إلى اعتبار أن «الحوار مع هيغل يحتمل أهمية بالغة بخصوص المشكلة الهيرمينوطيقية» (غادامير، 463-464، ترجمة معدّلة).

لن نستطيع «التخلّي عن هيغل» عن سابق علم، إلّا بعد الشعور بقوة فلسفة الروح التي تدّعي القيام بتوسّط كامل بين الماضي والحاضر. يُهمّ هذا التحدّي فلسفة التاريخ لدى هيغل، كما تُهمّ فلسفته في الدّين، وهما فلسفتان تنهلان معًا من التصوّر نفسه الذي وضعه عن الروح. لا تميّز جدلية الاعتراف التأويل العقلاني للتاريخ فقط، بل تُهمّ كذلك التأويل العقلاني للدّين. من هذا الجانب أو ذاك، تظهر المصالحة بمثابة إنجاز تاريخي يُحقّقه الروح. «تكمن حياة العقل [...] في إدراكه لذاته داخل كائن آخر. إن العقل المتجه نحو المعرفة الذاتية يَعُدُّ نفسه غريبًا عن 'الواقعي'، ويجب أن يتعلّم التصالح معه، كما يراه شيئًا يخصّه

وموطنًا له. فالعقل الذي يفكّك صلابة 'الواقعي' يصبح متصالحًا مع نفسه» (غادامير، 464).

يزوّدنا البديل القائم بين إعادة البناء والتوسط رافعة ممتازة قصد التفكير في الرهانات الهيرمينوطيقية التي تحتملها المقاربة العقلانية للدّين، كما جاء ذلك في صياغة غادامير. وقد ألمحت الدّراسة التي قمنا بها لفلسفة الدّين لدى هيغل (BA I, 121-173) إلى حافزين مهمّين.

من جِهة أولى، تظهر المقاربة الهيغلية للدّين في صورة تفسير-واستجلاء لأسرار الروح المطلق نفسه. وهذا هو ما يفسّر أهمية الدور الذي يُنيطه هيغل بموضوعة شهادة الروح الباطنية (وهو يشير إلى الكلام المأثور عن يوحنا، حين يعتبر أن الروح سيُدخلنا إلى قلب الحقيقة بكاملها). بناء على هذه الخلفية، لا ينفصل التأويل والحقيقة بعضهما عن البعض الآخر[15]. تواصل الفلسفة الهيرمينوطيقية المطالبة بحقها في إرث الفلسفة العقلانية وفلسفة هيغل[16] على الخصوص، بناء على الدور الذي تُنيطه بالتوسّط.

من جِهة ثانية، تحتكم تلك المقاربة في جزء عريض منها إلى التقابل بين الفكر المتمثّل (*vorstellendes Denken*) والفكر المتصوّر (وهو التقابل الذي هو علاقة أيضًا). والحال أن هيغل يرى أن «الشيء الصعب هو الإقدام على فصل المنتمي إلى التمثّل فقط[17] داخل المضمون». هذه هي الصعوبة التي تبرّر الانتقال برأيي من النموذج الإبدالي العقلاني إلى النموذج الهيرمينوطيقي.

---

(15) *Rel. Phil.* I, 238 (223).

(16) لا يعني ذلك أنه ينبغي حصر النموذج الإبدالي العقلاني في الفلسفة الهيغلية وحدها. يوجد فكر معاصر عملاق آخر يستحق لفت انتباهنا، ما دام أنه يوجد في مفترق الطُّرق بين اللاهوت الفلسفي العقلاني إلى أقصى الحدود وفلسفة الدّين. يتعلّق الأمر بفلسفة وايتهيد (A. N. WHITEHEAD) الذي يعود إليه الفضل في ظهور مذهب جديد في اللاهوت *process theology*. راجع كتاب ألكس بارمينتر:
Alix PARMENTER, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968, p.349-530.
من أجل معرفة وقع كتاب وايتهيد حول صيرورة الدّين: *Religion in the making*, trad. Ph. Devaux, *Le Devenir de la religion*, Paris, Aubier, 1939.

(17) *Rel. Phil.* I 292 (275).

يزوّد علم المنطق ومذهب المفهوم هيغل بالعُدّة العقلانية اللازمة التي تسمح ببلورة فلسفة الدِّين وبتحوّلها إلى مفتاح النَّسق بكامله. والسؤال «الميتا نقدي» الذي تطرحه الفلسفة الهيرمينوطيقية على الخطاب العقلاني الهيغلي يُهمّ مصير اللغة لديه، وهو الخطاب الذي يمثّل تتويج الأنطو-تيو-لوجيا. اعترف هيغل نفسه بوجود «غريزة عقلانية» متجسّدة بالفعل في اللغات الطبيعية، وهو ما هيّأها سلفًا لخدمة مصالح الذهنية العقلانية الحقة. لكن وجود مثل هذه الغريزة العقلانية لا يستغرق ماهية اللغة. اللغة أكثر من أن تكون مجرّد «وسط عقلاني»، يسطو عليها المفهوم لخدمة أهدافه الذاتية. كما يؤكد غادامير ذلك، تعتبر اللغة المُعطى الأساسي الذي يرجع إليه كلّ فعل تفكير.

ترتسم أمام أنظارنا الآن معالم الصراع بين تصوّرين مختلفين للغة ولعَلاقة اللغة بالفكر.

يفيد التصوّر العقلاني أن اللغة هي «الخادمة» التي تقوم على خدمة العقل التنظيريّ، قصد تلبية كلّ مآربها. وهذا هو ما تشير إليه نظرية هيغل الشهيرة عن «القضية العقلانية» الضرورية من أجل إعادة إنتاج حركات الفكر الجدلي، دون أن تحيد عنها، ودون أن تكتفي بخلع صفات على ذات ثابتة.

يفيد التصوّر الهيرمينوطيقي أن اللغة هي سِمَة التناهي الذي لا سبيل إلى تجاوزه. يجب على الفلسفة الهيرمينوطيقية من هذه الزاوية أن تتعلّم كيف «تتخلّى عن هيغل». والنتيجة هي وجوب قراءة العلاقة الأُحادية التي يُقيمها هيغل بين التمثّل والمفهوم في الاتجاهين معًا: «بما أن الفكر يرتبط باللغة، فإن الفكر مطالب بمواجهة مطلب الاتجاه المعاكس الذي يُحَوِّل المفهوم من جديد داخل المفردة التي تقوم بالربط. يجب على الجدل أن يستعيد نفسه داخل الهيرمينوطيقا»[18].

(18) Hans-Gerog GADAMER, «Signification de la logique de Hegel», *Archives de Philosophie* 33 (1970), p.700.

بين التمثل والمفهوم: الصورة المجازية.

يحتمل إمكان استعادة الجدل داخل الهيرمينوطيقا رهانات هائلة لتحديد مهمّات فلسفة الدِّين. ترتكز بنية فلسفة الدِّين الهيغلية، كما رأينا ذلك، على الدِّينامية الذاتية الخاصة بالتمثّل الذي «يستفزّ التفكير» دون أن يتخطّى مع ذلك عتبة مملكة الفهم العقلاني. مصطلح التمثّل *Vorstellung* هو الذي يسمح بإيجاد ترابط بين أسئلة جدّ متباينة من قبيل: ما هو الدِّين عامة؟ ما هي مختلف أصناف الدِّين؟ ما هي الحقيقة الأساسية للديانة المسيحية؟ يتمتع هيغل، وفلسفات الدِّين العقلانية التي نشأت في تخومه بامتياز كبير، حتى ولو كانت قد ظهرت من أجل الهجوم عليه (مثلما هو حال روزنتسفايغ Rosenzweig)، حينما أدركوا وجود صِلة عميقة بين التصوّر والتمثّل المجازي (أو *le figuratif*[19]) وَفْق الاصطلاح المعتمد لدى بول ريكور). أكد كارل بارت (Karl Barth) أهمية الدرس الهيغلي، بالرَّغم من العداء الذي يُكنّه جهارًا لفلسفة الدِّين، أيًا كانت.

نحو هيرمينوطيقا الفكر المجازي.

تتطلّب استعادة الجدل داخل الهيرمينوطيقا تحديدًا جديدًا للعَلاقة بين «المجازي» «figuratif» و«التصوّري» «conceptuel». وهذا ما اقترحه ريكور في خِتام قراءته الجديدة «لفلسفة الدِّين الهيغليّة»، عندما عرّف هيرمينوطيقا الفكر الدِّيني بقوله إنها «سيرورة لا تنتهي ولا يتوقف بفضلها فكر التمثّل وفكر التأمل عن تناسل أحدهما من الآخر» (المرجع نفسه، 61). يعتبر أن «هيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني المؤاتية consonante لفلسفة الدِّين الهيغلية» صيرورة دائرية «1. لا تلبث تنطلق من لحظة المباشَرَة في الدِّين وتعود إليها، سواء سَمَّينا هذه اللحظة تجربة دينية، أو حدث الكلام الإلهي أو لحظة البشارة. 2. ولا تلبث تُنجب رموزًا وتأويلات هذا المباشر في صلب جماعة مصدّقة ومؤوّلة. 3. ولا تلبث تستهدف الفكر المفهومي، دون أن تتخلّى عن تجذّرها داخل المباشَرَة الأولى في الدِّين ولا داخل الأشكال المتوسّطة التي يتخذها الفكر المجازي» (المرجع نفسه، 62).

---

(19) Paul RICOEUR, «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3*, p.41-62.

هذا الوصف لـ «الحلقة الهيرمينوطيقية» التي تُحَرّك فلسفة الدّين، يدافع عن موقف شلايرماخر، من خلال الحفاظ على لحظة المباشرة. لكنه لا ينبغي الخلط بين المباشَرة و«المعرفة المباشرة»، كما هي واردة لدى جاكوبي (Jacobi). هذا هو الشرط الذي سمح بالانفلات من هول النقد الهيغلي. لا ينبغي على هيرمينوطيقا التجربة الدِّينيَّة الاكتفاء بتصنيف المواقف الأساسية التي نتبنّاها تجاه الإلهيّ. تنطلق تلك الهيرمينوطيقا من هذه الصّلة البدائية بين التجربة الدِّينيَّة ولغتها.

تعتبر الترجمة اللغوية للموقف الأوّلي تأويلًا أوّليًا يمتزج بالفهم الذاتي للجماعة المصدّقة - confessante وهي الترجمة التي يطلق عليها شلايرماخر لفظ *Dolmetschung* -. هنا يبرز مفهوم «الصورة المجازية» «figure» ويمتلك موقعه داخل الحياة *Sits im Leben* الأصلية. لم يعبأ هيغل بما يكفي بوظيفة التوسّط التي تشغلها صيرورات التصوير المجازي figuration، حينما سارع إلى رفع «التمثّل» إلى مرتبة «المفهوم». توشك الهيرمينوطيقا أن تقع ضحية الغواية العكسية: غواية الانغلاق داخل تحليل صور المعنى المجازية التي يُنتجها الوعي الدِّيني، بعدما رفضت التصدّي لحقيقتها. لهذا السبب، ظلّ هيغل «شيطان» الهيرمينوطيقا الذي أسدى إليها خدمات لا تقدّر.

يظلّ مفهوم «الصورة المجازية» «figure» معبرًا إجباريًا لحظة محاولة الانتقال من النموذج الإبدالي العقلاني إلى النموذج الهيرمينوطيقي. وتجدر الإشارة إلى أهمية الوعي بمدى تعقّد هذا المفهوم الذي نقترب منه من زوايا نظر ثلاث.

1. الزاوية الأولى هي التي قلّما نفكّر فيها. قد يُدخل المرء ضمن الصورة المجازية كلّ ما قد يقرأه على وجه الغير. تنتمي قراءة «تقاسيم الوجه» «physionomie» بدورها إلى الهيرمينوطيقا، بالرّغم من كلّ مظاهر التباسها. وقد تأثرت المقاربة المورفولوجيّة للدِّين في مقالات شلايرماخر إلى درجة عالية بكتاب لافاتر (Lavater) عن لاهوت التجربة *Theologia experimentalis*، كما أشار

(20) Klaas HUIZING, *Erlesenes Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1992.

هويتسينغ[20] إلى ذلك. تُمدّنا كلّ ديانة تاريخية بـ «وجه» تعبيريٍ عن اللّامتناهي. لا يقلّ تنوّع الأديان عن تعدّد أوجه التعبير التي قد تتخذها تقاسيم الوجه البشري، على خلاف القناع. مهمة الهيرمينوطيقا هي أن تبرز الشروط التي تجعلنا نفهم أن ما يتخذ بداية صورة لعنة، يُعتبر في الحقيقة نعمة مباركة.

2. رغم ذلك، فإن هيرمينوطيقا تقاسيم الوجه، التي تميل إلى استحداث تماثل بالوجه، تكاد تنسينا الدلالة الأصلية بامتياز التي يحفل بها الوجه، وهي الدلالة التي لم يفتأ فكر ليفيناس يدور حولها في كتابه الكلّية واللانهائية *Totalité et Infini*: «ينظر الغير إليّ». يتميّز «تجلي وجه» الغير بدوره بخصائص تعبيرية خارقة. لكن ما يلمح هذا التجلّي إلى ضرورة فهمه واستيعابه هو لاتناهي المسؤولية عن الغير. يسير مفهوم الوجه، بهذا المعنى الأخلاقي الأوّلي، في خط متوازٍ مع تعريف الدِّين لدى ليفيناس، وهو تعريف يتماهى تمامًا مع الحبكة الأخلاقية التي تتخذها المغايرة altérité. يظلّ ثمن هذه المطابقة باهظًا: إذا كنا ملزمين بالاختيار بين «المقدّس» و«القدّيس»، قد نتساءل ما هو جنس فلسفة الدِّين التي نستطيع تشييدها على هذا الأساس.

3. يُحيل مفهوم «الصورة المجازية» «figure»، بالمعنى الثالث المنتمي صراحة إلى الهيرمينوطيقا، إلى بِنية معنى يتعذّر تفكيكها إلى عناصر مكوّنة أكثر بساطة. هذا هو مفهوم «الصورة المجازية» الذي بلوره كلٌّ من روزنتسفايغ وبالتزار وبول ريكور في وجوه متباينة.

«الفكر الجديد» بما هو هيرمينوطيقا - روزنتسفايغ -

يبدو لي أن كتاب روزنتسفايغ نجمة الفداء *L'Étoile de la rédemption* هو الذي عبّد الطريق أمام التحوّل الهيرمينوطيقي العميق الذي عرفته الفلسفة العقلانية للدِّين، في محيط الأفكار العقلانية التي استعرضناها. أريد أن أوضح المظاهر الأساسية التي اتخذها هذا التحوّل، مسترشدًا «بالملاحظات الإضافية» حول كتاب النجمة *L'Étoile* التي نشرها تحت عنوان «الفكر الجديد» «La pensée nouvelle» سنة 1925. لتحقيق ذلك، يجب علينا التوقف عند ما

قاله روزنتسفايغ دون التباس، وهو قول لا يُثنينا فقط عن قراءة كتاب النجمة *L'Etoile* كما لو كان مجرّد «كتاب يهودي جميل» وخال من أيّ بُعد فلسفي في جوهره، بل يصرفنا كذلك عن قراءته كما لو كان كتابًا في «فلسفة الدِّين»، «ما دامت مفردة الدِّين غير واردة في الكتاب!» (FS 146). الغريب في الأمر هو أن روزنتسفايغ يقصر تسمية «فلسفة الدِّين» على دراسة الإسلام فقط (FS 163).

لقد تمسك روزنتسفايغ بكلّ قواه بالمطلب العقلاني الموروث عن هيغل وشيلنغ اللذين بذلا كلّ جهدهما في تطوير فكر نسقي في الدِّين. يحتكم النسق الخاص به إلى «الاستعارة الفلكية» (أو الهندسية) التي تنقلنا على التوالي من «العناصر» إلى «المسار» *Bahn*، ثم إلى «الهيئة» *Gestalt*. لم يكن من قبيل المصادفة أنه لم يتبَنَّ المفهومين الأساسيين الواردين لدى هيغل، وهما التمثّل *Vorstellung* والمفهوم *Begriff*. بالفعل، طالب روزنتسفايغ بتجاوز «الثورة الكوبرنيكية» التي اكتفت بقلب الخطاب العقلاني عن الدِّين على رأسه. لا ينبغي لمن يروم الانتقال إلى تصوّر هيرمينوطيقي عن التجربة الاكتفاء بالسير حذو النعل بالنعل خلف فيورباخ، الذي أراد تلقين الفلاسفة الهيغليين كيف يمشون على أقدامهم. يدعو روزنتسفايغ إلى «إدخال تجدّد كامل على الفكر» (FS 146)، باسم «فلسفة تنقّب عن التجربة» (FS 151).

1. حينما ننظر إلى التجربة في جذورها الأُولى، نستحضر فيها ثلاث مقولات لا قياس بينها وقريبة بقدر ما هي بعيدة: «نحن نعلم بكامل الدقة ما 'هو' الله وما 'هو' الإنسان وما 'هو' العالم بالمعنى المتواطئ للمفردات، بفضل معرفتنا الحدسية التي تمتلكها تجربتنا» (FS 152). يستحضر روزنتسفايغ مفهوم «الهيئة» figure، بعدما تساءل عما نعلمه بالتدقيق، مسبقًا وقبل أية تجربة فعلية، عن الله والعالم والإنسان. وهو يعتبر أن أقصر طريق إلى المعرفة الأوّلية لله والإنسان والعالم هو الطريق الذي يمرّ عبر هيرمينوطيقا رؤية العالم الأُسطوري، التي تصل ذروة التعبير عنها في الميثولوجيا اليونانية. حينما ننظر إلى التمثّلات الأُسطورية لله والإنسان والعالم في ضوء الوحي، تبدو كما لو كانت مجرّد أوهام. هذه التمثّلات «متعالية»، بمعنى يخرج عن المعنى الوارد لدى كانط: «تتضمّن الحياة في باطنها وجود هذه التمثّلات، ما دامت هذه التمثّلات تمثّل في عمقها المبادئ الخفية التي تقوم عليها أية حياة» (FS 153).

اكتسبت «فلسفة الوثنية» التي عرضها روزنتسفايغ في القسم الأول من كتاب النجمة *L'Étoile* ملامح هيرمينوطيقا الميثولوجيا اليونانية. ارتكزت تلك الفلسفة على مُسَلَّمَة تقضي بأن «الوثنية ليست أبدًا مجرّد فَزَّاعة مبتذلة تواجه البالغين بكوابيس مرحلة الطفولة، على مستوى فلسفة الدِّين»، بل تعتبر على العكس من ذلك، «بمثابة الحقيقة في صورتها الأوّلية [...] غير المَرئيّة وغير الموحى بها، لا أقل ولا أكثر» (FS 154).

افترض روزنتسفايغ في تأويله للوثنية أنه لا يمكن إبطال إلغاء «الموجودات الأولمبية الميثولوجيّة والكوسموس التشكيلي والبطل المأساوي، بدعوى أنها تنتمي إلى عهد بائد، فهذه الكائنات في معناها الدقيق لم تختفِ: حينما كان الإغريقي الحقيقي يصلي، كان الله هو الذي يسمع دعاءه»، وليس زوس ولا أبولون، ولم يكن يعيش داخل الكوسموس، بل في صلب العالم المخلوق الذي كانت شمسه، وهي شمسنا نحن، تنير هوميروس، كما أنه لم يكن أبدًا بطلًا في المأساة اليونانية، بل كان رجلًا مثلنا» (FS 153). ليس اليوناني البائد كائنًا غريبًا عنا تمامًا، ولا يمكن الدخول إلى أعماقه بهذه الصفة؛ نقول بعبارة بسيطة، إنه هو القريب منا، وإن كان بعيدًا عنا في غابر الزمن. وقد نجح روزنتسفايغ بهذا الأسلوب في تعبيد الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية التي توفقت في تجاوز الخيار الصعب بين إعادة البناء والإدماج.

تثني هذه الهيرمينوطيقا عزمنا عن الاستكانة إلى مقولتي الموضوع والذات، من أجل الانشغال بالتجربة الواقعية. العلامة المميّزة التي تميّز هذه الهيرمينوطيقا هي أنها «لا تعرف أبدًا موضوعات، بل تتذكر وتُحسّ وتأمل وتخشى» (FS 154).

2. إذا كان القسم الأول من كتاب نجمة الفداء *L'Étoile de la rédemption* ينطوي سلفًا على بُعد هيرمينوطيقي، ما دام لا يوجد طريق أقصر إلى «المناصر» من الطريق الذي يمرّ عبر تأويل الوعي الميثولوجي، فإن هذا المنحى يتعزّز أكثر في اللحظة التي نهتم فيها بالواقع المعيش الذي تستشعره الذات بصورة فعلية. يتطلّب منا ذلك الاعتناء بهيكلته الزمنية التي تُحيل إليها خُطاطة «المسار». تسير الهيرمينوطيقا التي يتعلّق بها الأمر هنا على هَدْي «الفلسفة السردية»

«philosophie narrative» التي بسطها شيلنغ (Schelling) في كتابه عُصور العالم Âges du Monde. لا معنى للسرد بغية فهم أفضل، إلّا إذا كنا أمام أحداث وقعت بالفعل في الزمان، ولم نكن أمام أشياء.

أ. ما يُعَزِّزُ الجديد غير المسبوق الذي يفصح عنه تصوّر «الفكر الجديد» لدى روزنتسفايغ هو العناية التي ينفرد بها الامتداد الزماني الذي تختص به الأحداث. «بينما كان الفكر التقليدي يطرح السؤال المتعلّق بمعرفة إن كان الله محايثًا أو يتمتع بوجود مفارق، يجتهد الفكر الجديد في تحديد كيف ومتى يصبح الله قريبًا، بعدما كان بعيدًا عنا، كما يجتهد بالمقابل في تحديد متى وكيف أصبح الإله القريب يبتعد عنا من جديد» (FS 156). سواء أتعلّق الأمر بالحدث الفريد، كما تمثّل في الوحي، أو بالمبادرة التي يتعيّن أخذها، فإن الزمان هو زمان الظرف المناسب *Kairos*. يستثمر ضمنيًا الطريقة نفسها التي يفهم بها الزمن في دفاعه عن «الحسّ السليم» في كتيب العقل السليم وغير السليم *Le Livret de l'entendement sain et malsain*. «يعلم الحس السليم أن كلّ شيء يأتي في أوانه، بالنسبة لمن يحتمل الانتظار» (وهو حسّ سليم لا ينبغي تسويته بترهات الحسّ المشترك العاجز عن إثارة أدنى تساؤل). إذا ما كانت حكمة ما موجودة هنا، فهي حكمة هيرمينوطيقية علّمتنا، حسب عبارة غوته (Goethe) التي ساقها روزنتسفايغ، «كيف نفهم في الوقت المناسب». ما يصدق على الحسّ المشترك المنتمي إلى الزمن الغابر والمدوّن في حكمة الأمثال المأثورة، يصدق بالمثل على الفكر الجديد: «يعلم علم اليقين أنه لا يقوى على معرفة شيء إذا ما تحرّر من وصاية الزمن» (FS 156).

بما أن التجربة البشرية، من أولها إلى آخرها، مشبعة بالامتداد الزماني، تُرجعُنا معرفة الله والعالم والإنسان إلى أحداث يلزمنا معرفة كيفية تأويلها. «ما فعله الله وما يفعله وما سيفعله، ما وقع للعالم وما سيقع له، ما يعرض للإنسان وما سيفعله - لا شيء من كلّ هذا يستطيع التحرّر من امتداده الزماني، بحيث إننا استطعنا مثلًا معرفة ملكوت الله الآتي كما نَعرِف خَلقهُ، أو أصبح من الجائز أن نُلقي النظرة نفسها على الخلق وعلى الملكوت الآتي؛ كذلك، لا يجوز للإنسان تحويل وميض التجربة الذي يظلّ حاضرًا على الدوام إلى رماد ينتمي إلى الماضي، كما لا يملك الحق في انتظار انطلاق شرارة هذا الوميض من المستقبل

- فهو حاضر دائمًا ويعتبر انتظاره أفضل طريقة يقينية تحول دون انطلاق شرارته؛ كذلك أيضًا، فإن الفعل الإنساني لا يُعَدُّ عملًا إلّا خلال المدة التي تحقّق فيها؛ بعد تحقّق الفعل، يصبح مجرّد حدث، ولا يتمايز عن بقية الأحداث» (FS 157).

ب. العلامة المميّزة الثانية التي تميّز الحكمة الهيرمينوطيقية لدى روزنتسفايغ، هي أنّها تُسْلِمُ نَفْسَها كاملًا للغة. الفكر التنظيري الخالص «موجود خارج الزمن، ويريد أن يظلّ كذلك، ويسعى إلى ربط ألف علاقة دفعة واحدة، كما أن الهدف وما يوجد في الأخير يحظى بالأولوية داخل هذه الذهنية. ترتبط اللغة بالزمان وتتغذّى من الامتداد الزماني، ولا ترغب في مغادرة هذه الأرض المعطاء، كما لا تقوى على ذلك؛ تجهل مسبقًا إلى أين ستصل في محطتها الأخيرة، تصلها أصداؤها الأخرى من لغة أخرى» (FS 158).

ج. يَمثُل مثل هذا الفكر بصورة جذرية أمام الغير، بما أنه «يحتاج إلى الآخر» قدر حاجته إلى مُحاور. عقد روزنتسفايغ بهذا الصدد مقارنة دالّة بين المحاورات السقراطية ومحاورات يسوع مع تلامذته. سقراط مخرج مسرحي أخرج محادثات اتخذت منحى فلسفيًا في الأخير. على العكس من ذلك، ما يميّز الحوار الحقيقي هو أننا لا نعلم سلفًا إلى أين نتجه، ولا نعلم ما سيقع لنا، مما يعني «تبعيتنا للآخر في كلّ ما يخصّنا بامتياز» (FS 159). وقد كان غادامير قد أبرز أن الخصائص التالية هي التي تلعب دورًا حاسمًا في تحديد التجربة الهيرمينوطيقية التي تتعامل بجدّية مع الامتداد الزماني ومع اللغة والغيريّة.

يتضمّن «الفكر الجديد» لدى روزنتسفايغ بالقوة وعلى كافة هذه الأصعدة وجود مذهب هيرمينوطيقي. ينبني وجود ذلك المذهب على تحديده غير المسبوق لصلات الوصل بين الفلسفة واللاهوت. فهو يمنعنا من الفصل بين «المشكلات الدِّينيّة» أو «اللاهوتية» والقضايا الإنسانية: «تَوَدُّ المشكلات اللاهوتيّة أن تترجم إلى مشكلات إنسانية، وتسعى المشكلات الإنسانية إلى الارتقاء إلى درجة التعبير اللاهوتي» (FS 161). وقد ضلَّ فيورباخ طريقه حينما لم يستجب إلّا للنصف الأول من هذا المطلب؛ لكننا سنرتكب خطأ فادحا أكبر إذا ما ركّزنا إلى حدّ الشطط على المطلب الثاني، متناسين أن «الله لم يخلق الدِّين، بل خلق العالم» (FS 162)!

يتحكّم المطلب «الهيرمينوطيقي» نفسه بالترجمة في الطريقة التي يُؤَوِّلُ بها

روزنتسفايغ صلة الوثنية بديانات الوحي: «لا تنطلق أيّ طريق من سيناء أو من طريق الجُلجُلة Golgatha الذي نستطيع أن نلتقي فيه بالله بكلّ تأكيد، وهو الله الذي لا يستطيع كذلك رفض الاقتراب ممن يسأل عنه في الطرق الملتوية الوعرة إلى جبل الأولمب. لا يوجد معبد بلغ درجة قرب منه تجعل المرء متأكدًا من فكرة هذا القرب؛ بالمقابل، لا يوجد معبد بلغ درجة بعد عنه تجعل ذراعه غير قادرة على بلوغه بكلّ يسر؛ لا يوجد أُفق لا يستطيع القدوم منه؛ كما لا يوجد أُفق يجبر على الخروج منه؛ لا توجد قطعة خشب لا يحق له السكنى فيها، كما لا يوجد مزمور من مزامير النبي داوود لا يصل إلى أُذنه» (FS 162).

3. إن الهيرمينوطيقا اليهودية، كما يؤوّلها روزنتسفايغ بوصفها «واقعًا»، والهيرمينوطيقا المسيحية كما يؤوّلها بوصفها «حدثًا»، تُعبِّدان الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين، انطلاقًا من مبدأ موجّه، وهو مصطلح «الهيئة» «figure»، بالرَّغم من أنه يرفض الاعتراف بأن اليهودية والمسيحية ديانتان، باستثناء الإسلام. لم تظهر الإمكانات الهيرمينوطيقية الهائلة التي يضمرها هذا المصطلح بكلّ جلاء إلّا في الجزء الثالث من كتاب النجمة *L'Étoile*. وضعنا هذا المصطلح على الطرف الآخر الذي يقابل تأويل الدِّين الذي قام به شلايرماخر، وهو تأويل بالغ في إضفاء وزن كبير على أولوية الوعي الدِّيني.

انطلق تأويل روزنتسفايغ من الصور التاريخية والاجتماعية التي اتخذها الشعب اليهودي واتخذتها الكنيسة المسيحية، كما انطلق من الطقوس الدِّينيَّة التي تعرفهما، وهي طقوس تعتبر في نظره «بمثابة صور خارجيَّة مرئية ينتزع بفضلها الشعب اليهودي والكنيسة المسيحية خلودهما من عامل الزمن» (FS, 164)، بدل تحديد الوعي اليهودي في صِلته بـ الشريعة، وبدل تحديد الوعي المسيحي في صلته بالإيمان. زوّدنا تأويل هذه الصور الموضوعية بحظوظ وافرة لفهم الحقيقة الخاصة بكلٍّ من الديانتين بصورة أفضل من التأويل الذي يركّز على الفكرة التي كوّنها اليهود والمسيحيون عن أنفسهم. إن هذه الأولوية التي تُقال عن الصورة أو الهيئة الموضوعية، على خلاف الوعي المباشر بالذات، هي العلامة المميّزة التي تميّز المقاربة الهيرمينوطيقية.

تسير المقاربة الهيرمينوطيقية جنبًا إلى جنب مع العزوف عن اختتام المعرفة

المطلقة. وهذا ما يتضمّن في نظر روزنتسفايغ ضرورة بلورة فكرة جديدة حول الحقيقة التي تتجسّد في الكلمة المفتاح وهي عبارة «التبيّن» (*Bewährung*) (FS 167). لا يوجد مسوّغ لهذه الفكرة إلّا في ظل «نظرية مسيحانية للمعرفة théorie messianique de la connaissance، وهي نظرية تزن ميزان الحقائق بميزان الثمن المطلوب من أجل الوصول إلى صحتها، وبميزان الصّلة التي تعقدها بين الناس» (FS 168). المفارقة التي تتضمّنها نظرية المعرفة هذه هي أنها مطالبة بالتسليم بأن الحقيقة تظلّ مزدوجة على الدوام، على المستوى البشري والتاريخي، كما تظلّ منشطرة إلى صورتين متكاملتين داخل المسيحية واليهودية، كما تخضعان، كلٌّ منهما، إلى شروط تَبَيُّن، أو «تَحَقُّق» متباينة، بعد خلع معنى وجودي على هذه المفردة. تحمل هذه «المواجهة الثنائية» أو يحمل هذا «التنازع» الذي لا حلّ له، المرء على الاعتراف بأن الله أعلم بكلّ حقيقة فريدة. إذا كنا نرمز إلى الحياة اليهودية برمز النار، وإلى طريق المسيحية برمز الأشعة، يجوز لنا إعادة ترجمة صورة النجم داخل الاستعارة التي تُوَجُّهُ هذه المجلّدات بكاملها، قائلين إن المصدر الأوحد لكلّ حقيقة هو العوسج الملتهب الخاص بـ الحقيقة الإلهية الأبدية: «تحترق المستويات الثلاثة مجتمعة داخل إله الحقيقة هذا، وهي جذور الحاضر وغايته وقلبه» (FS 168).

الترجمة: امتحان الغَيْريّة.

منذ اللحظة التي توقّفت فيها الهيرمينوطيقا عن الاقتصار على تأويل الفقرات المستغلقة الموجودة داخل النص أو في اللغات الأجنبية، يقترن التفكير حول فنّ الفهم أكثر فأكثر بالتفكير في فعل الترجمة لنفسه. يبدو لي، لأول وهلة، أن هذا السؤال يخرجنا خارج حدود إشكالية فلسفة الدِّين. ومع ذلك، قد يبدو لي من المفيد أن أختم هذه القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة للنموذج الإبدالي العقلاني بهذه المشكلة التي اهتمّ بها شلايرماخر، كما اهتمّ بها روزنتسفايغ بدوره، بعد ما أنجزا ترجمات طبعت عصرهما: قام الأول بترجمة محاورات أفلاطون وقام الثاني بترجمة الكتاب المقدّس العبرانيّ إلى الألمانية بالتنسيق مع مارتن بوبر (Martin Buber).

قدّم شلايرماخر سنة 1813 أمام الأكاديمية الملكية للعلوم ببرلين محاضرته

الشهيرة عن مختلف مناهج فعل الترجمة. توجد خيوط كثيرة تَشُدُّهَا إلى مقالاته الأكاديمية عن الهيرمينوطيقا مقالات أكاديمية في الهيرمينوطيقا *Discours académiques sur l'herméneutique* التي تعود إلى سنة 1829 وإلى محاضرة سنة 1831 عن فكرة لايبنتز بشأن اللغة الكلّية الفلسفية. يمكننا أن نقرأ كلّ مقالة من بين هذه المقالات على أنها إشادة بالاختلاف الذي يحتمل رهانات معقودة على مشكلة التفاهم بين الديانات. إن الجدّية البالغة التي تعامل بها شلايرماخر مع صعوبات التفاهم المتبادل هي ما يميّز أُطروحاته عما بات شائعًا من تنويه بالاختلاف لا يتعدّى المجاملات. وضعتنا تأمّلاته على الطرف النقيض المعارض لأيّ حديث اعتباطي عن الحوار الثقافي، حينما تتمّ الاستهانة بكلّ الاختلافات، في غياب أدنى صلة تربط الاختلاف بالحقيقة.

سأقوم بقلب الترتيب الزمني وسأبدأ بخطاب 1831 الذي أوضح فيه شلايرماخر المبرّرات التي حملته على رفض بحث لايبنتز عن لغة كلّية فلسفية. يعتبر شلايرماخر أن الإنسانية قد ولجت عهدًا جديدًا «حين ولّى إلى الأبد العصر التي كانت تشعر فيه الأُمم بعقدة التفوق» (MT 103)، علاوة على الآلام التي أحدثتها غواية البحث عن الهوية: ازدراء الآخر الذي قد يتفاقم إلى حدّ الكراهية المؤدّية إلى الإبادة، دون أن ينكر مع ذلك القيمة الفلسفية السامية التي يحظى بها حلم لايبنتز، يقرّ بأن «سائر الأُمم تتوافر على مَلَكة التكوين نفسها، وعليه، من يعترف بالمساواة في الحياة الروحية في إطار التنوّع»، سيعتبر آنذاك أن تكاثر اللغات التاريخية نعمة، بدل أن يتحوّل إلى نقمة. يعتبر شلايرماخر أنه «لا يحق لأية أمة حبس نفسها داخل لغتها، سواء أكان ذلك بالأمس أو اليوم؛ على العكس من ذلك، كلّ الأمم مطالبة اليوم، كلٌّ حَسَب قدراتها، بتشكيل منتظم أممي تشترك فيه مع باقي الأُمم. لكنه لا يجوز أن يظهر ذلك المنتظم نتيجة انقراض اللغات الحية بشكل متدرّج من أجل بقاء لغة واحدة ستخرج منتصرة نصرًا مبينًا من هذا الصراع. فإذا كان من اللازم بالفعل انتزاع اللغات من طوق العزلة، ينبغي الحفاظ مع ذلك على الخصوصيات» (MT 105).

الا يصدق ما يذكره هنا شلايرماخر عن تنوّع اللغات، على الأقل في ذهنه، على تنوّع الديانات، على النحو الذي بسط القول فيه في المقالة الخامسة

عن الدِّين؟ إذا كنا قد قلنا إن تنوّع اللغات نعمة، فإن تنوّع الديانات لا يصبح نعمة إلّا إذا نظرنا إليه من موقع حفاوة الضيافة hospitalité. ما يُهمُّ شلايرماخر ليس هو الاختلاف من أجل الاختلاف، بل هي «حفاوة الضيافة النبيلة للأمم التي تفتح ذراعيها للأمم المجاورة كي تشترك معها في متعة الحياة الفردية» (MT 105). وقد دفعته الفكرة السامية التي كوَّنَهَا عن الرهانات الأخلاقية المتصلة بالقدرة على التكلّم بلغة الآخرين إلى أن يستشف من ذلك تعبيرًا عن الحب: «بالنسبة لمن يحب، لا يوجد نجاح أوفى من النطق بلغة أجنبية، حينما يتخيّل المتكلّم آنذاك أنه قد انتزع نفسه من كينونته الأقرب إليه، أو لا يوجد نجاح أكبر من ترجمة كلّ ما هو مشبع بالخصوصية الأجنبية، في صورة بالغة التحديد، إلى لغته الأم» (MT 107).

لا يرتدّ فعل الترجمة إلى مشكلة تقنية وحسب، كما هو الشأن مع فعل التأويل. وهذا ما تؤيّده محاضرة 1813 التي أحدث فيها شلايرماخر تنافسًا بين عمل المؤوِّل-التُّرجمان *(Dolmetscher)* في المبادلات التجارية، وعمل المترجم *(Übersetzer)* الذي يسعى إلى ترجمة المؤلفات الأدبية أو الفلسفية إلى لغة أجنبية. لا يحتاج المؤوّل، بالمعنى التقني للكلمة، إلى مواجهة جدلية اللغة والخطاب التي بسطنا القول فيها أعلاه. أما المترجم، فهو يجد نفسه باستمرار في مواجهة هذه الجدلية. تعكس الفكرة التي نُكَوِّنُهَا عن الترجمة، بمعنى من المعاني، امتحان الحقيقة الذي توضع الهيرمينوطيقا على محكّه. يعتبر شلايرماخر أن المترجم الحاذق ينجح في تجاوز الغوايتين المتوازيتين: القول الشارح *paraphrase* والمحاكاة *imitation*. تستهين الغواية الأولى بحجم المقاومة التي تواجه اللغة الأجنبية بها الترجمة؛ بينما تتجاهل الغواية الأخرى تلك المقاومات وتخلق نظير النص الأصل. أما عمل الترجمة، في معناه الحقيقي، فهو كذلك فعل الفهم، ويتحقّق إما من خلال إجبار القارئ على الذهاب إلى لقاء النص المترجم، أو من خلال وضع النص في متناول القارئ.

كلما تقدّمنا إلى الأمام في آليات الحِجاج التي اعتمدها شلايرماخر، اكتشفنا أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد مشكلات تقنية (كيف السبيل إلى استحداث توازن سليم بين الحرية والوفاء للأصل؟)، بل يتعلّق بمشكلة أخلاقية

وهيرمينوطيقية وفلسفية أساسية. والعبارة التي تحمل أكثر من دلالة بهذا الصدد هي عبارة: «الشغف بالغرابة» (*Lust am Fremden*) [MT 55]. ربما كان من الأفضل لنا الحديث عن «مواجهة امتحان الغريب» «l'épreuve de l'étranger»، بناء على العنوان الذي استعمله بيرمان (Antoine Berman). لكن ذلك لم يمنع شلايرماخر من التأكيد أن المترجمين أصبحوا أفضل حماة المغايرة، في عالم بدأ «يعرف غلبة السوق عليه»، وأصبحت فيه أغلب الأقوال السائدة مجرّد «أقوال سوقية «*Marktgespräche*»، سواء كانت أقوالًا سياسية أو أدبية، أو مجرّد أقوال اجتماعية» [MT 79]. يُذَكِّرُنا المترجمون بأن اللغة، أيًا كانت، «لا تستطيع الازدهار ولا تستطيع تطوير قوتها بصورة تامة إلّا إذا ربطت صلات وصل جدّ متنوّعة مع الغريب» (MT 91).

نجد صدى مباشرًا لهذه الأطروحات في الدّراسة التي كتبها روزنتسفايغ عن «الكتاب المقدّس ولوثر». «تعني الترجمة بالنسبة إليه أن المرء يخدم سيّدين في الوقت نفسه». هل معنى ذلك أن فعل الترجمة تعبير عن الوعي الشقي؟ كلّا على الإطلاق، بما أن ما يتعذّر تحقيقه في الظاهر على المستوى النظري، يصبح ضرورة على المستوى العملي والوجودي. تنجم هذه الضرورة عن واقعة أن «كلّ لغة فعل ترجمة». «كلّ من يتكلّم يترجم، انطلاقًا من منظوره في اتجاه ما يتكهّن أن الآخر يسمعه، ولا يتعلّق الأمر بأيّ كائن آخر على العموم وغير موجود قبالته، بل هو ذلك الشخص الماثل أمام أنظاره الذي يراه ويرفع عينيه عند الاقتضاء أو يخفضهما» (EV 55). ربما كان شلايرماخر يشعر بحساسية أكبر اتجاه «الشغف بالغرابة» «*Lust am Fremden*» «jouissance de l'étrangeté»، أكثر من حساسيته تجاه محنة مواجهة المغايرة. تُصبح النبرة أكثر قوة في تأملات روزنتسفايغ في فعل الترجمة. من خلال التمسّك بحدّة هذه «النبرة القوية»، أتساءل إن كانت حفاوة الضيافة اللغوية التي يتفرّغ لها المترجمون، لا تُمدّنا في ذات الوقت بنموذج خصب على طريق تطوير مذهب هيرمينوطيقي خاص بالحوار بين الأديان.

يحملنا ذلك على الإقدام من جديد على مناقشة المسلّمات المتضمّنة في القاعدة التي تظهر مرات متعدّدة لدى شلايرماخر: «فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه» (H 72). اقترح فريدريك شليغل، الذي عَبَّدَ الطريق أمام

شلايرماخر صياغة باهرة بكلّ امتياز، عندما أبرز أن من «هَمَّ إلى فهم امرئ ما، ملزم في البداية بأن يكون أكثر ذكاء منه، ثم من الواجب عليه أن يكون في نفس مستوى ذكائه، وفي الأخير في مستوى غبائه. لا يكفي فهم المعنى الحقيقي للآثار المبهمة أفضل مما فهمه الكاتب، بل يجب علينا، فضلًا عن ذلك، اكتساب القدرة على معرفة الإبهام بحدّ ذاته ووصفه وصياغته، إلى أن نصل إلى مبادئه». يكفي لنا أن نتساءل ما هي انعكاسات هذه القاعدة، إذا ما شاء فيلسوف الدِّين الاستحواذ عليها لفهم أنماط السلوك المحيّر أحيانًا، الذي يقوم به المتديّنون، من أجل الانتباه إلى مدى العنف الذي تختزنه. لكن ذلك لا ينبغي له أن يحول بيننا وبين الانتباه إلى الطريقة التي سوّغ بها شلايرماخر القاعدة: «بما أننا لا نملك معرفة مباشرة حول ما يعتمل بداخله [أي بداخل الكاتب]، يصبح من واجبنا محاولة تحصيل الوعي بأشياء كثيرة لم تستطع الارتقاء في ذهنه إلى عتبة الوعي، باستثناء الحالة التي يتحوّل فيها إلى قارئ ما كتبه نفسه، حينما يستدير حول نفسه في عملية تفكير حول ما كتب» (H 124).

قامت هيرمينوطيقا «إعادة البناء» «reconstructiviste» لدى شلايرماخر على المسلّمات الضمنية في علم الجمال الرومانسي وجماليات العبقرية، كما انبنت عليها الطريقة التي فهم بها القاعدة «فهم الآخر أفضل مما فهم هو نفسه»، كما أكد كلٌّ من غادامير وريكور ذلك. لا يكفي استنكار الشطط الذي صاحب استعمال هذه القاعدة، من أجل التخلص من القضايا الأساسية التي تثيرها «محنة مواجهة الغريب»، بصرف النظر عن المستوى الذي تفرض فيه نفسه علينا.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Herméneutique*, trad. M. Simon, avec un avant-propos de J. Starobinski, Genève, Labor et Fides, 1987; *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris-Lille, Éd. du Cerf-Presses universitaires de Lille, 1987 (abrégé: H); *Des différentes méthodes du traduire et autres textes*, trad. A. Berman et Ch. Berner, Paris, Éd. du Seuil, «Points Essais», 1999 (abrégé: MT).
- ROSENZWEIG, Fr., *Foi et savoir. Autour de l'Etoile de la rédemption*, (abrégé: FS); *L'Ecriture, le Verbe et autres essais*, trad. J.-L. Évard, Paris, PUF, 1988 (abrégé: EV).

لائحة المراجع.

- BENJAMIN, W., «Die Aufgabe des Übersetzers», *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 1, Francfort, Suhrkamp, 1972, 9-21.
- BERMAN, A., *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995.
- CASPER, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religions philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg, Herder, 2ᵉ éd. 2001.
- CRÉPON, M., *Le Malin Génie des langues. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.
—, *Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
- GADAMER, H.-G., «Signification de la Logique de Hegel», *Archives de philosophie*, 33 (1970), p.675-700.
- GÖRTZ, H.-J., *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrene Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins»*, Düsseldorf, Patmos, 1984.
- HUIZING, K., *Erlesenes Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1992.
—, *homo leges. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1996.
- ISER, *Der Akt des Lesens*, Munich, 1990.
- Kreutzer, K., *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese der religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Ratisbonne, Pustet, 2002.
- MAYER, R., *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie de dialogischen Erfahrung*, Munich, 1973.
- MOSÉS, St., *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- REICHERT, K., *«Zeit ist's»: Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Stuttgart, F. Steiner, 1993.
- RICOEUR, P., «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.41-62.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. D., *Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1991.
- WARNING, R. (éd.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Munich, Fink, 3ᵉ éd. 1988.

الكوجيتو النقدي والكوجيتو الهيرمينوطيقي

من الصعب علينا الانفلات من انطباع يُخامِرُنا، وهو أننا متأرجحون هنا بين إفراط وتفريط، عندما نُلقي نظرة استرجاعيَّة على الواجهتين المتعلِّقتين بتقديمنا للنّموذج الإبدالي النقدي، متسائلين عمّا يجعلهما يحظيان بأهمية محاولة تعبيد الطريق أمام العقل الهيرمينوطيقي. يوجد تَفْرِيط من جهة كانط، ومن جهة وَرَثَتِه الكانطيين الجُدُد الذين أرادوا استثمار مبادئ المدرسة النقدية الكانطية في حقل فلسفة الدِّين؛ ويوجد إفراط من جهة فيورباخ ونيتشه وبلوخ، حيث يعتبر أن التأويل هو السَّيِّد الذي يُهَيْمِنُ لديهم على مقاربة الدِّين، إلى حدِّ أنَّ التأويل يلتهم الموضوع الذي يعكف عليه.

ألا توجد بدائل أخرى ممكنة وهل نحن ملزمون بتأييد الطرف الأول أو الطرف الثاني؟ هل العقل النقدي هو عدوُّ الهيرمينوطيقا اللَّدود، كما يدَّعي ذلك هانس ألبيرت (Hans Albert)؟ بالمقابل، هل التَّصَوُّر الجذري للتأويل ملزم بتجاوز الفكرة التي كان شلايرماخر قد كَوَّنَها عن الهيرمينوطيقا بما هي «فنّ الفهم»، كما طالب نيتشه بذلك، عندما اتهم الفلاسفة بمحاباة «الشلايرماخريّة» «*Schleiermacherei*» إلى حدِّ الإسفاف؟ هل يجب التماس المذهب الهيرمينوطيقي، الذي يتمتَّعُ وحده بالانسجام الفلسفي، والبحث عن الاستعمال المشروع الوحيد لمفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» من جانب المنظورية perspectivisme اللّامحدودة للتأويلات التي بناها نيتشه على إرادة القوة؟

أمام هذه البدائل الفَظَّةِ، أُدافِعُ عن أُطروحة أن مفهوم العقل الهيرمينوطيقي لن يتأسَّس إلّا في أعقاب مواجهة «شُيُوخ النقد» (بالمعنى الكانطي) و«شيوخ الارتياب[21]» (بالمعنى النيتشوي) دفعة واحدة في الوقت نفسه. يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية، الحريصة على توضيح افتراضاتها الضِّمنيَّة الذّاتية، أن تواجه في الوقت نفسه التَّحَدِّي الذي رفعته كلٌّ من «مدرسة كانط» و«مدرسة نيتشه» (وإن كان من نافلة القول التذكير بأن نيتشه قد يكون أيّ شيء، إلّا أن يكون رائد

(21) Paul RICOEUR, *De l'interprétation Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p.43.

مدرسة!). سأسير على هَدْيِ هذه الفرضية أثناء استئناف القول حول الواجهتين الظاهرتين في النموذج الإبدالي النقدي.

فضل كانط على الهيرمينوطيقا:
ثورة كوبرنيكية غير مكتملة.

ما هي العلاقة التي تُقِيمُها الهيرمينوطيقا الفلسفيَّة مع المدرسة النقديَّة الكانطيَّة، بعدما اتَّخَذَت تلك الهيرمينوطيقا صورة «نظرية الفهم» في تخوم شلايرماخر وديلتاي، ثم عرفت تأسيسًا جديدًا في القرن العشرين مع هايدغر وغادامير وريكور؟ هل نستطيع الكشف عن مؤشِّرات مساءلة هيرمينوطيقية في المقاربة الكانطية والكانطية الجديدة للدِّين؟

قبل تقديم الإجابة، يجب علينا تبرير حضور قصيدة تسيلان Celan: *In den Flussen nördlich der Zukunft* في الأنهار شمال المستقبل في استهلال الدِّراسة التي خَصَصْناها لإرث المدرسة النقدية الكانطية. يُطْلِعُنا البيت الأول في القصيدة على «الأنهار الموجودة شمال المستقبل». ماذا يوجد شَمالَ المستقبل، أي مُضِيًّا في اتجاه الشمال غير البقاع المتجمِّدة التي تستنير ببريق النَّجمة القطبية التي يهتدي بها المهدَّدون «بفقدان الشمال» أكثر من غيرهم؟ لا يوجد شيء في الظاهر، أو سنقول في تلك الحالة، توجد صحارى جليدية أكثر برودة مما اعتدناه. عندما نريد رَمْي الشِّباك داخل أنهار ليس لها وجود، أو لم توجد بعد، أو لا يمكن الوصول إليها على كلّ حال من خلال العمل فقط على امتداد الزَّمن الحاضر داخل المستقبل، نكون آنذاك أمام مشروع فاشل. ماذا عسى أن نَتَزَوَّد بِهِ من تلك الرِّحلة؟ ومع ذلك، فإن «هذه الأنهار الموجودة شمالَ المستقبل» ليست فقط علامة بارزة على الهدف، أو ما يدعى غاية نهائية *Ultima Thulé* يسعى الشاعر إلى الوصول إليها. يقول بالفعل «*in den Flüssen*» ولا يقول «*in die Flüsse*»، مشيرًا بذلك إلى الموقع الذي يوجد فيه سلفًا وحيث يرمي شِباكُ كلامه، وهو شِباك لا عَلاقة له بِسِرٍّ مكنون، ولا يطّلع الغير إلّا على نسيجه الخاص به. لن يكون لمثل هذا الشباك وزن معتبر. هنا بالمقابل نجد أنّ الشباك مثقل بشيء غير ملموس وغير محسوس من قَبيل الظلال. لا يتَعَلَّقُ الأمر بأية ظلال، بل بظلال «نُحتت من صخر».

قد يتساءل القارئ عن الصِّلة التي تجمع هذا الشعر بالمدرسة النقدية

الكانطية. تردّدت كثيرًا في اقتراح جعل هذا الشعر الذي لم ينطق بكلمة «الرجاء» على صِلة وثيقة بالسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟ (بالرُّغم من أنها كلمة مُؤسِّسة لِشِعْرِيَّة تسيلان Celan، كما يظهر ذلك من قصيدة الزوال *Le Méridien*)، وهو سؤال يفرض علينا التّاريخ الرَّهيب الذي عرفه القرن العشرون إعادة صياغته بطريقة تختلف عن طريقة صياغته في عصر الأنوار.

لا يتضمَّن معجم المصطلحات الكانطية *Kant-Lexikon* الذي وضعه آيسلر (Rudolf Eisler) مدخلًا يحمل عنوان «هيرمينوطيقا». لَوْ لَزِمَ التَّوَقُّف عند هذه الملاحظة السّلبية، لَقُضِيَ الأمْر: لن يستحقّ كانط آنذاك أن يجد لنفسه مكانًا في شجرة عائلة الهيرمينوطيقا، بوصفها نظرية عامة في التأويل. يبقى علينا أن نقول إن الخَلَفَ الذي أعقب كانط مباشرة هو الذي شهد ميلاد نموذج إبدالي جديد للهيرمينوطيقا ويدور حول محور «الفهم»، وهو المفهوم المفتاح الذي تَحَوَّل بسرعة إلى مقولة مهمّة في الخطاب الفلسفي. هل لعب كانط دورًا في ذلك أم لا؟

سأستعير من بول ريكور الأُطروحة الموجِّهة التي سأسترشد بها في القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة للمدرسة النقدية الكانطية. يعتبر من جِهته أن «مشروع إرجاع قواعد التأويل إلى العملية المركزية التي تُوَحِّد المتباين في التأويل ولا تُرْجِعُها إلى تَنَوُّع النصوص، لم يَتَكَوَّن إلّا داخل مناخ كانطي»[(22)(*)]. سنَتَقَدَّمُ خُطوةً أخرى لنتساءَلَ مع الكاتب نفسه لم تكن الهيرمينوطيقا الفلسفية طفلًا خرج من رَحِم الكانطية وحسب، بل نتساءل فضلًا عن ذلك عن دورها في تَدارُك إحدى الثغرات الكبرى التي عانت منها الكانطية، وهي أنه: «لا يوجد شيء بين الفيزياء والأخلاق في الفلسفة النقدية» (المرجع نفسه، 79). هذه هي الثغرة التي سعت إلى مَلْئِها «فلسفات الثقافة» المنحدرة من المدرسة الكانطية الجديدة المنتمية إلى باد (Bade)، كما بسط ديلتاي القول في ذلك في كتابه حول تشييد العالم التاريخي في في علوم الروح.

هل يجوز الذّهاب بعيدًا في الكَشْفِ عن إسهام كانط في ميلاد الهيرمينوطيقا الفلسفية، متسائلين عن مدى إسهام مبادئ المدرسة النقدية الكانطية في مساعدة

---

(22) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.78.

(*) بول ريكور: من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001. [المترجم]

الهيرمينوطيقا على توضيح افتراضاتها المسبقة الذاتية؟ نتوصل من خلال الحديث عن ضرورة القيام بتحليل متعالٍ للفهم، إلى الكشف عن الافتراض الضِّمني الكانطي في هذه الإشكالية. بهذا المعنى، تُشَكِّل الكانطية بوجه خاص الأُفق الفلسفي الأقرب إلى الهيرمينوطيقا، كما يؤكد ريكور ذلك. لكن هل يكفي القول إن الفلسفة المتعالية تسمح بالانكباب على مشكلة الفهم من زاوية فلسفية جديدة، وهل نملك مبرّرات تُجِيزُ لَنا التّسليم بأن كانط انتبه إلى هذه المشكلة، وتجيز التسليم بأنه قد شرع في ذلك بالرُّجوع مباشرة إلى الممارسات الهيرمينوطيقية؟

الوجه الثلاثي لتحوّل العقل داخل المدرسة النقدية.

لا شك في أنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تظلّ مرتهنة بالفكرة العامة التي نُكَوِّنُها عن المدرسة النقدية الكانطية وعن «العقل النقدي». يلعب الرجوع إلى الفكر الكانطي دورًا مركزيًا في المناقشات الفلسفية المعاصرة، كما تظلّ أعمال كانط رافدًا ألهم «نسبة لا حصر لها من الدّراسات» ومعينًا لا ينضب تقريبًا، كما يؤكد ألان رونو (Alain Renaut) ذلك في كتابه عن كانط اليوم *Kant aujourd'hui*. لكنّ ذلك قد لا يكون كافيًا لفهم «مدى ضخامة الصّيرورة التي أطلقها كانط لإدخال تحويل على العقل»[(23)] لا سبيل لنا في الوضع الحالي إلّا الاكتفاء «بكانطية مرنة وموسَّعة، بل ومبتذلة نتيجة ذلك»، لَكِنَّنا مطالبون بإعادة بناء فكرة العقل النقدي ذاتها «في صلابتها وفي القوة العَقَدِيَّة التي تُفصح عنها مضامينه» (المرجع نفسه، 21).

تُساعِدُنا الطريقة التي بادَر رونو إليها لإعادة بناء مدرسة كانطية قويَّة على تدقيق إشكالية العلاقة الممكنة بين العقل النقدي والعقل الهيرمينوطيقي، مع تَجَنُّبِ تحويل العقل النقدي إلى خطر مُحْدِقٍ يحيط بالعقل الآخر. يعتبر رونو أن وضعية الكانطية في مواجهة الهيغلية تظلّ إلى حدود اليوم كذلك بمثابة العقدة التي تدور حول محورها مختلف تأويلات الحيوية الباطنية التي تعرفها الفلسفة المعاصرة، حيث تعتبر الهيرمينوطيقا الفلسفية إحدى أشكال التعبير عنها. يجب الاختيار بين كانط وهيغل: إذا كانت الفلسفة الحريصة على فهم إمكاناتها المتاحة وغير المتاحة مطالبة بمواجهة هذا الخيار الصعب، يصدق ذلك بالمثل على

(23) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hul*, Paris, Flammarion, 1999, p.184.

الهيرمينوطيقا. حاولنا في فقرة سابقة توضيح فضل هيغل على الهيرمينوطيقا؛ يجب علينا في هذه الفقرة أن نُوَضِّح بأيِّ معنى نستطيع الحديث عن فضل كانطي. الطريقة الأُولى المعتمدة من أجل توضيح هذا الدَّين هي مواجهته بالخطوط الثلاثة الرئيسة التي عرفها تلقّي الإرث الكانطي، وَفْق وجوه التمييز التي اعتمدها رونو (Renaut).

1. إنّ التأويل المَبْنِيُّ على مُسَلَّمَةِ الاتصال Continuiste، ويدافع عنه كرونر (Richard Kroner) في كتابه من كانط إلى هيغل *Von Kant bis Hegel*، يرى في كانط إرهاصًا لظهور هيغل، على النَّحْو الذي مَهَّدَ فيه يوحنا المَعْمَدان لظهور الماسيًا (Messie). كان بإمكان كانط أن يتحوَّل إلى هيغل، لو أنَّ تَمَسُّكه إلى حدّ الهوس «بالشيء في ذاته» لم يُثْنِ عَزْمَهُ عن الذَّهاب إلى أبعد الحدود في تذويب الوجود داخل التَّمَثُّلِ حتَّى يظلَّ منسجمًا مع نفسه، في ضوء هذه القراءة التي تتبنّى مباشرة خط التأويل الذاتي الذي يؤوّل من خلاله هيغل نفسه. إذا كانت الهيرمينوطيقا مطالبة، كما رأينا ذلك أعلاه، «بالتخلي عن هيغل» (مما لا يعني إقصاءه!)، ألا يعني هذا العزوف أنها نفسها مطالبة بالعودة إلى كانط (بعد أن تجاوز هيغل المدرسة النقدية)؟

هذه هي العودة التي رَوَّج لها الآباء المؤسِّسون للكانطية الجديدة في ماربورغ ومدرسة باد Bade، وهم الذين يعود إليهم الفضل في الانتعاش الحقيقي الذي شهدته فلسفات الدِّين التي اكْتَفَتْ بفحص نماذج ممثّلة لها. رأى كلّ هؤلاء المفكرين أن الهيغلية تشكل طريقًا مسدودًا، بالرَّغم من كلّ عظمتها. رأوا أن «التخلّي عن هيغل» من ضرورات الحياة، وليس تضحية مؤلمة. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للهيرمينوطيقا التي لا تستطيع التنكّر للإرث الهيغلي، كما أبرز ذلك كلٌّ من دلتاي وغادامير. توجد رهانات كبرى مرتبطة بإمكان وضع قواعد ما يُطلق عليه إريك فايل (Éric Weil) «كانطية ما بعد هيغل» تمنحنا هيرمينوطيقا ديلتاي أول نموذج لها. يبدو لي أنّ تأويل كانط الذي اقترحه علينا إريك فايل في كتابه القضايا الكانطية *Problèmes kantiens*، يقترح مقاربةً واعدةً بامتيازٍ، أملاً في تحديدٍ إيجابيٍّ لعلاقات المدرسة النقديَّة بالهيرمينوطيقا، بناء على مبرّرات سأوضحها فيما بعد.

2. يُسَلِّمُ التأْوِيلُ القائم على مُسَلَّمَة الانفصال discontinuiste، والذي دافع عنه كاسيرر وفيلونينكو، بوجود قطيعة جذرية بين المدرسة النقدية الكانطية والمثالية الألمانية، على خلاف ما ذَهَبَ إليه كرونر الذي يعتبر أن كلّ الطُّرق التي تنطلق من كانط تصل إلى هيغل، أو كان بإمكانها الوصول إليه. يُمَثِّلُ لايبنتز الرائد الحقيقي للمثالية الألمانية، وليس كانط. تنبني أصالة الكانطية على مشروع «الفهم الذاتي للعقل» *(Selbstverständigung der Vernunft)*، وهو المشروع الذي يُشَكِّلُ بديلًا للعقل التجريدي العقلاني، دون أن يَظلَّ إرهاصًا عَبَّدَ الطريق أمام ظهور المثالية. تظهر إشكالية التناهي خلف هذا التساؤل. تضعنا المدرسة النقدية أمام خيار بين فلسفة جذرية حول التناهي finitude وفلسفة اللّامتناهي.

تعتبر الهيرمينوطيقا أنها مَعْنِيَّة مباشرة بهذا الخيار، ما دامت تَتَخَلَّى بدورها عن فكرة البداية المطلقة. إذا ما كانت صلة ما موجودة بين العقل النقدي الكانطي والعقل الهيرمينوطيقي، يجب الشُّرُوع في البحث عنها على مستوى فهم التناهي. لو كان الإنسان حيوانًا يعتبر أن المعرفة لا تفيد شيئًا غير الإدراك البصري، بعبارة أخرى، لو كان يتوفّر على ملكة الحَدْس العقلي، لما طرحت مسألة معرفة عما إذا كان اشتغال المعرفة يستتبع اشتغال التأويل. كانط مخاطَب لا غنى عنه أثناء الحوار مع الفلسفة الهيرمينوطيقة، بحكم أنه حَمَلَنا على توضيح فكرة التناهي نفسه، وليس بدعوى أنه قد خلَّف لنا نظرية حول التأويل.

3. لكن ذلك لا ينبغي له أن يُغَيِّب عن أذهاننا غياب إجماع حول معنى التناهي ذاته. نستشهد في هذا الشأن بتأويل هايدغر لكانط، وهو تأويل بلوره على الخصوص في كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا. بَوَّأَ هايدغر كانط منزلة الفيلسوف الظاهراتي الحق والوحيد الأَوْحَد بعد أرسطو، كما جعله أَوَّل مُفَكِّر جذْرِي حول التناهي. بالرَّغْم من أننا لا ننساق تمامًا وراء كلّ المسلّمات المفترضة لدى هايدغر، لا بدّ لنا من الإقرار بأن كانط ظل فيلسوف التناهي في كلّ الأحوال. يعتبر رونو (Renaut) أننا لن نكشف عن الأصالة الحقيقية التي يتميّز بها «العقل النقدي» لدى كانط إلّا بعد مقابلته بنموذج هيغل وكذلك بنموذج هايدغر عن العقل.

تجد الذهنية العقلانية التعبير المناسب عنها في فكرة «النسق» الذي يعتبر «البديل» الشُّمُولِي لكلّ صور العقلانية المبنية على مبدأ المفهوم. من هذه الزاوية،

لا يوجد غير علم وحيد يحمل هذا الاسم عن حق، وهو الفلسفة التي لا تعتبر باقي العلوم بالمقارنة معها غير علوم خادمة لها. والثمن الباهظ الذي ندفعه لقاء الارتقاء إلى المعرفة المطلقة يتجلّى في التخلّي عن استقلالية الفلسفة العملية واستقلالية العقل العلمي.

اختتم هايدغر تعليقه على إعلان نيتشه «مات الله» بالقول: «لا يبتدئ الفكر إلّا إذا ما استشعرنا أن العقل المُبَجّل منذ قرون هو العدو اللدود للفكر»[24]، ثم انصرف إلى عملية تفكيك جذرية لصيغة المَثل الأعلى الذي يصبو العقل إليه، كما يتجسّد في نسق المعرفة. هذا التفكيك باهظ الثمن بدوره. يجب علينا أن نختار الآن بين «العقل» و«الفكر». هذا ما يعني أن العلم، في الحقل النظري، لا يفكّر (أي أنه لا يفهم شيئًا)، بالضبط لأن العلم يُفَسّر، كما يعني أن التّصرف اليومي لا يحتكم إلى العقل العملي.

يُعَرِّفُ رونو العقل النقدي لدى كانط بواسطة أُطروحتين متكاملتين، بإزاء هذين التصوّرين المتضادين.

1. تدافع المدرسة النقدية عن تَعَذُّر التّوصّل من حيث المبدأ إلى نسق نهائي للمعرفة، بالرُّجوع إلى التناهي الإنساني، على نقيض ما تفترضه الذهنية العقلانية. لا تملك تجاربنا إلّا أن تكون جزئية ومفتوحة على تجارب جديدة. لا تملك المعرفة البشرية أبدًا أن تحيط بكلّ شيء إحاطة شاملة، مما لا يعني أن المعرفة البشرية متجزّئة ومتشظّية أو مشتّتة. بالرَّغم من أن الوجود الكلّي totalité ليس موضوع معرفة، نستطيع التفكير بصورة عقلانية في مفهوم الوجود الكلّي، بواسطة مفاهيم تنظيمية من قَبيل أفكار العالم والنفس والله. يظلّ تنظيم المعارف داخل النسق مهمة غير متناهية ويحتكم إلى الوظيفة التنظيمية للأفكار، لكنه لن يتوّج أبدًا بالوصول إلى معرفة مطلقة. من هذه الزاوية، يجوز لنا أن نعتبر أن المدرسة النقدية تنتمي إلى حقبة ما بعد هيغل، بالرَّغم من أنها سبقت هيغل من الزاوية التاريخية.

2. يعتبر كانط أنه لا يمكن تجاوز فكرة الوجود الكلّي. لن تتمكن الفلسفة المدعوة إلى شقّ طريقها بين الدوغمائية والشّكّية من تجاوز هاتين الورطتين إلّا

(24) Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Ga 5, p.267.

بفضل التمييز بين ما ينتمي إلى مستوى المعرفة وما ينتمي إلى مستوى التفكير. لا يحمل العقل لقب عقل «نقدي» إلّا إذا مَكّننا من وسائل وضع هذا التمييز، وَزَوَّدَنا بكيفية الاستفادة منه.

يعني «التفكير» التساؤل عما يدخل في كليّة أية تجربة ممكنة. يتميّز «العقل» (*Vernunft*) بما هو قدرة المبادئ عن «الفاهمة» (*Verstand*) بما هي «قدرة القواعد». تُمدّنا الفاهمة بالمفاهيم التي تسمح بالتركيب بين العناصر المتباينة داخل التجربة، أي أنه يسمح بإنتاج المعرفة الموضوعية. والعقل هو مَلَكة إنتاج الأفكار التي تسمح بتحصيل المعرفة الكلّية. لو كانت فكرة كلّية المعرفة مجرّد وَهْم، لما كان العقل ذاته يحظى بتجانس، ما دام أن كلّ علم سيبلور آنذاك معاييره الذاتية عن العقلانية، دون أن يقاس بعلوم أُخرى. يعتبر كانط أن العقل الذي لن يكون واحدًا متجانسًا، لن يصبح عقلًا على الإطلاق في آخر المطاف[25].

عندما أكّد كانط على أن «المَوَاطن المتخيّلة» الثلاثة الخاصّة بالوحدة ضَرُورِيَّة في النّشاط الذي يمارسه الذهن البشري نفسه – وهذه المواطن هي فكرة النفس التي تُوَحِّد العناصر المتباينة الواردة على الذات، وفكرة العالم التي تُوَحِّد العناصر المتباينة في الظّواهر، وفكرة الله التي تُوَحِّد العناصر المتباينة في الممكنات – هل عَبَّد الطريق بذلك أمام فلسفة «ما بعد الميتافيزيقا» أم أنه وضع أركان مذهب ميتافيزيقي من جنس جديد بكامله، وخلع في الأخير منزلة دقيقة على «الميتافيزيقا التي ظلّت إلى حدود السّاعة مُحتجبة عن نفسها»؟

يعتبر كانط أن الميتافيزيقا الدّوغمائيّة قد انهارت، وهي التي كانت تعتقد بإمكان تحوّل الأفكار التنظيمية إلى موضوعات معرفة فعلية. وما يحظى بأهمية خاصّة هو ضرورة تأسيس الميتافيزيقا – أو وظيفة «الميتا» – على فكرة العقل ذاتها(*). هذا هو جوهر أصالة كانط، عندما بادر إلى تأسيس الميتافيزيقا: ترتبط الأصالة مباشرة بفكرة العقل نفسها، بما أنها تنبني على الأفكار المتعالية الثلاثة عن الله والعالم والنفس. يظهر أمامنا كانط على التّوالي في صورة أكبر مُفَكِّك

---

(25) *Critique de la raison pure*, A 645; B 673.

(*) تحتل وظيفة «الميتا» حيزًا مهمًا في الفلسفة التي شرع غريش في بلورتها في العقد الأخير من أبحاثه. [المترجم]

للميتافيزيقا الدّوغمائيّة، من خلال عزوفه عن القيام باستعمال تأسيسي للأفكار، ويتخذ ملامح أكبر مدافع عن «وظيفة الميتا»، بفضل الطريقة التي سوّغ بها الاستعمال التنظيمي للأفكار.

عندما نُلْصِقُ لقب «العقل ما بعد الميتافيزيقا» بالكانطية[26]، نُغرِبُ في أفضل الأحوال عن نصف حقيقة، وهو ما يوشك أن يُنْسِينا أنَّ تبرير المدرسة النقدية لفكرة العقل يتطلّب إعادة تأسيس الميتافيزيقا على قاعدة غير مسبوقة تماماً. لا يَحِقُّ لَنا أن نتجاهل أن نقد العقل المحض «لا يتحدَّث عن العلم إلّا بُغْيَة تأسيس الأخلاق واللاهوت والميتافيزيقا بطريقة وضعية»، كما أشار فايل إلى ذلك[27]. أبْرَزْتُ في موضع آخر أننا نستطيع قول الشيء نفسه حول صِلات الوصل بين «العقل الهيرمينوطيقي» و«وظيفة الميتا»، كما أوضحت ذلك أثناء التصدي لمجموعة من الفلاسفة المعاصرين الذي يعتبرون أن بوم الهيرمينوطيقا الفلسفية لن يتمكن من التحليق في الفضاء إلّا بعد غروب شمس الميتافيزيقا[28].

اعتبر كانط أنَّ التناهي يتوافق مع اكتشاف أنَّ الفكر لا يَتَعدَّى أبدًا عَتَبَة التَّمَثُّل، وأنّه يَتَعَذَّر حدوث أيّ اتصال عقلي مباشر يَنْفُذُ إلى الشيء نفسه. يتعارض لفظ «الحدس العقلي» لديه مع الفاهمة المحدودة التي نملكها. هذا ما قاد رونو إلى القول إن نظرية التَّمَثُّل هي «قطب الرحى في المِعوَل المضاد للميتافيزيقا كما تُمَثّله المدرسة النقدية»[29].

المسألة النقدية هي بدايةً مسألة مدى توافق تمثّلاتنا مع الأشياء، بمعنى أنها مسألة شرط إمكان المعرفة الموضوعية. يتعلّق الأمر بمشكلة تَتَّخِذُ مدخلين: تتعلّق من جهة أُولى بمسألة شرط إمكان معرفة حقيقية بصورة موضوعية؛ وتتعلّق من جهة ثانية بمسألة المنزلة الأنطولوجيّة للوجود في ذاته وللشيء في ذاته. المسألة الثانية هي الأصعب إلى أبعد الحدود: ما الذي يفرض علينا التسليم بأن شيئًا ما موجود بالفعل في ذاته، في استقلال عن التمثّل الذي نُكَوِّنه عنه؟ لا تملك

---

(26) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.47.

(27) Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd. 1970, p.9.

(28) J. GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p.173-199.

(29) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.54.

المدرسة النقدية (ولا الظاهراتية ربما ولا الهيرمينوطيقا) التهرّب من المشكلة التي خلّفتها وراءها «باركلي Berkeley المميَّز»: كيف يمكن التخلّص من «المثالية الذاتية» التي تعتبر أن الشيء في ذاته غير موجود بالفعل؟ لا يعقل حَسَب كانط إرجاء حلّ المشكلة إلى الله، محوّلين إياه إلى ضمانة نهائية تضمن تطابق التمثّلات الذاتية، كما فعل باركلي. يثير هذا الحلّ «اللاهوتي» من المشكلات أكثر مما يقترح من حلول: أنّى لنا أن نكون مُتأكّدين من وجود الله «حافظ الأمتعة» (راسل)؟

يعني الحديث عن «التمثّل» الحديث في الوقت نفسه عن «السّلبية» «passivité»: يعني تمثّل الأشياء استقبالها كما هي «معطاة لنا». الله وحده هو الذي يتساوى في حقه «القيام بالمعرفة» مع «إنتاجها»؛ يوجد تمييز أساسي وحيد، وهو أن الذهن البشري ليس عِلّة وجود الأشياء. وهو استثناء يُؤَكِّد القاعدة، وهي «الغايات النبيلة في الأخلاق». من هنا الأهمية الحاسمة التي يحظى بها الفرق بين التناهي النظري و«التناهي العملي» (المرجع نفسه، 59).

يَتَمَثَّلُ جَوْهَرُ المشكل داخل كتاب نقد العقل المحض في التركيب بين الإرادة الفاعلة والسلبية داخل التَّمَثُّل. ينبثق الجواب من التساؤل المُتَعالِي. لم تكن «الثورة الكوبرنيكية» التي أنجزها كانط ثورة كوبرنيكية، كما أكد هايدغر ذلك؛ بل كانت قبل ذلك ثورة مضادة ضد كُوبرنيك، ما دام أن مشكلة الحقيقة والموضوعية ظلَّت مطروحة من منطلق الذاتية، وما لبثت مشكلة قائمة داخل حدودها. تتخذ الكانطية في الوقت نفسه ملامح فلسفة الذات وملامح فلسفة التناهي الجذري. بما أن كانط قد عمل على ترسيخ عمل التفكير داخل الذاتية الوحيدة التي لا رجعة عنها، لا يجوز لنا ادّعاء ريادتها لمذاهب ما بعد الحداثة التي تُقصي الذاتية. بناء على التأويل الذي اقترحه رونو للمذهب النقدي الكانطي، تأسَّسَ هذا المذهب مرورًا عبر متوالية محدّدة من النتائج المتضمّنة. انطلق من التساؤل عن منزلة التمثّل، مما أدى إلى رفض كلّ ميتافيزيقا دوغمائية. استنفر مفهومًا جذريًا عن التناهي، إلّا أنه مفهوم قد أفضى، وهذه هي المفارقة، إلى «إعادة تمحور التساؤل الفلسفي حول الذاتية» (المرجع نفسه، 76-77).

اعتبر الكاتب نفسه أنه لا توجد غير طُرُق ثلاثة مشروعة لمساءلة المذهب

النقدي دون الخروج عنه. إمّا أن نسير على مِنْوال جاكوبي (Jacobi)[*]، متسائلين ما الذي يُبَرِّرُ مشروعية الحفاظ على الشيء في ذاته»، بعد المنعطف النقدي لسنة 1781؛ وإما أن نسير وراء قراءة هايدغر، مهتمين آنذاك بِمَنْزِلَةِ الذات الأُنطولوجيَّة، أو نُرَكِّزَ في الأخير على مشكلة العلاقة البينية intersubjectivité، على غرار هابرماس (Habermas) وآبل (Apel)، متسائلين ما الذي صَرَفَ كانط عن التماس طريق «العقل التواصلي». يبدو أنَّ العناية التي تَخُصُّ بها «الاشتراكية المنطقية» المدرسة النقدية خلال أيّامِنا هذه، مع توجيه مسارها وجهة سميوطيقا بيرس (Peirce)، هي التي تحظى برواج واسع، ما لبث هؤلاء المفكرون يَرْهنونَ الفهم الذاتي الذي تنجزه الذات بوجود «عالم مهيكل من زاوية العلاقة البينية بالذوات، وهو عالم تقوم اللغة بتشكيله وتأويله مسبقًا» (نفسه، 113).

يُثِيرُ كُلُّ تأويل من بين هذه التأويلات مشكلات مَخْصُوصَة يُهِمّ بعضها (على الخصوص اعتراضات جاكوبي النقدية) فلسفة الدِّين بالمثل. يجب علينا أن نَتَجَنَّبَ ربط مصير العقل الهيرمينوطيقي بِتَبَنِّي وَجْه من وجوه التأويل الثلاثة هذه بطريقة أُحادية. ينصرف ذهننا بطبيعة الحال إلى تَحْلِيلِيَّة التناهي لدى هايدغر. بالرَّغْم من أنَّ «الهيرمينوطيقا» تُلَازِمُ «التناهي» لدى هايدغر على الدَّوام، يُفضي تأويل هايدغر للتناهي إلى سلسلة من الصعوبات التي يلزم العودة إليها لاحقًا. ليس من المستبعد أن يَتَضَمَّن التَّصَوُّر الكانطي للتناهي رِهانات مُتَعَلِّقة بتحديد فكرة العقل الهيرمينوطيقي نفسه، وهي رهانات ظلَّت في جزء منها محتجبة لدى هايدغر.

للسبب نفسه، لا ينبغي على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تَنْبَهِرَ بسرعة باتِّهام «الأناوحدية المنهجية»[30]، وهو الاتهام الذي بالغ دعاة «العقل التواصلي» في

(*) ناقش جاكوبي إشكالية ثنائية الظاهرة والشيء في ذاته لدى كانط، منتقدًا افتراض وجود الشيء في ذاته، ومعتبرًا أن هذا الافتراض لا ينبني على أساس. وقد وافقه كلٌّ من إينيزيدموس وفيشته وميمون على ذلك. راجع المحاضرة الثالثة من كتاب (67-90):
Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*: Suhrkamp, 1998. وجاكوبي. [المترجم]

(30) Karl-Otto APEL, *L'Éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires de Lille III, 1987, p.63.

استعماله في كلّ آن وحين. لا شيء يؤكد أن تعويض مبدأ الوعي بمبدأ الحِجاج قد مَكّنَ العقل من الفوز على كلّ الجبهات، كما يتطلّبه مفهوم العقل الحِجاجي أو التواصلي، (وهو التعويض الذي يصدق بالمثل على العقل النظري كما يصدق على العقل العملي)!

أَتَّفِقُ مع رونو (ومع فايل أيضًا!) حين يُؤَكّدُ أن قرار الانطلاق من الذات، يمتاز بتوجيه انتباهنا إلى المسؤولية، ما دامت مُكَوِّنًا مُؤَسِّسًا للأخلاق، بعيدًا من أن يَصُدَّنا عن فكرة التواصل. ليس أخذ الآخر بعين الاعتبار مُجَرّد واقع (مفترض متضمّن في كلّ تواصل)، بل هو واجب كذلك. فكّر كانط في العقل العملي من زاوية المسؤولية(31). على كلّ، قد نتساءل، وهو ما لم يقم به رونو، هل مفهوم قوي عن المسؤولية لا يفرض وضع فهم الاستقلال الذاتي ذاته موضع تساؤل، كما يفعل ذلك يوناس(32) وريكور(33) وكذلك ليفيناس بطريقة مستفيضة.

تَعَجَّلَ آبل في اسْتِخْلَاص النتائج، حينما دافع عن فكرة أن السميوطيقا المتعالية قد حَرَّرَتْنا من «الوعي حينما تَجَسَّدَ في صورة الذات». لَمْ يَعُد اللَّفظ المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية، وهو لفظ «الفهم» الذي عني به آبل في مُسْتَهَلّ حياته، يحظى بأهمية فلسفية في اللحظة التي أصبح مُنْقَطِع الصِّلة بمشكلة «الفهم في ذاته»، سواء نظرنا إليه في معنى التبصّر الذاتي *Selbstbesinnung* لدى ديلتاي، بمعنى جدلية الذات عينها mêmeté والهوية الذاتية ipséité لدى ريكور(*). تَظلُّ الهيرمينوطيقا الفلسفية بدون روح حينما تصرف ذهنها عن تحويل السؤال «هل يستطيع الوعي فهم ذاته؟» إلى سؤال حاسم في الفلسفة.

يجب التَّمَسُّكُ بالنَّصْلِ القاطع في هذا السؤال قبل الدخول في الشِّجار المُتَعَلِّق بموت الذات أو ببعثها. لا يجب علينا أن ننسى كذلك أن كانط كان كذلك يُفَكِّر في العلاقة البَيْنِيّة بين الذَّوات على طريقته الخاصّة، كما أكّد

---

(31) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.121.

(32) Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Ed. du Cerf, 1991.

(33) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.261-264.

(*) راجع التمييز بين المفهومين في كتاب ريكور الذي نشر مؤخرًا بالعربية. [المترجم]

فيلونينكو (Philonenko) على ذلك[34] وهوفه (Otfried Höfe)، ولذا، كان كانط فيلسوف «التواصل» بامتياز. لم يجانب فيخته (Fichte) الصَّواب لَمّا سعى منذ 1796 إلى التَّدليل على «استنباط العلاقة البَيْنِيَّة بين الذَّوات» في نقد العقل المحض. قَدَّمَ هذا الكتاب وجهًا آخر، مقارنة له بكتابي النقد الآخرين. يَتَعَلَّق الأمر في النقد الأول بالتواصل الذي يَتَوَسَّطُه المفهوم (تعذّر حَدْس عقلي)، ويتعلّق بالتواصل بين الناس بواسطة القانون الأخلاقي (الأمر المطلق والاحترام) في كتاب النقد الثاني، ويتعلّق الأمر بتواصل مباشر وغير متوسط يجد أساسه في الشعور الجمالي في كتاب النقد الثالث.

يجوز لنا الحديث، كما فعلت ذلك في تقديم كتاب كانط: الدِّين في حدود مجرّد العقل، الحديث عن «تفكيك» كانطي للميتافيزيقا، شريطة أن نُعرِض عن أن نُلْصِقَ به فكر «ما بعد الميتافيزيقا»، ناهيك عن أن نجعل منه لسان حال الفكر «المضاد للميتافيزيقا». عندما نطبق لفظ «التفكيك» على كانط، لا يحتمل آنذاك معنى «الهدم»، بل معنى *Abbau*، «تهيئة الأرض»، بالمعنى الدقيق الذي خَلَعَهُ هايدغر على هذا اللفظ. يكفي إيراد العبارة الشهيرة: «تسوية التربة وتقويتها، وهي التربة المعدّة لاستقبال بناية الأخلاق المهيبة»[35]، حتى نفهم المقصود من التفكيك الكانطي للميتافيزيقا الدوغمائية. يتعلّق الأمر بتهيئة المجال من أجل «تحويل العقل إلى عقل عملي»[36]، وهو عقل تلعب فيه فكرة الله دورًا مركزيًا، وهي الفكرة التي تعتبر «مثلًا أعلى متعاليًا» للعقل. هذا ما أثار على الفور سؤالًا ظلّ مطروحًا على نِطاق واسع خلال فترة «المساجلات حول وحدة الوجود» بخصوص هُويَّة هذا الإله الذي لا «يأتي إلى الفكرة»، كما يقول ليفيناس، إلّا من خلال نعته بلقب «المثل الأعلى المتعالي»(*). علينا أن ننتظر الفقرتين 76 و77

(34) Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, vol. II, Paris, Vrin, 1969, p.191-192.

(35) *Critique de la raison pure*, B 376.

(36) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.143.

(*) ظهرت إشكالية وحدة الوجود من خلال ما سُمّي querelle du panthéisme أثناء فحص منزلة الألوهة داخل فلسفة اسبينوزا. وقد كان جاكوبي هو الذي أثار الزوبعة حينما أعلن أن مذهب وحدة الوجود لدى اسبينوزا لا يختلف عن مذهب الإلحاد. راجع ص. 75 من كتاب Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp, 1998، *

من كتاب كانط عن نقد مَلَكة الحكم *Critique de la faculté de juger* للعثور على الجواب النهائي الذي اقترحه كانط.

بعدما ركَّزَ رونو نظره في فكرة الله، أرجع المناقشة المتعلّقة بمنزلة الميتافيزيقا لدى كانط إلى ساحة معركتها الحقيقية، على خلاف قراءة هايدغر «للجدل المتعالي» الذي توقَّف بصورة شبه حصريَّة عند فكرة العالم. لا تفصح الأفكار المتعالية عن خصوبتها المدهشة إلّا عندما نُوَجِّه نظرنا إلى منظور العقل العملي، أي إلى منظور العقلانية التي تدخل في تكوين السلوك البشري. إذا ما عرَّفنا روح المذهب النقدي بالرُّجوع خاصّةً إلى نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا، لن نفهم بالتَّحديد ما الذي جعل الثورة الكوبرنيكية الكانطية تحظى باهتمام الهيرمينوطيقا الفلسفية المنشغلة بمشكلة الفهم وسوء الفهم.

أكتفي بملاحظة أنَّ أُطروحات رونو تتقاطع مع التصوّر الذي كَوَّنَهُ عن الذاتية *subjectivité* في حقبة «العقل ما بعد الميتافيزيقا»، وهو تصوّر أعلن ولاء« لكانط، بغية تأسيس «مذهب إنساني غير ميتافيزيقي» (المرجع نفسه، 201)، دون الخوض في مناقشة مستفيضة للأُطروحات التي خصَّصها للتحوّلات التي فرضها التفكيك الكانطي للميتافيزيقا على العقل نفسه. يظهر التناهي هنا بمثابة القاعدة التي تقوم عليها الذاتية عينها. والذات التي أفرغت من جوهرها وطفت على السطح في ختام التفكيك الكانطي لنقائض علم النفس العقلاني هي «الذات-الفعل» التي أنزلها فيخته (Fichte) منزلة رفيعة عندما نعتها بلفظ **الفعل الإنجازي** *Tathandlung*. لا ينفصل هنا الوعي بالذات عن الوعي بموضوع، كما أن الذات الساعية إلى الفهم الذاتي ملزمة بالتخلّي عن حلم تطابق الأنا عينها مع نفس الأنا.

كما سنرى ذلك لاحقًا، تَتَّخِذُ كلّ هذه الموضوعات مظهرًا متميِّزًا في مذهبي «هيرمينوطيقا الذات عينها» لدى كلٍّ من هايدغر وريكور. لكن هذا لا يجب عليه أن ينسينا المسافة الفاصلة المتبقية بين التصوّر الذي كَوَّنَهُ رونو عما يدعوه

= كما يعود القارئ إلى كتاب يشكه لمراجعة إشكالية الألوهة لدى جاكوبي في ضوء النقاد والفلاسفة: Walter JASCHKE, *Der Streit um die göttlichen Dinge*: Meiner, Hamburg, 1999. [المترجم]

«المذهب الإنساني النقدي» (نفسه، 231) والفكرة الهيرمينوطيقية للعقل. سار رونو أوّلًا على خطى فيخته حينما أعلن أن المطابقة بين العقل المتحوّل والعقل العملي هي وحدها ما يجعل بالإمكان وضع نقد للعقل لا ينزلق في اتجاه اللّاعقل. هذا الحلّ الذي انتهى إليه فيخته، وهو الحلّ الذي روَّج له الكانطيون الجدد في مستهلّ القرن العشرين، وهو بالتّحديد الحل الذي رفضه هايدغر بكلّ قواه مُبَكِّرًا منذ دروسه الأُولى بفرايبورغ. اعتبر هايدغر أن إعادة توجيه العقل نحو العقل العملي حلّ خاطئ لمشكلة حقيقية: وهي مشكلة العلاقة بين الحياة والفكر، أي مشكلة شروط إمكان فهم الحياة ذاتها[37]. سنرى لاحقًا ما الذي جعل هذه الأُطروحة مهمّة بخصوص تصوّر هايدغر عن الهيرمينوطيقا.

«ما هو الإنسان؟»: «لعبة الحياة الكبرى»
ورهاناتها الهيرمينوطيقية.

لنتوقّفْ قليلًا عند السؤال الرابع من بين الأسئلة الموجّهة لكانط، قبل الاهتمام بالمظهر الثالث الذي اتخذه العقل النقدي، وهو السّؤال: ما هو الإنسان؟ تَصَدَّر هذا السؤال كلّ الأسئلة الأُخرى عن «ميتافيزيقا الدازين» في تأويل هايدغر، مما يعني أيضًا أنَّ هذا السؤال لا يدخل في مجال الأنثروبولوجيا، حتّى عندما تَحْمِلُ نَعْتَ أنثروبولوجيا «تداولية» pragmatique. بالرّغم من أن صياغة السّؤال صياغة بسيطة - وهو السؤال الوحيد من بين الأسئلة الموجّهة الأربعة التي يرد فيها فعل الوجود «être»! - نصطدم أثناء محاولة تحديد المعنى الدقيق للسؤال بصعوبات جمة، وهي ليست دون تأثيرات في الهيرمينوطيقا.

عندما نتناول السّؤال في معناه المعتاد، يستدعي مِنّا السّؤال الذي يتضمّن أداة الاستفهام «ما هو؟» توجيهنا أثناء الإجابة إلى ««quiddité»، أي إلى طبيعة الإنسان. لا يُهمّ السؤال المطروح لدى كانط الطبيعة الإنسانية في ذاتها، بل يُهمّ الطريقة التي يتصرّف بها الناس في الواقع التداولي داخل «اللعبة الكبرى للحياة».

(37) Martin HEIDEGGER, Ga 56-57, 59-70. Voir Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Ed. du Cerf, coll. «Passages», 2000, p.41.

تفرض علينا الأُطروحة الكانطية الشهيرة التساؤل عن المكانة التي يجب أن نخصَّ بها الأنثروبولوجيا التداولية في التصميم العام للنسق النقدي، وهي الأُطروحة التي كان كانط قد أعْرَبَ عنها في رسالته إلى شتويدلين (Stäudlin) وفي دروس المنطق *Cours de logique*، وتفيد أن الأسئلة الثلاثة الأولى تَصُبُّ في السؤال الرابع. يجسّد هذا التأويل أهمية المشكلة وصعوبتها، سواء قبلنا أو رفضنا التأويل الذي اقترحه هايدغر لهذه الأُطروحة في كتابه عن كانط *Kantbuch*، وهو الجواب الذي سنعكف على تقويم مدى أهميته داخل الهيرمينوطيقا.

ليس المُهِمُّ فقط هو أن يَتَغَيَّر معنى السؤال وأن تتغيّر منزلته، في اللحظة التي نُحوِّله فيها إلى «سؤال تمهيدي عن «ميتافيزيقا الدازين»، بدل أن نعتبره مجرّد مسك الختام في سلسلة التفكير حول مصالح العقل. يجب إدخال تعديل على صياغة السؤال نفسه، بحيث إن أداة الاستفهام «ما هو الإنسان؟» ملزمة بالانسحاب أمام أداة الاستفهام «من؟». يفيد هذا الواقع ذاته أن «الإنسان» لم يَعُد هو الذات sujet التي يعود عليها السؤال «من؟»، بل أصبح السؤال يعود على الذات عينها ipséité داخل الذات. بعدما غيَّرنا السّؤال من «ما هو الإنسان؟» إلى: «ما هي الذات عينها؟»، نَتَلَمّس معالم «هيرمينوطيقا الذات عينها» «herméneutique du soi» التي سنعود لاحقًا إلى تحديد منزلتها، في حوار مع هايدغر وريكور.

التجربة بما هي حوار مع الواقع
وشروط إمكان التجربة الدِّينيّة (ر. شيفلر).

لقد وضع الفيلسوف المنتسب إلى مدينة ميونيخ ريتشارد شيفلر (Richard Schaeffler) أركان «منطق التجربة»، في حوار مستمر مع إمانويل كانط[38]، ضمن كتاب ضخم يمكن مقارنته بالكتاب الذي أنجزه إريك فايل عن منطق الفلسفة. في ذلك الكتاب معالم قراءة جديدة «حوارية» لمفهوم التجربة لدى كانط، وهي قراءة

(38) Richard SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg, K. Alber, 1995.

تكتسي أهمية خاصّة في الاستقصاء الذي نقوم به، ما دامت تتضمَّن بالمثل نظرية حول بناء العالم وحول التجربة الدِّينيَّة وافتراضاتها الضمنية (المرجع نفسه، 414-475).

عاد شيفلر إلى فتح الملف الذي يُمَثِّل السُّؤال الجوهري في كلّ فلسفة متعالية: كيف السَّبيل إلى تحديد شروط إمكان التجربة بوجه عام؟ يكتسب السؤال معنى جديدًا، إذا ما قبلنا تحديد التجربة بما هي شيء غير متوقع ومدهش، ولكنَّها تجربة قادرة في الوقت نفسه على إفادتنا (المرجع نفسه، 24). سنُدرج شيفلر في سلسلة الورثة الألمان الذي خلَّفوا ماريشال (Maréchal)، وهم لوتسه (J. B. Lotz) ورانر (K. Rahner)، وتبنّى شيفلر أُطروحة نقل أصيل أخضع الكانطية له. احتكم منطقه الجديد حول التَّجربة المتعالية إلى السّؤال التالي، مع العلم أن تلك التجربة تتضمَّن كلّ التجارب، بما هي حوار مع الواقع: «كيف تعتبر التجربة المتعالية ممكنة، وهي التجربة التي تُدخل تعديلًا على بِنية حدسنا وفكرنا، دون أن تمتثلَ للقانون القبلي للجدل، ولكن دون أن تفضي بالمثل إلى فوضى تقف حجر عثرة أمام التمييز بين ما يعتبر مسألة رأي شخصي ذاتي وما يتمتَّع بصلاحية موضوعية، وهو الأمر الذي سيحكم على العقل بلزوم الصَّمت ويحبس المرء داخل عزلة لا تحتمل؟» (المرجع نفسه، 70).

لا يَحْتَمِلُ هذا السُّؤال معنى إلّا إذا باركنا النتائج التي يدعوها شيفلر «النتائج المنطقية الناتجة عن السؤال المتعالي» (المرجع نفسه، 91): إمكانات التَّجربة ليست بَيِّنة بذاتها، فهي خاضعة لشروط ومُسَيَّجَة بها؛ يجب أن يصبح بالإمكان تحديدها بدقة. يجب أن تصبح تجاربنا في مستوى مُتَطلَّبات الواقع التي تتجاوزنا دائمًا بمعنى من المعاني. بعبارة أُخرى، «تسمح خاصيَّة الاستجابة التي تطبع كلّ تجربة بالتَّوصّل إلى الخاصِّيَّة المتعالية للتجارب الجزئية، وهي تَتَمَثَّل في إدخال تعديل على بنيتها ذاتها» (المرجع نفسه، 95).

تَصَوَّر شيفلر، في ختام سفر طويل عبر فصول كتاب نقد العقل المحض، فرضيّة مقلقة عن «الوجه الآخر» «hétéromorphie» الذي يدخل بصورة شمولية على كلّ الأنساق التوجيهية، مِمّا هَدَّدَ وحدة الحقل المتعالي، كما تصوَّرها كانط. تتجلّى الطَّريقة الوحيدة المساعدة على دَرْءِ هذا الخطر في تعريف مُسَلَّمَة جديدة

للعقل، حينما انطلقت من مبدأ أننا «نستطيع الكشف في صلب كلّ ما يصادفنا عن الصّورة الظاهراتية للحرية التي تستدعينا وهي توجّه أنظارها إلينا، وهي حرية نستطيع الاطمئنان إليها إذن قصد اسْتِرْجاع وحدة الأنا، بالرَّغم من تباين واجهات التجربة، واسترجاع وحدة العالم، وبالرَّغم من تَنَوُّع بِنية عوالم التجربة» (المرجع نفسه، 139).

لا تُزَوِّدُنا مُسَلَّمات العقل العملي بالمصالحة الباطنية إلّا بحكم أنها مضامين الأمل، وليس بوصفها تجربة مُتَحَقِّقَة (المرجع نفسه، 163). يعتبر شيفلر أن التَّجربة الأخلاقية تتميَّز بجدلية جذرية رسَّخت قدمها داخل الطابع العارض الذي يُمَيِّز القدرة على تحصيل التجربة الأخلاقية. لا يصبح الإنسان قادرًا على القيام بسلوك أخلاقي إلّا ضمن شروط تاريخية. تشير الوظيفة المتعالية لِمُسَلَّمات العقل العملي إلى «الشُّروط التي يجب على العقل الإنساني قبولها، حتى يستطيع المحافظة على تعاليه المهدّد أو يستطيع استرجاع تعاليه المفقود» (المرجع نفسه، 202).

يستنتج شيفلر ضرورة القيام بتأويل جديد لقدرة العقل على التَّشريع الذاتي، بعدما تَوَقَّف العقل عن الذَّهاب بنفسه نحو مناطق الأزمات التي يَتَعَرَّض العقل نفسه فيها لخطر الاختفاء، في أعقاب إحصاء نقدي مستفيض لمختلف الاعتراضات المرفوعة ضِدَّ مفهوم كانط عن الاستقلال الذاتي autonomie.

يعتبر شيفلر أننا مطالبون بالتعامل بجدّية مع الاعتراضات التي وجَّهها مذهب لاهوتي مخصوص (بما في ذلك اللاهوت الذي يقف وراء الرسالة المضادة للحداثة)(*) إلى الطريقة التي يُعَرِّفُ بها كانط الله بوصفه «مثلًا أعلى متعاليًا»: هل نستطيع تعظيم مثل هذا الإله، أم أنه يقف حجر عثرة أمام أية معرفة عقلية بالله؟ تسمح النظرية الحوارية حول التجربة بإيجاد توازن سليم بين «الواقعية» و«المثالية»، من خلال تأسيس نقد يسمح للإنسان بتحصيل الوعي

(*) المقصود بها الرسالة التي كتبها البابا سنة 1907 ضد الحداثة. راجع في هذا الشأن: Absage an die Moderne? Pieus X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907): Klaus ARNOLD: Viertejahrschrift Theologie und Philosophie 80 .Jahrgang. Heft 2. Herder Freiburg Basel Wien, 2005 (201-224) [المترجم]

بإسهامه الفعّال في الشّكل الظاهري للمقدّس وللألوهيَّة، دون أن يصبح مضطرًّا إلى اعتبارها مجرّد إسقاط لرغبات مرحلة الطفولة (المرجع نفسه، 268).

عبَرَ شيفلر من جديد هضبة كتابي النقد الأوليين لدى كانط، من أجل استخراج مناحي الاستجابات والاستباقات التي تضمَّنتها التجربة، كما كان ريكور قد فعل ذلك في مقالته عن «الحرية حسب الرجاء». تنجلي هذه المناحي منذ تجربة الإدراك المتميِّزة «بمنظورية حوارية» (المرجع نفسه، 320)، لكنَّها تتحقَّق كذلك داخل مجالات تجربة أكثر «شاعرية»، أي داخل مجالات تفضي إلى إبداع «عمل».

الفكرة التي تفيد وجود منظور نهائي، وقادر على الإحاطة بكلِّ الأشكال وبكلِّ عوالم التجربة، ليست فكرة تنظيمية ولا هي مسلّمة، بل هي «مضمون رجاء ضروري من الزّاوية المتعالية» (نفسه 329). والطُّريقة التي وصف بها شيفلر الاختلافات البنيوية بين عوالم التَّجربة الجمالية والأخلاقية والدِّينيَّة هي ثمرة إعادة صياغة «مبادئ العقل المحض» الأربعة: قاعدة الحدس واستباقات الإدراك و«مماثلات التجربة» و«مُسَلَّمات العقل الإمبيريقي بوجه عام». إذا ما فهمنا أنَّ هذه المبادئ ترمز إلى مناحي بنية الاستجابة التي يتضمّنها الوعي بصورة عامة، نستطيع تحديد خصوصيّات الاستجابات «الجمالية» و«الأخلاقية» و«الدِّينيَّة» لنداء الواقع، دون أن نصبح مضطرّين إلى إحداث منافسة فيما بينها. بلور شيفلر، تَصَوُّره عن التجربة الدِّينيَّة في إطار دراسة مستفيضة مُتَنَوِّعة المداخل حول تشييد العالم الجمالي والأخلاقي والدِّيني (نفسه، 414-479)، وهو تصوّر نستطيع اعتباره كذلك مقترح مذهب في فلسفة الدِّين في مرحلته الجنينية *in nuce*.

دافع شيفلر عن مشروعية التجربة الدِّينيَّة، كما فعل ذلك أيضًا بالنسبة للتجربة الجمالية والأخلاقية. بالرَّغم من أن التجربة الدِّينيَّة تتميّز عن التجربة العلمية الإمبيريقية، فإنها تخضع لمعايير صلاحية تسمح برسم الحدود بين المعيشات الذاتية الخالصة والتجارب «الموضوعية» (نفسه، 415). يستطيع أيّ مضمون تجربة، وأيّ معيش أيضًا، التَّحوُّل إلى موضوع تجربة دينية: «تَسْطَعُ ألوهيَّة الإله في كلّ مكان. يعني 'المجد' أن انعكاس ألوهية الإله قد يتجلّى في كلّ ما هو موجود» (نفسه، 415). يحترس شيفلر من أن يستخلص من ذلك أنّ الأهمّ هو التأويل فقط، وليس المضامين.

تنأى الفلسفة النقدية للدّين بنفسها بعيدًا عن بعض الطُّرق المبهمة في الإعلان عن وجود تجارب دينية، سواء بحثنا فيها عن انفراج «أبواب الإدراك» (هوكسلي A. Huxley)، وهو انفتاح نحدثه بطريقة مصطنعة عند الحاجة، عندما نَتوسَّل بِمُنَشِّطات تفضي إلى هلوسة الاستيهام، أو مارسنا تمارين اعتكاف تزعم أنها ترفع الحجاب بين الذات والموضوع. تعتبر النظرية الحوارية عن التجربة أن الأهم هو التساؤل ما هي المعيشات اليومية التي تتلقّى بكلِّ سهولة أجوبة دينية، وهي النظرية التي تعنى بالإمكانات الكثيرة المتاحة لنا لِمَقصد الاستجابة لنداءات الواقع (نفسه، 425).

هذا ما تطلّب منّا وضع تصوّر عن معايير استخراج الأمارات المميّزة الدالّة على المعيشات الدِّينيَّة، بفضل الإصغاء إلى الطريقة التي استشعر بها المرء المضامين الدِّينيَّة. اعتبر شيفلر أن المعيار الأوّل يتجسَّد في الوعي بمسألة «هذا يُهمّني»، وهي التي تتطلّب منّي تقديم إجابة شخصية؛ المعيار الثاني هو معيار الوعي بالوجود الجذري العارض الذي هو للعالم والحياة. مُهِمَّة فيلسوف الظاهراتية هو أن يعكف على وصف أشكال التعبير الرَّمزي (القناع واللباس الدِّيني، إلخ) عن الاختلاف اللّامحدود الموجود بين النِّداء المُوَجَّه إلى المرء والإجابة التي يستطيع تقديمها بالرجوع إلى قوته الذاتية. لو لم يكن الوعي الدِّيني قادرًا على اللُّجوء إلى «هبة للروح»، بمعنى لو لم يكن بإمكانه تأويل أفعاله بوصفها استجابة لهبة سبقت وجوده، لحُكِمَ عليه بأن يظلَّ مجرّد وعي شقي. تصدق الملاحظة نفسها على المعيار الثاني، أي إمكان تصوّر العالم بكامله من «زاوية نظر جديدة» في ضوء «المقدّس».

ما دام لا يوجد ما يقاوم هذه النظرة الجديدة، لا يستطيع الوعي الدِّيني الاكتفاء بالمعيشات الدِّينيَّة المعزولة، مهما بلغت درجة شدتها: يجب على تلك المعيشات أن تَتَحوَّلَ إلى تجربة دينية. آنذاك تُثارُ مسألة الصِّلة الموجودة بين التجربة الدِّينيَّة وتأويلاتها. يعتبر شيفلر أن ذلك يتطلّب إخضاع التجربة الدِّينيَّة لمجمل المبادئ الكانطية عن الفهم العقلي التي ذكرناها آنفًا. المُهِمَّة الأولى، لهذا الغرض، هي مُهمة تحديد الصفات التي تميّز خصوصية التجربة الدِّينيَّة و«قاعدتها»، مع التسليم أثناء ذلك بأن اللقاء الدِّيني في جنسه مع الواقع ليس ثمرة لفعل تفكير، بل ينبني في نهاية المطاف على شكل ديني في جنسه لإدراك

الواقع (نفسه، 433). هذه القاعدة تعلن عن نفسها على النَّحو التالي: «كلّ المضامين التي يَتِمُّ حدسها بطريقة دينية في جنسها تُعتبر بمثابة صور شَفّافة تنتج عن واقع يُفيدُ أن فعل الحَدْس يتمّ دفعه إلى الحدود القصوى لما يقبل الحدس» (نفسه، 434).

استنادًا إلى أمثلة مستوحاة من الحياة اليوميّة (زقزقة العصافير، والتّيه عن الطريق والاهتداء إليها من جديد، والسّماء المُرَصّعة بالنُّجوم كما تبدو من أعالي الجبال، والكلمة المناسبة التي تقترب من طرف اللّسان ثم ما نلبث أن نهتدي إليها)، يشير شيفلر إلى قوام «الاستباقات» و«أوجه الاهتداء من جديد» «récognitions» التي تُحَدِّد معالم الإدراك الدِّيني للعالَم: خاصيَّة الاستعجال التي تكتنف كلّ ما يُهِمّني وينادي عليّ، والحوار مع الواقع الذي نُقِرُّ بصورة جذرية بأنه عارض، كلّ ذلك يسمح بقراءة كلّ ما ينكشف في صورة هيئة حاضرة يَتَّخِذُها المقدَّس (نفسه، 448). يُسَلِّم القانون الأساسي المتحكّم في كلّ استباق ديني بأنّ «كلّ مضامين الإدراك الدِّيني تُشَكِّل مراحل الحوار مع الواقع، وهو حوار يصطدم دائمًا بحدود جديدة ويتعرَّض للإخفاق حيثما تكلَّل الحوار بالنَّجاح، ويستشعره المرء كما لو كان هبة غير مُسْتَحقَّة» (نفسه، 449).

استوحى شيفلر الصيغة العامة التي تسمح بالانتقال من الإدراك الدِّيني إلى مفهمته من آية إنجيلية مستلَّة من الترجمة اللاتينيَّة الشائعة للكتاب المقدّس ومن تعليق القديس أوغسطين عليه. يجيب يسوع التلامذة الذين سألوه «من أنت؟» بالقول: *«Principium qui et loquor vobis»* «أنا هو الأصل وأنا أكلّمكم» (Jn 8, 25)(*). هذا هو المفهوم-المنبع الذي يحكم كلّ المفاهيم الدِّينيَّة في التأويل الذي اقترحه شيفلر لها. «ينادي المنادي الإنسان من لدن من هو الأصل في كلّ شيء» (نفسه، 451). يسمح مفهوم «الحرية المتصلة بالألوهي»

(*) هذا هو نص الآية الموجود في النص اللاتيني أو Vulgate، وهو نص الإنجيل الذي ترجمه القديس جيروم داخل مغارة بيت لحم من الأصل العبري إلى اللاتينية. نجد في التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس المنشور بمصر سنة 1997 الحوار التالي: فسألوه: «من أنت؟» أجاب يسوع: «قلت لكم من البداية! وعندي أشياء كثيرة أقولها وأحكم بها عليكم» (يوحنا 8، 25). [المترجم]

«liberté numineuse» (نفسه، 453) بتعريف سِياق يمكن أن تندرج فيه كلّ المعيشات الدِّينيَّة من أجل التَّحوُّل إلى تجربة دينية. ينفتح ذلك المفهوم على الأصل المطلق وعلى المستقبل المطلق وعلى الأول والآخر ويظهر في «سياق الوجود الأول» protologique وفي سياق الإسخاتولوجيا. بناء على التوجه نفسه، يؤوّل شيفلر أوجه التركيب الدّيني للاهتداء من جديد recognition ومُسَلَّمَة الفكر الإمبيريقي المطلوبة في التجربة الدِّينيَّة التي ترجع إلى مجال لا تكفّ بنيته عن الظهور في مظاهر محدّدة أدق بفضل تجارب أُخرى، دينية ودنيوية، بالرَّغْم من أن التجربة الدِّينيَّة تُدخِل في اعتبارها إمكان وجود «المعجزة» (نفسه، 465). هذا هو ما تبرزه الأُطروحة التالية: «سَيَتَبَيَّن لنا أنّ كلّ وجوه التجربة الدِّينيَّة جزء من تاريخ لقاءاتنا مع المقدّس، وهي تجربة مفتوحة على المستقبل ومفاجئة باستمرار، ولكنّها تظلّ تجربة لا تتعرَّض للتفكّك» (نفسه، 468).

اختتم شيفلر تأويله للتجربة الدِّينيَّة من خلال إدراج معيار هيرمينوطيقي يسمح بتحديد الصَّلاحية الموضوعيَّة للتَّجربة الدِّينيَّة: «ينبني اتِّساق عالم التجربة الدِّينيَّة [...] بصورة منفردة على واقع أنَّ كلَّ المنعطفات غير المتوقَّعة لتاريخ الإخفاقات وأوجه استرجاع القدرة على القيام بتجربة (وإذا نظرنا إلى ذلك العالم انطلاقًا من الموضوع، نتحدَّث آنذاك عن المعجزة) تتجلَّى في صورة هيئات ظاهراتية متجدِّدة على الدَّوام لنفس الحرية المُتَّصلة بالألوهي، مِمّا يعني كذلك أن بعضها يؤوّل بعضًا على نحو متبادل» (نفسه، 475).

يُسَلِّم «منطق التجربة» هذا أن مختلف أصناف التجربة قد تتداخل فيما بينها، رافضًا بذلك الفكرة الرائجة داخل مدرسة فتغنشتاين الجديدة، وهي عدم وجود قياس على الإطلاق بين مختلف الألعاب اللُّغوية، وهي الفكرة التي تُهَدِّدُ وحدة العقل. اعتبر شيفلر أن نظرية حوارية حول التفاهم بين الذوات تُمَثِّلُ أفضل قاعدة يقوم عليها الحوار والحِجاج بين الثقافات، كما أَنَّ إعادة صياغة حوارية لمبدأ عدم التناقض تُزَوِّدنا بإمكان إدماج مختلف أشكال الاستعصاء داخل منطق التَّجربة.

يضع شيفلر من جانبه أيضًا معالم تأويل جديد للسؤال الكانطي، في ختام هذا الاستقصاء المستفيض: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» لا يُهِمّ هذا السؤال فقط إمكان تأويل فلسفي للدِّين، بل كذلك مُسَلَّمات العقل النظري نفسه. تحظى

الجدليَّة المُؤَسِّسَة للتّجربة الدِّينيَّة وللتجربة الأخلاقية، آنذاك بتبرير جديد لمشروعيَّتها (بما في ذلك التجربة الصوفية)، كما أننا نفهم آنذاك كذلك بصورة أفضل كيف نستطيع الانتقال إلى المفهوم المتعالي لِلّه وتمييز هذا الإله عن إله الدِّين.

من الفلسفة النقدية إلى «النسق النقدي»: الحكم المتفكّر ومشكلة الفهم.

إذا كانت مُسَلَّمات العقل العملي تُمدّنا بقاعدة يقوم عليها الإيمان بوجود الله وبالحرية وخلود النفس، وإلّا ما تَسَنَّى للسُّلوك الأخلاقي خارجها أن يحظى بأيِّ معنى، فإنَّها تثير في ذات الوقت مشكلة الاستعمال التنظيمي للأفكار. لم يكن التَّحديد الذي قام به كانط للعقل العملي هو القول الفصل داخل المدرسة النقدية. لا يَحِقُّ لنا أن نَتَجاهَلَ إسهام الكتاب الثالث في النقد الذي نشره كانط سنة 1790 تحت عنوان نقد مَلَكة الحكم *Kritik der Urteilskraft*. إذا كان من الواجب أن يحظى هذا الكتاب بعنايتنا، لا يرجع مَرَدُّ ذلك فقط إلى أنَّ هذا الكتاب قد لعب دورًا مهمًّا داخل المساجلات الفلسفية خلال السنوات الأخيرة، كما تشهد على ذلك مختلف التأويلات المُتَعَدِّدة والمتباينة التي أفضى إليها هذا الكتاب. يعود السَّبَبُ في ذلك أيضًا إلى أنَّ معرفة ما أهَّل دراسة كانط لمَلَكة الحكم للارتقاء بالمدرسة النقدية إلى اكتمالها النهائي قد خلَّفت وراءها رهانات هائلة على طريق تحديد صِلات الوصل بين العقل النقدي والعقل الهيرمينوطيقي.

بالرَّغم من أنَّ كانط قد عرض في هذا الكتاب فلسفته عن الفنّ، في إطار نظرية حول الحكم الجمالي، ظلَّ أُفق الأسئلة المطروحة داخل هذا الكتاب أكثر رحابة. تُهمّ تلك القضايا اكتمال المشروع النقدي نفسه، أي أنّها تُهمّ إمكان التوصّل إلى «نسق نقدي للفلسفة». لا نُغَيِّرُ الإطار المرجعي فقط، بل نسلّط ضوءًا جديدًا على الفكرة النقدية حول «العقل»، حينما ننجز الانتقال من مشكلة موضوعية المعرفة («ماذا أستطيع معرفته؟») وشروط إمكان السلوك الأخلاقي («ماذا يجب علي فعله؟») إلى الأسئلة التي تطرحها التجربة الجمالية على العقل (في صورتي الإحساس بالجميل والجليل) وفي صورة الغائية في الطبيعة.

يتميّز ذلك الضوء الجديد بتصنيف التواصل، على نحو ما فعل فيلونينكو،

إلى ثلاثة أصناف: التواصل الموضوعي بفضل توسّط الموضوع الذي ينتمي إلى العقل النظري؛ والتواصل غير المباشر بدوره، الذي تنجزه الحرية من خلال الرجوع إلى القانون الأخلاقي؛ وأخيرًا، الحرية التي يصادف بفضلها الإنسان أخاه الإنسان من خلال حكم الذوق وبداخله. وضعنا تحليل أحكام الذوق (*Geschmacksurteile*) في مواجهة مشاكل «قابلية تبليغ» (*Mitteilbarkeit*) مخصوصة: «الذوق هو [...] مَلَكة حكم قَبْلية حول قابلية تبليغ المشاعر المتلازمة في وجودها مع تَمَثُّل مُعطى (دون توسّط مفهوم)»[39]. يدخل هذا التأويل تصحيحًا مهمًّا على المؤاخذات اللّاذعة التي وجَّهَها غادامير في القسم الأول من كتاب الحقيقة والمنهج إلى الكتاب الثالث في النقد.

يعتبر كانط أن بلورة تحليلية الحكم الغائي تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من المهمة النقدية. بالرَّغم من الطابع الذاتي الخالص الذي يطبع الأحكام الغائية، لا يستطيع العقل تجاهلها، سواء على مستوى العقل الخالص (الأفكار التنظيمية)، أو على مستوى العقل العملي (مُسَلَّمات العقل العملي التي تفترض وجود تكافؤ بين الشعور بالسعادة واستحقاق السعادة *Glückseligkeit* و*Glückwürdigkeit*).

بأيِّ معنى تصبح المشاعر التي يلهمنا الجمال ونظام العالم إيّاها مهمّة في نظر العقل، بل كيف تصبح مهمّة في نظر العقل الذي يحمل صفة العقل «النقدي»؟ أحدث كانط ترابطًا أصيلًا بين نظريته في الحكم الجمالي ونظرية الحكم الغائي بالقدر نفسه الذي كان فيه الترابط جسورًا. هيمنت فكرة الغاية (*telos*)، أو الغائية على الفكر الأوروبي منذ أرسطو. والحال أن الفكر الحديث يتميّز بصعود نجم الفكر السّببي والآلي الذي يميل إلى إقصاء مقولة الغائية القديمة. قارن بيكون (Bacon) هذه المقولة بالعذراء المقدّسة، وهو ما جعلها مقولة عقيمة، بينما تَقلِب هذه المقولة العالم على رأسه، حَسَب اسبينوزا. وقد ترك مفعول تهميش مفهوم الغائية آثاره في كلّ المجالات، ليس فقط في مجال تأويل العالم الفيزيائي وتأويل الجسد العضوي الحيّ الذي سُوِّيَ بالآلة، بل ترك مفعوله في الأنثروبولوجيا بدورها.

(39) *Critique de la faculté de Juger*, §38, Ak. V, 290.

هل كان كانط يعوي مع الذئاب المعادية للغائية حينما أقدم على تفكيك اللاهوت الطبيعي؟ هل حوّله هذا الواقع إلى حفّار القبور قصد دفن التصوّر الغائي للطبيعة، أم كان ينتمي على خلاف كلّ ما قيل الآن إلى آخر فلول المقاومين الذين تمسّكوا إلى آخر رمق بالتّصور الغائي؟ هل يمكن التوفيق بين فكرة الغائية وفكرة النقد، أم تُقصي الفكرتان إحداهما الأخرى؟[40]. كان جمٌّ غفير من شرّاح كانط قد ذكر أنه قد أنكر وجود أية غائية خارجيّة في الطبيعة، دون أن ينكروا أنه تَضَمَّنَ تصوّرًا معينًا عن الغائية الباطنية. وعليه، اتهمه برغسون بتضييق مجال الغائية إلى حدّ تحويله إلى ظلّ باهت «إلى درجة أنه كان عاجزًا عن معانقة أكثر من كائن حيّ في الوقت ذاته»، بينما دافع من جانبه عن الأطروحة المعاكسة: «إما أن تكون الغائية خارجيّة، أو ألّا تكون شيئًا على الإطلاق»[41].

إذا كان من اللّازم الاقتصار على هذا التقابل، سنضطر إلى القول إن كانط حصر الحكم الغائي في مجال التاريخ بمفرده، لكنه استبعد حقل الطبيعة، كما يبدو من التصريح التالي الذي يوحي بذلك: «يريد الإنسان الوفاق، لكن الطبيعة تعلم أفضل منه ما هو حسن بالنسبة لجنسها: إنها تريد التنافر». لكننا عندما نخضع الطبيعة لِحُكْمِ التّنافر وحده، نسلّم آنذاك بأنها لا «تريد» شيئًا على الإطلاق. البشرية وحدها هي التي تسقط «إرادة» عليها. يكفي أن يَدُسَّ اللاهوت أنفه في المسألة، حتى نكتشف يد العناية الإلهية الخفية خلف إرادة الطبيعة.

ما الذي جعل هذه الأسئلة المتعلّقة بمنزلة فكرة الغائية لدى كانط تُهِمّ مشكلتنا الخاصة بالعلاقة بين العقل الهيرمينوطيقي والعقل النقدي؟ إذا ما تجاوزنا الانتقادات التي وجّهها رونو إلى مقالة فايل (Weil) الباهرة حول «الواقعة والمعنى» «Fait et sens»، أؤكّد أن المقولة الحديثة المخصوصة حول «المعنى» لم تتّخذ صورتها النهائية إلّا في كتاب النقد الثالث، وهي المقولة التي كانت تُهِمّ الفهم والتأويل.

(40) راجع كتاب فيلونينكو حول أعمال كانط من أجل معرفة رهانات هذه المسألة:
Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t.II, §53.

(41) Henri BERGSON, *L'Evolution créatrice*, *Œuvres*, édition du centenaire, Paris. PUF, 1970, p.529.

إذا ما قبلنا الصيغة التي استعملها فايل لتحديد الهدف من الفلسفة ومضمونها حَسَب كانط: «تطرح مسألة معنى العالم والحياة، معنى العالم بالنسبة لحياة الكائن الحرّ والعقلاني والمتناهي على الدوام»(42)، يجوز لنا القول إن المذهب النقدي قد انفتح متأخرًا على الهيرمينوطيقا، عندما تعلّق الأمر بالتوفيق بين صنفين من الوقائع: الوقائع التي يَهْتَمُّ بها العلم والواقعة العقلية *factum rationis* كما تمثّلت في الأخلاق. والحال أن فايل قد اعتبر أن مسألة الالتقاء بين الواقعة والمعنى هي بالتحديد ما يُشَكِّل لُبَّ كتاب النقد الثالث، الذي يطلق عليه عنوان: مَلَكة الحكم «la Judiciaire».

سار كانط في اتجاهات متباينة، قَصْدَ فَحْص ذات المسألة الواحدة، وهي مسألة الشروط التي جعلت العالم قابلًا للفهم، سواء أتعلّق الأمر بالجميل أو بالجليل، بوحدة العالم أو باللاهوت-الفيزيائي: «كيف السبيل إلى فهم أن الفهم وما يقبل الفهم يُشَكِّلَان معًا واقعتين، مما يجعلهما بدون معنى في آخر المطاف؟»: هذا هو «السؤال العريض» حَسَب فايل الذي قام عليه كتاب النقد بكامله «la Judiciaire» (نفسه، 80). يفرض هذا السُّؤالُ نفسه علينا، حالما انتبهنا إلى ضرورة التمييز بين «الأحكام المحدِّدة» التي تقال عن الوقائع بما هي وقائع، و«الأحكام المتفكّرة» التي تَهْتَمُّ بمعنى الوقائع. يعتبر فايل أن «كلّ فلسفة كانط تصبح عديمة الجدوى، ما لم تكن واقعة معنى العالم موجودة، ومعنى العالم بالنسبة للإنسان» (نفسه، 81). وهو الأمر الذي حَمَلَنا على التَّعامُلِ بجدية مع السؤال: «ماذا نعني بالتَّوَجُّه داخل الفكر؟»(43) تُبَرِّر الهالة التي أحاط بها فايل هذا السؤال والرسالة التي ائْتَمَنَ عليها كتاب النقد الثالث مدى العناية التي يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تحيط بها سلوك كانط: «يسعى كانط إلى الفهم أكثر مما يرغب في المعرفة» (نفسه، 103).

فهم معنى الوقائع الدِّينيّة في أُفق الرجاء.

إذا جازت قراءة كلّ المُؤَلّفات الكانطية النقدية بوصفها تعبيرًا عن «قلق من

---

(42) Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, p.55.

(43) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.201-248.

يسعى إلى فهم فهمه الذاتي» (نفسه، 106-107)، لن يصل هذا القلق ذروته إلّا إذا تعلّق الأمر بمواجهة مشكلة الشرّ الجذري. كنت قد أكّدْتُ، في تقديم كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل، أنّ الشرّ الجذري هو الذي يستدعي اقتراب الفلسفة من الواقعة الدِّينيَّة بناء على السُّؤال الموجّه: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» (BA I, 307-349). إذا نظرنا إلى مَصَبِّ هذا التيار، سيصبح آنذاك ذلك مُسَوِّغًا لقراءة هذا النص، كما يدعونا ريكور إلى ذلك، على أنه «هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء». وإذا نظرنا إليه من جهة المنبع، يجب على مُنَظِّر الهيرمينوطيقا الانتباه بشكل خاص إلى اكتشاف أن الشرّ الجذري ينبثق مباشرة من «ثورة الفكر التي ينجزها كتاب نقد مَلَكة الحكم *critique de la Judiciaire*، وهو الكتاب الوحيد الذي تكلّلت به الحركة النقدية، بعد إثارة مشكلة معنى الوجود ووجود المعنى» (نفسه، 8).

ما هي الفائدة التي نجنيها من السؤال الأساسي الثالث الذي ألقاه كانط، بغية إعادة بناء المدرسة النقدية؟ الغريب في الأمر هو أن هذا السؤال أصبح غُفْلًا في القراءة التي اقترحها رونو بخصوص كانط. وهذا ما تؤيده النظرة الملقاة على المهمات الكبرى التي أناطَها بالفكر الذي يَتَمَسَّكُ بِوَفائِهِ للمدرسة النقدية: مهمة التفكير في التاريخ والتفكير في العلامات الدالّة على البعد الإنساني والتفكير في الحق. أُقِرُّ شخصيًا بوجاهة هذه المهمات التي تُوَجِّه منظور رونو إلى «المذهب الإنساني النقدي»(44)، لكنني أتساءل هل يجب علينا التخلّي عن مهمة «التفكير في الدِّين» داخل غياهب التاريخ المنسيّ. هل يكفي ادّعاء أن جوهر «الفلسفة الدِّينيَّة» الكانطية قد توقف قبل المنعطف النقدي، كما تشهد على ذلك الرسائل الشهيرة إلى لافاتر (Lavater)، وهل يكفي التأكيد أن مسألة العلاقة التي أقامها كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل مع الأعمال النقدية في معناها الاصطلاحي الدقيق، مسألة إشكالية إلى أبعد الحدود؟ لا أعتقد ذلك. سأقول على العكس من ذلك سيرًا على هَدْي فايل، ربما لم تَبْرَح «الثورة الكوبرنيكية» مراحلها الأولى بعد، حينما يتعلّق الأمر بفهم الوقائع الدِّينيَّة.

يدعو غياب هذه المشكلة حقيقة إلى الأسف، أثناء إعادة البناء التي اقترحها رونو للمذهب النقدي، لا سيّما وأن مهمتين على الأقل من بين المهمات الثلاث

---

(44) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.334.

التي يأتمن عليها رونو المذهب الإنساني النقدي، تَصُبُّ مباشرة في لُبِّ الإشكالية النقدية. يعني «التفكير في التاريخ» بلورة «نقد العقل التاريخي»، أي بلورة مذهب هيرمينوطيقي بالمعنى الذي ذهب ديلتاي إليه. و«التفكير في العلامات الدَّالَّة على الإنسانية» معناه وضع أركان مذهب إبستيمولوجي نقدي للعلوم الإنسانية، وهذا كذلك هو المشروع الذي كان ديلتاي قد وضعه على عاتقه[45].

كان رونو على حق بكل تأكيد لما عابَ على ديلتاي أنه لم يُفْرِدْ عناية كافية بكتاب النقد الثالث لكانط، ولما رجع بصورة أكبر إلى كتاب كاسيرر (Cassirer) حول فلسفة الأشكال الرمزية *Philosophie des formes symboliques*، وهو الكتاب الذي يعتبره رودولف بيرنيت (Rudolf Bernet) من بين الكتب الكبرى المنسيّة في الكتب الرسمية حول تاريخ الهيرمينوطيقا.

عندما نَخْلَعُ على مُهِمَّةِ «التفكير في الدِّين» الأهمية نفسها التي خَصَّها بها كانط، نفهم بصورة أفضل الدواعي التي حملت ريكور على الدفاع عن فكرة أن الفلسفة النقدية تفتقر إلى هيرمينوطيقا الدِّين، والتي حملته كذلك على قراءة كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل بما هو «محاولة من أجل تبرير مشروعية الرجاء تبريرًا فلسفيًا، في سبيل تأويل فلسفي لرمزية الشر ولِنَصِّ التمثّلات والمؤسّسات التي تَحْصُر ظاهرة الدِّين بما هي كذلك».

تَقَعُ كلّ الموضوعات التي تُشَكِّل عماد الدِّين، والتي أثارت انتباه كانط، خارج دائرة العقل، وهي: «خاصّية الشرّ التي لا تمَكّننا أبدًا من الوصول إلى كُنْهِهِ، ومصدر التمثّل المسيحانيّ المنطبع في القلوب وهبة النعمة الإضافية التي يعترف بها الإيمان؛ وفي الأخير، المؤسسة التي تقدّم صورة ملموسة عن ملكوت الله في الأرض»[46]. وجود الدِّين «خارج موطنه» «extraterritorialité» بالنظر إلى مشكلات الفهم الذّاتي والتّأسيس الذّاتي النقدي للعقل لا يحول دون وجود

---

(45) راجع بخصوص هذه المسألة الكتاب الأساسي الذي نشره ماكريل تحت عنوان:
Rudolf A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

(46) Paul RICOEUR, *Lectures 3*, p.40.

قرابة بين المطالب النقدية التي ترفعها الفلسفة ومضامين الإيمان التي نعيد تأويلها(*).

يجب على المقاربة الهيرمينوطيقية للدِّين أن تصبح في مستوى التعريف الذي قَدَّمه كانط للدِّين والذي أناط به مُهِمّة تمكين الذّات الأخلاقية من استرجاع القدرة على التعامل من منظور الواجب. إن ما يمنعنا من إرجاع الهيرمينوطيقا الكانطية المرتبطة بالدِّين إلى جملة «الانتقادات» المعروفة التي وجَّهَها فلاسفة الأنوار ضِدَّ الدِّين، هو أن تلك الهيرمينوطيقا «تُجَسِّد القدرة على إدراك الرجاء، وهو ردُّ فعل فريد من نوعه على الإقرار بوجود الشرّ الجذري» (نفسه، 40). لا يميِّز هذا المسعى المشروع الكانطي وحده، ولكنه يصدق بالمثل على الهيرمينوطيقا الفلسفية عن الدِّين التي تطالب، بطريقة أو بأُخرى، ببلورة أفكارها في أُفق السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» إذا ما فهمنا المقاربة النقدية للدِّين على هذا النحو، لن تصبح غريبةً أبدًا عن الرغبة في الفهم من زاوية هيرمينوطيقية؛ بل ستصبح من بين الافتراضات الجوهرية فيها.

قد يكون من المفيد لنا أكثر أن نتساءل أَفَلَمْ يكن قَدَر كلّ مذهب هيرمينوطيقي «هو أن يكون مطبوعًا إلى الأبد بِانْتِسابِهِ في الوقت نفسه إلى السُّلَالَةِ الرومانسية والنقدية وإلى السلالة النقدية والرومانسية»[47]، بدل أن نؤاخذ الهيرمينوطيقا على نَهْلِها في الوقت نفسه من المنبع الرومانسي ومن المنبع النقدي، أو بدل أن نعيب عليها الرجوع في ذات الوقت إلى النموذج الإبدالي العقلاني والنموذج النقدي. تجدر الإشارة إلى أهمية التأمل في قولة فايل التالية، حينما يتعلّق الأمر بانبثاق الهيرمينوطيقا من السلالة النقدية (وهي مسألة لا تزال جدّ مبهمة): «من الممكن أن يظلّ فكر كانط مُتَقَدِّمًا علينا، وأن نستمر في عجزنا عن معرفة كيفية تَمَثُّل الإرث الذي خَلَّفَهُ لنا، ولا نستبعد كذلك أن يكون كانط مؤهلًا لتخليصنا من الهواجس التي وقعنا في حبائلها، ما دمنا قد تَبَنَّيْنا هذه الفكرة أو تلك من أفكار كانط، لكننا لم نَتَقَبَّل طريقة تفكيره قبولًا حسنًا، وهو

(*) يستعمل مفهوم «extraterritorialité» لدى فيليكس غاتاري وجيل دولوز في كتابهما *Mille plateaux*, Minuit, 1980. [المترجم]

(47) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.79.

التقبّل الحسن الذي كان سيساعدنا على الانفصال عنه، ونحن على علم كامل آنذاك بما ننفصل عنه»[48].

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- BAYER, O., *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 2002.
- CASTILLO, M., *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1990.
- COURTINE, J., Fr., (éd.), *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988.
- FERRARI, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
- HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- LANGTHALER, R., *Gottvermissen-Eine theologische Kritik der reinen Vernunft. Die neue politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religiosphilosophie*, Ratisbonne, Pustet, 2000.
- LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970.
- MAKKREEL, R. A., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
- MARTY, F., *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne de l'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.
- PHILONENKO, A., *L'Œuvre de Kant I-II*, Paris, Vrin, 1996.
- RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999.
- SCHAFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1995.
- Weil, É., *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2e éd. 1970.
- WINTER, A., *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

(48) Éric WEIL, *Problèmes kantiens*, p.11.

التأويل ضد الفهم: الهيرمينوطيقا إزاء تحدي «شيوخ الارتياب»

أَسْتَهِلُّ الواجهة الثانية في قراءتي الجديدة لفكرة العقل النقدي بقصيدة شعرية نظمها نيتشه، وهي مُسْتَقاة من ديوانه المهدى إلى ديونيزوس *Dithyrambes pour Dionysos*، وهو الديوان الشعري الوحيد الذي نظمه طوال حياته. مجَّدَ نيتشه إلهه في هذا الديوان، وهو الإله الذي يحتكم إلى قدره الخاص به، وهو قدر «العود الأبدي للشيء عينه»، وهو ليس فقط إلهًا بعيدًا ينتمي إلى اليونان القديمة. لا يصدق البديل: «إما التزام الصمت» أو «النطق بكلام عظيم» على من يهمّ إلى تمجيد ديونيزوس فقط، وهو الإله المنتظر. يصدق هذا البديل بالمثل على شارح نيتشه الذي يجب عليه أن يكون في مستوى «الحكمة المنتشية» للفيلسوف. لا شَكَّ في أنَّ هذا المفهوم هو ما يميّز نيتشه أكثر مما يميّز الممثّلين الاثنين الآخرين اللذين يمثّلان «النقد الأنثروبولوجي» للدِّين. لا يجب الخلط بين «حكمة نيتشه الملهمة» وأُطروحة الإسقاط الخيالي التي يدافع فيورباخ عنها بالرُّغم من حدّة النقد الجينالوجي اللاذع الذي ما فتئ نيتشه يوجّهه إلى الدِّين. فضلًا عن ذلك، لا تختلط «الحكمة المنتشية» لدى نيتشه بالحلم اليوطوبي المعروف عن بلوخ (Bloch)، وهو نسخة جديدة *redivivus* من مذهب فيورباخ، وهو لا يخفي زهوه بذلك.

يشير البيت الأخير من القصيدة الحماسية dithyrambe التي سُقْناها إلى الفرق الموجود بين «شيوخ الارتياب» الثلاثة، وهم متباينون فيما بينهم بصورة أكبر مما يلوح في الظاهر لأول وهلة. «أدرك علامة: / من أبعد المسافات البعيدة/ في اتجاهي تنزل مجزأة، وهي ساطعة. . .» هذه العلامة هي ما يجب على شارح نيتشه معرفة كيفية الوصول إليها وسَبْر أغوارها.

تظهر الهيرمينوطيقا في صور مختلفة، بحَسَب تركيزنا إما على لفظ «الفهم» (*Verstehen*) وإمّا على لفظ التأويل المفسّر (*Auslegen*) وإمّا على لفظ التأويل (*Deuten*). اقترح غونتر فيغال (Günter Figal) مُؤَخَّرًا تمييز أساليب متعدّدة أو جوانب خاصة داخل الهيرمينوطيقا، وقد أرجعها إلى ثلاثة أصناف رئيسة: «هيرمينوطيقا تاريخ الأثر» على منوال غادامير، و«هيرمينوطيقا الإدماج المنظوري»

على منوال نيتشه و«هيرمينوطيقا المجرّات الحدثية» على منوال فالتر بنيامين (Walter Benjamin)[49]. يستند كلّ تأويل من بين هذه التأويلات إلى جدلية مخصوصة تربط المألوف بالغريب، كما تفترض مسبقًا وجود فكرة مختلفة عن الزمن والتراث. تُجَسِّدُ هذه الأصناف مجتمعة مدى رحابة المشكلات وتعقّدها، وهي التي تستوجب أن يواجهها كلّ مذهب هيرمينوطيقي يسعى لأن يتحوّل إلى مذهب فلسفي بامتياز.

وضعنا كلًّا من فيورباخ ونيتشه وبلوخ، الذين استثمرتهم لتوصيف المقاربة «الأنثروبولوجيَّة» للدِّين، في مواجهة الصنف الثاني من مذاهب الهيرمينوطيقا. توجد مُبَرِّرَات وجيهة تحملنا باستمرار على استحضارهم أثناء محاولة بيان الافتراضات الضمنية الموجودة داخل النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. لا مراء في أن الفائدة من استعراضهم جَليَّة للعيان: تلجأ مقاربتهم للدِّين إلى مفهوم قوي للتأويل، وهو مفهوم يرفع في الوقت نفسه تحدِّيًا ضخمًا أمام أيّ مذهب هيرمينوطيقي في الفهم. تضعنا الأسئلة التي أثارها هؤلاء على الواجهة المقابلة للصعوبة التي كان المذهب النقدي الكانطي قد طرحها علينا. لا يبدو أن المشكلة ذات صِلَة هنا بمعرفة كانت دراسة الدِّين قد استَنْفَرَتْ إشكالية هيرمينوطيقية؛ على العكس من ذلك، يوجد ما يبعث على الخوف من أن يفضي مفهوم مبالغ فيه للتأويل إلى تدمير الموضوعات التي يطبّق عليها هؤلاء المفكرون قراءاتهم الهادفة إلى نزع الطابع السحري démystificatrices، والأدْهَى أنَّ هذه القراءات قد تؤدي إلى إفراغ فكرة العقل نفسه من مضمونه، على كلّ حال بالنسبة لنيتشه الذي يبدو أنه أخطر تَحَدٍّ يتحدّانا، بكلّ المقاييس المعروفة.

ما يجعل هذه المسألة شائكة بامتياز، هو أن مجموعة من الأتباع يربطون فيورباخ وبلوخ بماركس. هذا من جِهة؛ أما من جهة ثانية، يوجد مناخ عائلي لا مراء فيه يجمع بين مؤلفات فرويد التي تفحص الثقافة والدِّين في فكر نيتشه، وهي نصوصه عن الامْتِعاض داخل الثقافة وعن الطوطم والحرام وعن كتاب الإنسان موسى والتوحيد، ومستقبل وهم (*Malaise dans la culture, Totem et tabou,*

(49) Günter FIGAL, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam, 1996, p.11-31.

(L'Homme Moïse et la religion monothéiste, L'Avenir d'une illusion). إن هذين الأخيرين هما اللذان سيحظيان بعنايتنا، في إطار الاستقصاء الذي نقوم به.

شيوخ الارتياب وأزمة العقل المتفكّر.

نصطدم في هذا السياق بالنجوم الثلاثة التي أطلق عليهم ريكور في كتاباته الهيرمينوطيقة المنتمية إلى سنوات الستينيات والسبعينيات لقب «شيوخ الارتياب»[50] الكبار: ماركس ونيتشه وفرويد. سأهتدي في البدء بهذه العبارة وبهذا الاستعمال الذي قام به ريكور لها، بالرَّغم من أنني كنت قد تساءلت بمناسبة التطرّق إلى نيتشه ألم يكن هذا النعت يوشك إهالَةَ التُّرابِ على الاختلافات الهائلة الموجودة بين الكُتّاب الثلاثة. والحال أن ريكور قد أكد بنفسه أن الأمر يتعلّق كلّ مرة «بتمرين على الشك يختلف من حالة لأخرى» (نفسه، 41)، لدى ماركس ونيتشه وفرويد. ما يصدق على هؤلاء الآخرين من تأويل «أنتربولوجي» للدّين، حيث اهتمت بهم في (الجزء الأول): لا تَتَحَوَّل الهيرمينوطيقا إلى مذهب ارتيابي بالمعنى المعروف نفسه لدى كلٌ من فيورباخ ونيتشه وبلوخ.

لا يرتبط ارتياب نيتشه بمنهجيته الجينالوجيَّة فحَسْب، بل يُحِيلُنا في نهاية المطاف إلى الفكرة التي كَوَّنَها نيتشه عن إرادة القوة وإلى المنظورية غير المتناهية للتأويلات النّاجِمَة عنها. هذا هو الافتراض الذي خَلَعَ قُوَّةً هائِلَةً على الارتياب الذي تَسَلَّحَ به نيتشه ضد «الإيثار الكوني» «philanthropie universelle»[51] الذي يستغل للتغطية على أنانية الضعفاء، مُفَضِّلًا تعويضه «بالفضائل المُحَوِّلَة»، «أي تعويضه بكلّ ما هو غني ومعطاء، وبكلّ ما يشبع الحياة وينضجها ويخلّدها ويؤلهها» (نفسه، 29).

تشهد الطريقة التي يُؤَوِّلُ بها نيتشه قوة الاقتناع، التي تَسْتَحِثُّ بعض الكائنات على التضحية بكلّ شيء إلى حدّ الاستشهاد، على مدى عنف الارتياب. بعدما كان الاقتناع شيئًا ممتازًا، أصبح هنا ملتبسًا إلى أبعد الحدود، كما أصبح يثير التَّوَجُّس.

(50) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.40-44.
(51) Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres* XIV, Paris, Gallimard, 1977, p.27.

يعتبر نيتشه أن المؤمن الصادق لا يعدو أن يكون مُتَعَصِّبًا يجهل حقيقة أمره: «يكفينا اليوم قدر معيّن من الإيمان بوصفه إبطالاً لما نعتقده، ولتحويله إلى علامة استفهام نطرحها على صحة المؤمن العقلية، كما أن 'الاقتناعات الراسخة رسوخ الصخر' تنتمي تقريبًا في كلّ الحالات إلى مستشفى المجانين» (نفسه، 126). وإذا ما كانت الطريق إلى الجحيم مزدانة بالنيّات الحسنة، فإن نيتشه يعتبر أن الطريق إلى هذيان التأويل مزدانة بعدد لا يُحصى من عبارة «أؤمن لأنه مستحيل!» «*credo quia absurdum!*».

قادنا هذا التمرين على الارتياب شيئًا فشيئًا إلى النقيضة الأخيرة، بعدما ذهب به إلى أبعد الحدود: «ديونيزوس ضدّ المصلوب». عندما ننظر إلى إرادة القوة «بما هي ديانة» (نفسه، 54)، تحملنا على المقابلة بين ديونيزوس والمصلوب، كما نقابل بين النمط والنمط المضاد. يُهِمّ الرهان الذي يقوم عليه هذا التعارض «الإقبال الدّيني على الحياة وعلى الحياة بكاملها، وليس على الحياة المكبوتة ومبتورة الأعضاء»، من جهة، و«الإله الذي تَحَمَّلَ العذاب» وهو «لعنة حاقت بالحياة، ودعوة إلى الانسلاخ عنها» من جِهة ثانية. الاختيار واضح في ذهن نيتشه: «ديونيزوس المُقطَّع إلى أشلاء هو التعهّد بتخطّي عتبة الحياة: سيعود نشأة أخرى إلى أبد الآبدين وسينجو كلّ مرة من الانهيار» (نفسه، 63).

تَبَيَّن لي أنه لا مندوحة لي عن تفرّد نيتشه منذ البدء، قبل المضي إلى مناقشة مستفيضة للتحدّي الذي يمثّله كلٌّ من فيورباخ وبلوخ ونيتشه في وجه الهيرمينوطيقا الفلسفية. تلمح عبارة «شيوخ الارتياب» إلى وجود «جَوّ عائلي»، بينما تعتبر وجوه الاختلاف أكثر حَسْمًا من وجوه التشابه. لكن ما يشفع لنا استعمال العبارة هو مدى الفوائد المعرفية التي نحصدها منها أثناء سعينا إلى الكشف بصورة أفضل عن تخوم «العقل الهيرمينوطيقي» وعن المشكلات التي وضع على عاتقه مسؤولية حلّها. سأفحص الأُطروحات التي بلورها ريكور في مقدمة كتابه عن فرويد بحث في فرويد *Essai sur Freud*، قبل العودة بصورة تفصيلية إلى نيتشه. تدعونا هذه الأُطروحات إلى التفكير في الشروط التي يستطيع العقل المتفكّر raison réflexive الانفتاح بموجبها على إشكالية التأويل (وَفْق الصورة التي يتخذها أيضًا داخل المدرسة النقدية الكانطية).

فرض علينا كتاب فرويد عن تفسير الأحلام *Traumdeutung* مواجهة التعارض الذي لا سبيل إلى تجاوزه في الظاهر بين تصوّر التأويل الذي يحمل شعار «الفضح، وتعرية الضلال والتخلّي عن الأوهام»، وتصوّر آخر يتفرّغ «لإعادة ترميم المعنى واسترجاعه»[52]، وهو الكتاب الذي نشر في السنة نفسها التي نشر فيها كتاب هوسرل عن الأبحاث المنطقية *Recherches logiques* ومقالة ديلتاي عن «جذور الهيرمينوطيقا» «Les origines de l'herméneutique». لقد شهدت الأعمال العياديّة المتخصصة التي أنجزها فرويد امتدادًا لها داخل بعض الأعمال التي حملت طابعًا عامًا، واستهدفت «إعادة تأويل مجموع الآثار النفسية المنتمية إلى الثقافة، ابتداء من الحلم وانتهاء بالدِّين ومرورًا عبر الفنّ والأخلاق» (نفسه، 14). يفسر هذا الواقع السَّبب الذي حمل ريكور على مخاطبته بوصفه «الشاهد المحظوظ على الحرب الشاملة» (نفسه، 68) التي رمز إليها بعبارة «صراع التأويلات» «conflit des interprétations»، أو ظهرت في صياغة أكثر مأساويَّة وهي «الحرب المندلعة بين مذاهب الهيرمينوطيقا» (نفسه، 45).

تُنْذِرُنا هذه الصِّيغ المختلفة بوجود مشكلة رئيسية ظلّت غُفْلًا داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية لدى غادامير. تتخذ الهيرمينوطيقا هنا صورة رأس ذي وجهين مختلفين *Janus bifrons*. يظلّ تأويل الدِّين، وتأويل سائر الأشكال التعبيرية الأخرى، متمزقًا بين «إرادة الشك» و«إرادة الإصغاء»، بين «أمنية الصرامة» و«أمنية الطاعة». استنتج ريكور من ذلك أننا «ننتمي إلى بني آدم الذين لم ينتهوا بعد من التَّسَبُّبِ في موت الأصنام، والذين شرعوا مُؤَخَّرًا فقط في الاستماع إلى الرموز» (نفسه، 36). إذا ما فهمنا هذه العبارة في معناها الدقيق، ستعني أن الهيرمينوطيقا المجبرة على النظر في اتجاهين متعارضين إلى هذه الدرجة، لا تستطيع أن تكون غير نسخة جديدة من «الوعي الشقي». أمام هذا الخطر، بلور ريكور رهانًا يسائلنا إن كنا قادرين بدورنا على تبنّيه: «قد يكون المذهب المتشدّد المعادي للأيقونات iconolasme منتميًا إلى عملية استرجاع المعنى» (المرجع نفسه).

وضعنا كتاب فرويد في تفسير الأحلام *Traumdeutung* في مواجهة «اللغة» الخاصة بالرغبة، وهو متأرجح بين تمثّل التكوين النفسي بوصفه حقل الدوافع، أو

(52) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.19.

بوصفه منبع المعنى. أَجْبَرَت «دلاليات الرغبة» الفيلسوف على التساؤل كيف يأتي الكلام إلى الرغبة، وكيف تتغلّب الرغبة على الكلام. بطبيعة الحال، لا تقتصر دلاليات الرغبة على آثار الحلم، بل تركت بصماتها في كلّ الحقول، بما فيه الحقل الدِّيني. لكن جوهر المشكل كان يَتَمَثَّلُ في معرفة ما هو جِنْس الفلسفة القادر على إدماجه في عمل الفهم الذي يقوم به.

تَصَدَّرَت الرغبة كما تصدَّرت تجلّياتها التأويل الذي قام به كلّ مفكّر من بين المفكّرين الذين سمحوا لنا بوصف معالم النقد الأنثروبولوجي للدِّين. لكن كلّ واحد منهم كان قد بلور كذلك تَصَوُّرًا مُخْتَلِفًا جدًّا عن التأويل.

1. يعتبر فيورباخ أن الإنسان المتديّن *l'homo religiosus* «حيوان الرغبة»، ما دام لم يتوقف عن إسقاط أمانيه على العالم، وهي الأماني التي تعتبر ثمرة متخيّل لم يغمض له جفن. مهمّة الفيلسوف هي أن يُحَلِّل الآليات التي تحمل الإنسان على «اعتبار رغباته بمثابة واقع». بهذا المعنى، يعتبر «الفهم» عملية «تبديد الأوهام» و«تعرية الضلال»، كما صرّح فيورباخ بذلك دون هوادة. والمسألة الحاسمة في أيّ حوار نقدي مع فيورباخ هي مسألة معرفة هل يعني ابتكار صورة للألوهة يعني بالضرورة ابتداع آلهة. يندرج الانقلاب الذي أحدثه فيورباخ في سِفر التكوين، والذي يفيد أن الرجل والمرأة قد خُلقا على صورة الله وشبهه، في الخط المستقيم الذي سارت فيه الذاتية الجمالية[53]، كما أكد غادامير ذلك، على منوال كارل بارت.

2. تَبَنَّى إرنست بلوخ (Ernst Bloch) أُطروحات فيورباخ، كما قرأها وصحّحها كارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنغلز (1820-1895)، لكنه بصم الرغبة ببُعد يوطوبي. تعني الرغبة نفس ما يعنيه الرجاء هنا. لا حاجة لنا لأن ننزع الغشاء الضلاليّ عن الرغبات، بل يجب بالمقابل إذكاء جذوتها. اعتبر بلوخ صاحب الكتاب الخاص بـ مبدأ الرجاء *Principe espérance* أن المسألة النقدية الوحيدة هي مسألة معرفة ما هي الدوافع التي تحول بين الإنسان والذهاب إلى أقصى حدود رغباته. إذا كان بلوخ قد اتخذ في رأينا صورة «شيخ الارتياب»، فالسبب في ذلك يرجع فقط إلى الطريقة التي تبنّى بموجبها أُطروحات ماركس

(53) Hans- Georg GADAMER, GS 1, 48, trad. 161.

حول فيورباخ، مع إعطائها طابعًا جذريًا، ولا سيّما الأطروحة الحادية عشرة التي تُسَلِّم بأن الفلاسفة لم يعملوا إلى حدّ الآن إلّا على تأويل العالم، والحال أنه يجب عليهم الإسهام في تغييره. لا يستطيع هذا التغيير أن يتخذ في ذهن بلوخ غير معنى تعزيز الدفعة اليوطوبية.

3. إن ما يُؤرِّقُ بالَ الفلسفة الهيرمينوطيقية هو تَصَوُّر نيتشه عن الرغبة، وهو تَصَوُّر يفيد أن الرغبة والإرادة شيء واحد. نستطيع أن نطبّق على إرادة القوة لدى نيتشه ما قاله ريكور عن الرغبات اللّاواعية. والشعار الذي رفعه آنذاك هو «تقدّم مرفوع الرأس» «*larvatus prodeo*». إن الرغبة لا تظهر أبدًا بوجهها السافر، بل تتخفى خلف أقنعة لا حصر لها، حيث نجد من بينها نسبة لا يستهان بها من الأقنعة «المقدسة». ما سبق قوله أعلاه عن اتساع رقعة البحث بصورة متدرجة لدى فرويد، يصدق بالمثل على نيتشه، وهو الفيلسوف الذي انتهى شيئًا فشيئًا إلى تَصَوُّر الفلسفة بوصفها تأويلًا جينالوجيًا لمظاهر إرادة القوة.

اعتبر ريكور أن الثقافة المعاصرة متمزّقة «بين المذهب الهيرمينوطيقي الذي يعرّي ضلال الدِّين والمذهب الهيرمينوطيقي الذي يسعى إلى استخراج مناداة ممكنة، أي إلى استخراج بشارة من قلب رموز الإيمان»[54]. ما الذي يُبَرِّرُ الحديث عن «هيرمينوطيقا الترميم» و«استرجاع المعنى»؟ يعود المُبَرِّر الأساسي إلى ظاهراتية الفهم المُنصَبَّة على الدِّين، بالمعنى الذي ذهب إليه لينهارد (Maurice Leenhardt) وفان دير لوف (Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (Eliade)! يعني الوصف في هذا المقام فهم القصدية الخاصة بالوعي الدِّيني، مع الانصراف عن أيّ تفسير اختزالي أو تكويني أو سببي بما في ذلك التفسير الوظيفي. أضف إلى ذلك الاقتناع بأن المشاركة في المعنى يُمثِّل شرط إمكان أيّ فهم حقيقي. يرى ريكور أن الأمور تجري على نحوٍ كان يكفي معه أن نمدَّ الرغبة بفرصة الاستفادة من القوة الكاشفة داخل الرموز الدِّينيَّة الكبرى، حتى تتبلور الظاهراتية الوصفية في صورة مذهب هيرمينوطيقي، حَسَب الحركة التي لاحظنا وجودها لدى هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد. لكنه لا يجب علينا أن ننسى آنذاك، كما صَرَّحَ ريكور بذلك جهارًا، أنَّ هذا الامتداد الهيرمينوطيقي للظاهراتية

(54) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.335.

الوصفية ليس معطى بَدِيهيًا بذاته. فهو يَسْتَنْفِرُ بالمقابل رِهانًا محفوفًا بالمخاطر، ولا يختلف في شيء عن شهادة الإيمان، ويفرض عليّ التساؤل: «إذا كان المعنى يمثّل رباط المعنى، أنّى له أن يمثّل رباطًا لي؟» (نفسه، 39).

كيف لنا أن نَصِفَ معالم «مدرسة الارتياب» وصفًا أكثر دقة، لا سيّما وأنها مدرسة تظهر في تقديم ريكور لها في صورة «المقابل الجذري بامْتِياز» (نفسه، 43) المعارض لـِ «مدرسة الاستذكار؟».

يَتَعَلَّق الأمر في جوهره باسترجاع إشكالية الشكّ الديكارتية، لكنها أصبحت مُوَجَّهَة الآن ضِدَّ القلب النَّابِض في القلعة الديكارتية: فكرة الوعي بما هي مصدر مطلق لأيّ معنى. لا يتعلّق الأمر بمجرّد محاولات الهدم فقط والتي تحظر علينا منذ البدء إثارة «السؤال المتعلّق بمعرفة ما تعنيه الآن مفردات الفكر والعقل والإيمان ذاته» (نفسه، 41). ونحن لا نَتَسَلَّح بالوسائل الكفيلة بفهم الوعي أفضل مما يفهم الوعي نفسه إلّا بفضل التمسّك بكشف الحجاب عن الأشكال التعبيرية عن الوعي التي تَرَسَّبَتْ داخل الآثار الثقافية. لكن ذلك يفرض علينا في الوقت نفسه الإقرار بوجود «أزمة تفكير» (نفسه، 45). والكوجيتو الذي نجح في عبوره لم يَعُد كما كان عليه من قبل، ما دام مُلْزَمًا باعتبار نفسه «كوجيتو جريحًا».

الكوجيتو الهيرمينوطيقي «كوجيتو جريح»، أي أنه «كوجيتو يعلن عن نفسه، دون أن يمتلك أبدًا ناصيّة نفسه؛ هو كوجيتو لا يفهم حقيقة نفسه إلّا داخل الإقرار ومن خلال الإقرار بعدم التناسب والوهم وكذب الوعي الفعلي» (نفسه، 425). يصدق ذات الشيء على فكرة العقل نفسه. لا يخرج العقل سالِمًا من أزمة التَّفَكُّر. يَسْتَحِثُّ إدخال تحويل عليه في الوقت نفسه حِوارًا مع المذهب النقدي الكانطي، كما رأيناه قبل قليل، وكذلك مع مذاهب هيرمينوطيقا الارتياب، علاوة على الحوار مع «العقل التحليلي»، كما سنرى ذلك فيما بعد. حملت الطريقة التي صَنَّفَ بها ريكور «أزمة التفكُّر» على الواجهات الثلاث في كتاب في التأويل حكمة بالغة في رأيي، حينما مَيَّزَ بين السِّمَة الثقافية العارضة التي تكتنف الرموز والتباس الدلالات وحرب المذاهب الهيرمينوطيقية المتنافسة، وبعدما كشف فيها عن «صعوبة ثلاثية تشكّلت بوضوح وطرحت بوضوح كذلك» (نفسه، 55). تُومِىءُ تلك الطريقة إلى وجود تَصَوُّرٍ أصيل عن الهيرمينوطيقا الفلسفية، وهو التَّصَوُّر الذي سندرس مخلّفاته على فلسفة الدّين في الفصل الخامس.

يظهر الوجه الأول في أزمة التفكُّرِ على الفور حينما نتساءل هل تستطيع الفلسفة الموسومة بِسِمَة التَّفكُّر والنقد تستطيع النهل من مياه الرموز، دون أن تفقد هويتها الحقيقية بناء على ذلك. ألا يشبه نهر الرموز الجارف النهر «الهادئ» الوارد في أسطورة إير Er[55] لدى أفلاطون، والذي لا يحق لنا أنْ نَعُبَّ منه غير جرعة واحدة لِسَدِّ الرَّمَقِ خشية السقوط في غياهب النسيان العام؟ بالمقابل، يؤكد لنا ريكور أن العقل الذي يهتم بالرموز لا يحوّلنا بالضرورة إلى أشخاص بدون ذاكرة، على خلاف ما قد يخشاه الفيلسوف الذي تحرّكه متطلّبات الصرامة النقدية لقراءة مجموعة من «معاجم لغة الرموز»! من أجل ذلك، يجب الإشارة إلى أن «الفعل الفلسفي، في طبيعته الذاتية الأكثر خصوصية يذهب إلى حدّ المطالبة بشيء بوصفه تأويلًا، بدل أن يستبعده»[56].

تظلّ هذه الأُطروحة غير مقبولة، ما دمنا نتمسك بالخلط بين فلسفة التَّفكُّر وفلسفة الوعي (وهو ما لم يتوقف آبل Apel عن القيام به). إذا كنا نعني بـ «الوعي»، كما أؤكد ذلك في نفس خط ريكور، «الوعي المباشر بالذات»، لن تعتبر فلسفة التَّفَكُّر آنذاك فلسفة في الوعي (نفسه، 51). ستكون الدِّراسة التي سأُخَصِّصُها في الفصل المقبل لجان نابير (Jean Nabert)، وهو كبير فلاسفة التفكُّر، فرصة سانحة للعودة إلى هذه النقطة. بدل أن يتطابق التَّفكُّر مع التفكير في شروط إمكان معرفة الأشياء، يعتبر «التَّفَكُّر عملية تَمَلُّك مجهودنا من أجل الوجود الفعلي وتمَلُّك رغبتنا في الوجود، من خلال الإنجازات التي تشهد على هذا المجهود وعلى هذه الرغبة» (نفسه، 54). كما أن التَّفَكُّر لا ينحصر في الحدس، كذلك لا يختلط مع العقل الحِجاجي الذي يَتَوَسَّل بـ أورغانون *Organon*، وهي أداة اللغة المفهومية المنتمية *Begriffsschrift* إلى المنطق الصوري(*). هذا السبب المزدوج هو ما حَمَلَ التَّفَكُّر على إرادة الانفتاح على التأويل، وإن كان هذا الانفتاح واجبًا عليه بالفعل.

---

(55) PLATON, *République* 621 a-c. راجع التعليق المدهش الذي كتبه هايدغر عن تلك الأسطورة في :
Ga 54, 175-193.

(56) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.49.

(*) يستعمل المؤلف المفهوم الألماني Begriffsschrift الذي ابتدعه فريغه Frege (1848-1925) والذي جعله عنوان كتابه الأول الصادر سنة 1879. [المترجم]

لكن هذا النَّصر قد يَتَحَوَّل إلى هزيمة، منذ اللحظة التي تتوزّع فيها وظيفة التَّفكُّر داخل التأويل بين معسكرين متعارضين فيما بينهما تمامًا في الظاهر: تتحدّى هيرمينوطيقا ترميم المعنى *récollection du sens* التَّفَكُّر، من خلال اللجوء إلى مستودع معنى يتمتع بوجود مفارق؛ وتصيب هرمينوطيقا نزع الوهم *démystificatrice* الوعي المتفكّر بجرح نرجسي لا ينفع معه علاج. وضعتنا «الإشكالية» التي استهلّ بها ريكور كتابه عن فرويد «برسم هندسي مزوّد بثلاث قمم» (نفسه، 63)، وهو ما يجب اعتباره منذ الابتداء بمثابة ثعبان مزوّد بثلاثة رؤوس: بفكرة التَّفَكُّر ذاتها، وبفكرة التأويل بما هو استرجاع المعنى وبفكرة التأويل بما هو تبديد الأوهام. هل نحن ملزمون بِجَزِّ رقبة الرؤوس الثلاثة لهذا الثعبان دفعة واحدة؟ هل يجب الحفاظ على رأس واحدة منها؟ أم يجوز لنا أن نطبّق على بِنية المثلث هذه ما ذكره هايدغر حول «الحلقة الهيرمينوطيقية»: ليست المشكلة هي تحاشي الحلقة، بل هي دخولها بطريقة سليمة؟

راهن ريكور على هذا الإمكان الثالث من خلال الدعوة إلى تحكيم الفلسفة «في حرب مذاهب الهيرمينوطيقا وإدماج صيرورة التأويل بكاملها داخل التفكير الفلسفي» (نفسه، 333). «عندما نُسْلِمُ أنفسنا فريسة المذاهب المتناقضة والمتطرّفة داخل الهيرمينوطيقا، فإن معنى ذلك هو أننا نُسْلِمَ قِيادَنا للدهشة التي تطلق عنان التَّفكُّر: لا شك في أننا مطالبون بالتنحّي عن أنفسنا وبالتنازل عن المركز، حتى نعلم في الأخير ماذا تعني عبارة: أنا أفكّر، إذن أنا موجود» (نفسه، 62). تَكَرَّرَتْ الأُطروحة في ختام استرجاع جدلي طويل لأطروحات فرويد: «لا يفهم الوعي المتفكّر ترسيخ التفكير نفسه داخل الحياة إلّا بوصفه حقيقة هيرمينوطيقية» (نفسه، 443).

يظلّ كلّ شيء مشروطًا بإمكان وضع أركان «مذهب هيرمينوطيقي تحرَّرَ من الأفكار الجاهزة داخل الأنا *ego*»[57]، وأصبح مؤهلًا لتجاوز ادّعاء الوعي الذي يتبوّأ منزلة المصدر الأول للمعنى. وقد ابتعد ريكور ذاته شيئًا فشيئًا عن التقابل الذي كان قد أحدثه في البداية بين «مدرسة التذكّر» و«مدرسة الارتياب» (نفسه، 40)، وكذلك عن ذلك الذي أحدثه بين «أسطرة الخطاب من جديد»

(57) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.24.

«remythisation» التي تبلورت في إطار ظاهراتية الدّين، و«نزع الضلال عن الخطاب» (نفسه، 49). ترك هذا التقابل مكانه في كتاب ريكور *Soi-même comme un autre* الذات عينها كآخر لتقابل بين «الأنا المختال» الديكارتي و«الأنا المُهان» النيتشوي. يختفي في الظاهر «شيوخ ترميم المعنى» وهم فلاسفة ظاهراتية الدّين أمام مذهب «هيرمينوطيقا الذات عينها». هل هذا مبرّر يحملنا على الاستهانة «بشيوخ الارتياب»؟ المؤكد أن الجواب سيكون بالنفي!

بالرَّغم من أن فرويد لم يَعُد مخاطبًا حاسمًا على طريق وضع معالم هيرمينوطيقا الذات عينها، فإن ذلك لا يعني بحدّ ذاته أن إشكالية الشك قد اختفت. هذه الإشكالية حاضرة في الصياغة الابتدائية للاستقصاء الذي سعى إلى بلورة فهم الهوية الذاتية ipséité الذي يترك وراء ظهرانَيْهِ صعوبات الفلسفة الحديثة المتصلة بالذات الفاعلة sujet، كما هي حاضرة في نتيجتها الأُنطولوجيَّة. يجب على هيرمينوطيقا الذات عينها (بما في ذلك الصور الدِّينيَّة للذات عينها) أن تتجاوز التعارض بين «الأنا المختال» الديكارتي و«الأنا المُهان» النيتشوي. بلور ريكور في هذا الكتاب مذهبه الهيرمينوطيقي حول الذات عينها على مراحل زمنية ثلاث، مُبْتَدِئًا باقتراح جدلية «الذات عينها» «mêmeté» و«الهوية الذاتية» «ipséité» التي ترتكز بالأساس على الهوية السردية. يصف ريكور بعد ذلك، بناء على هذه المرجعية، مختلف المخلّفات الأخلاقية النّاجِمَة عن جَدَلِيَّة الذات عينها والغَيْرِيَّة، قبل أن يعمد إلى اقتراح الأُطروحة الحاسمة التي تفيد أن الغيرية-السلبية مُكَوِّن جوهري في هذه الذات عينها (من خلال الصور الثلاث المتمثّلة في الغَيْرِيَّة الأولى المتمثّلة في البدن وغيرية الغير *autrui* والغيرية الحميمية المتمثّلة في الوعي الأخلاقي)، بدل أن تضاف من خارج إلى هذه الذات المسلحة سلفًا من قمة الرأس إلى أخمص القدمين.

تَطْفُو إشكالية الشكّ لدى نيتشه على السطح في هذا السياق بالتحديد. يجب على الإنسان، وهو الحيوان الذي يلجأ إلى التأويل الذاتي، أن يدمج لحظة الشك في فهم الذات عينها. لا يعتبر إلحاد نيتشه وإلحاد فرويد مخاطَبين عزيزين على قلب هيرمينوطيقا الرموز، بل تؤطرهما أيضًا هيرمينوطيقا الذات عينها. يجب على هذه الهيرمينوطيقا أن تواجه الافتراضات الضمنية المضمرة في نقد الدِّين الذي يعتبر أن الوعي موضوع اشتباه بامتياز، إذا لم تَشَأْ لنفسها أن تَتَحَوَّلَ إلى

مجرّد مشروع ترميم معنًى قد لا يعدو أن يكون شوائب جديدة لمذهب محافظ رومانسي يَصُدُّ الذهن عن طريق الصرامة النقدية. المفارقة هي أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تعتبر شيوخ الارتياب حلفاء، بقدر ما تعتبرهم خصومًا. بالفعل، بصرف النظر عن التحدّي الذي يمثّله الشكّ الجينالوجي بالنسبة للفكر الهيرمينوطيقي، يشتركان معًا في التعامل بجدّية مع البعد التأويلي للتجربة الإنسانية. بهذا المعنى، نستطيع قراءة الإجراء الجينالوجي الذي يكتشف الاتهام-الذاتي والوعي الشقي في الجذور الأولى للمُثل الدِّينيَّة العليا، كما لو كان إجراء هيرمينوطيقيا (نفسه، 436).

إرادات القوة، والعود الأبدي ومنظورية التأويلات:

هل «اللّامتناهي الجديد» لدى نيتشه هو «اللّامتناهي الفاسد»؟

اعتبر ريكور أن المشكلة الإبستيمولوجيَّة الأساسية تهتم بإمكان اقتران لغة طاقة قوى الدوافع بلغة التأويل *Deutung* المرتبطة بالكشف عن الدلالات اللّاواعية. لا ينحصر المشكل في تأويل البنية النفسية في الحالة الخاصّة بالوضعية التحليلية فقط. يمتدّ المشكل فضلًا عن ذلك إلى تأويل الإبداعات الثقافية، كما تَتَمَثَّلُ في الفنّ والدِّين والفلسفة: «تمثّل هيرمينوطيقا الثقافة ما يوازي دائمًا طريقة تصريف الطاقة في التحليل النفسي» (نفسه، 247). يصدق الأمر نفسه كذلك على الصِّلة التي عقدها نيتشه بين «إرادات القوة» والمنظورية اللامتناهية في التأويلات. تفرض عليّ القراءة التي اقترحتها لفلسفة الدِّين لدى نيتشه الرجوع إلى المثلث الذي يتشكّل من العبارات: «إرادات القوة» و«منظورية التأويلات» و«العود الأبدي»، وهي العبارات التي لم يُخصِّص ريكور لها أية دراسة دقيقة.

يدخلنا الكتاب الأساسي الذي نشره غونتر آبل (Günter Abel) عن دينامية إرادة القوة لدى نيتشه والعود الأبدي[58]، في قلب هذا المثلث، بالقدر نفسه الذي يضع فيه أركان فلسفة التأويل التي تَدَّعي تجاوز حدود هيرمينوطيقا الفهم. اعتبر آبل أن التأويل الجذري بكامله للواقع الذي وضع نيتشه أركانه لا يكتفي بوضع

(58) Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984.

حدّ لكلّ عقلانية غائية، بل يضع نهاية للعقلانية الحديثة المكثفة في مبدأ «العلة»: «causa sive ratio».

1. أعاد آبل قراءة مذهب نيتشه عن «إرادة القوة»، كما ورد مختصرًا في عبارة زرادشت: «حيثما وجدت كائنًا حيًّا، وجدت إرادة القوة»، على خلفية حركة الفلسفة الحديثة في مجملها، في حوار مفتوح مع مفكّري إرادة القوة الآخرين، مثل هوبز واسبينوزا ولايبنتز وشوبنهاور. يدّعي نيتشه أنه يستطيع بالحركة الواحدة نفسها تجاوز الغائية الأرسطية والموقف المضاد للغائية لدى اسبينوزا، باسم تأويل صيروري للواقع الذي يحتكم إلى «إرادات القوة» التي لا سبيل إلى تقليصها. يعتبر آبل أننا لا نكتشف مدى الحِدَّة التي يضع بها نيتشه علامة استفهام على مبدأ المحافظة الذاتية وعلى مبدأ المحافظة في مختلف تجليّاته، سواء كانت فلسفيَّة (اسبينوزا) أو علميَّة (داروين وسبنسر)، إلّا من خلال التفكير في إرادة القوة بوصفها كثرة متجانسة *plurale tantum*، وليس بوصفها مبدأ قريبًا من المبدأ الميتافيزيقي.

إذا كان نيتشه قد وجّه التحية إلى اسبينوزا بكثير من الإطراء، معتبرًا إياه بمثابة أبيه الروحي، لم يكن السبب الذي حمله بطبيعة الحال على ذلك هو أنه تبنّى إشكالية الحب العقلي لله كما بسطها اسبينوزا في الكتاب الخامس من نص الأخلاق *l'Éthique*. إن شخص اسبينوزا الأثير لديه هو صاحب مذهب المجهود الماهوي *conatus essendi* المقترح في الكتاب الرّابع والمناهض لكل غائية. كذلك تخدم الديانات الكبرى المجهود *conatus* عندما تقنع الإنسان بحاجته إلى «معرفة السبب في وجوده» وبأنه محق في الثقة في الحياة. بالرَّغْم من أن نيتشه يُقِرُّ بأنَّ اسبينوزا يمثّل مفكرًا أصيلًا عن «القوة»، لم يمنعه ذلك من تَوَجُّس أن تُكَرِّسَ العقلانية السبينوزية الاكتفاء بالاستمرارية في الوجود. ومع ذلك، يحتفظ تصوّر اسبينوزا المضاد للغائية بصلة خفية تجمعه الغاية، ما دام لا يزال يفكّر في «المجهود المحافظ على ذاته» «*conatus esse conservandi*» أو «الذي يحافظ على وجوده في ماهيته» «*in suo esse perseverare*» بوصفه مبدءًا شبه غائي. يجهل مثل هذا التّصوّر وجود واقعة أكثر أهميّة من إرادة الاستمرار في الوجود، وهي واقعة أن «الحياة برمتها هي إرادة قوة» و«إرادة إطلاق العنان لقوتها الذاتية». يجب تعويض معادلة اسبينوزا «المحبة العقلية لله» «ببلوغ المعرفة بالذات لنفسها»

l'amor intellectuale و*acquiescientia in seipsum* «بـالـتـطـلّـع إلـى مـزيـد مـن القوة»[59]، ولو كان ذلك على حساب السعادة الفردية.

تُفَسِّر الأطروحة التي تفيد «أن كَمَّ القوة يُحَدِّدُ ما هو الكائن الذي يتوفر على الكَمِّ الآخر من القوة» حجم العداء الذي يكنّه نيتشه للداروينية. يعتبر نفسه دون هوادة «الوجه المضاد لداروين» (نفسه، 93-94، 102-104)، بما أن صراع داروين من أجل بقاء النوع والتكيّف مع البيئة قد تجاهل الظاهرة التي تُهمّ نيتشه عن قرب: إرادة الصراع من أجل مضاعفة قوته. كذلك، لم يستطع شوبنهاور الانتباه إلى الفرق الموجود بين «إرادة-الحياة» و«إرادة القوة»، وهو «النَّصَّاب الأكبر» الذي روّج لفكرة التطلّع إلى سلام يُخَلِّصُنا من الآلام الناجمة عن مجرّد فعل الإرادة».

وأفضل دليل على قصور مبدأ المحافظة هو أنه عاجز عن أخذ تجربة الفنّ بعين الاعتبار. اعتبر نيتشه أن الفنّ لا يستحق حمل اسمه، حينما لا يخدم إلّا غاية المحافظة على الذات ولا يفصح عن أهلية تجاوز الذات. يُزَوِّدُنا الإفراط في المجهودات والإفراط في القوة الذي يتحقّق في الإبداع الفني بالنموذج الإبدالي الأساسي الذي يسمح بالتفكير في منزلة التأويل لدى نيتشه بوصفه إطلاق عنان القوى ومضاعفة حِدَّتها. لا تُهمّ هذه الأطروحة الإنتاج الفني فقط، بل تَهُمُّ كذلك جماليات التلقّي، كما يرى آبل[60].

لماذا حصر نيتشه تجاوز الذات في إطار الحقل الجمالي، وهو الذي اعترض على المحافظة الذاتية، بدل إرجاعها إلى الحقل الدِّيني؟ يشغل الفنّ وهو «الحافز الأكبر، وما يستحثّ بصورة أبدية على الحياة، وعلى الحياة الأبدية»[61] لدى نيتشه وظيفة العتق من الضياع، وهو يَحُلُّ بذلك مَحَلَّ تمثّلات الخلاص الدِّينيّة التي أصبحت تثير شكًّا عارمًا. يظل الفن هو الطريق الوحيد الممكن للخلاص، بالنسبة لمن يعلم ويتصرّف ويكابد.

(59) *Œuvre philosophiques complètes*, t. XIV, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, trad. J. Hervier, 1977, p.90.

(60) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.78-79.

(61) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.34.

2. نجد الآن بين أيدينا العناصر الأساسية التي تسمح لنا بالكشف عن الأصالة الفريدة التي تُمَيِّزُ تَصَوُّر التأويل لدى نيتشه، مُتَحاشِينَ أن نكتفي بتحويله إلى مجرد مُمَثِّل عن تلك القبيلة المعروفة باسم «شيوخ الارتياب». يَتَفَرَّدُ ارتياب نيتشه بكونه لا يستثني شيئًا ولا يستثني أحدًا: لا يستثني الأخلاق ولا الدِّين، كما لا يستثني العلم ولا الفلسفة أو اللاهوت. لا نعثر لدى فيورباخ ولا لدى بلوخ على ما يوازي أطروحة نيتشه التي تفيد أن الحياة، في معناها الواسع إلى أقصى الحدود، هي بحدّ ذاتها تأويل، وأن الفلسفة لا تعدو أن تكون نتيجة ذلك تأويل التأويلات. فرض علينا ذلك رفض أدنى تأويل سببي بوصفه تأويلًا زائفًا يُحَوِّلُ الإيمان بالعالم الحق إلى «أخطر جريمة ضد الحياة» (نفسه، 75).

كيف السبيل إلى فهم أطروحة نيتشه التي تقضي بأن «أيّ معنى ما هو إلا إرادة القوة»؟ عندما نستنتج من التَّوَجُّه المضاد للغائية في فكر نيتشه وجود مذهب طبيعي ووضعي لديه، لا نُنْصِفُه فقط حين اعتبر أن إرادة القوة لا تُجْبِرُنا فقط على النَّظر إلى الواقع في صورة حقل القوى، بل كذلك حينما اعتبر أن القوى المتعارضة فيه لا تتوقف عن الصراع فيما بينها. تكتسب الصيرورة نفسها «سِمَة تأويلية» تحظر علينا التمييز بعد ذلك بين «الوقائع» و«تأويلاتها». هذا هو الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء تَبَنّي تَصَوُّر غير غائي بخصوص الواقع حيث «تقوم قوى بتأويل غيرها من القوى، ليس اعتمادًا على غايات نعود إليها، بل بالرُّجوع إلى تجلّي القوى وتقويم القوى»[62]. يصف آبل رؤية الواقع هذه بوصفها «خلع صفة المحايثة المنطقية على فكرة القدر نفسها» (نفسه، 135).

سننتبه إلى دلالة أخرى تحتملها العبارة، حين تُذَكِّرُنَا أن فلسفة التاريخ لدى هيغل تخلع محايثة منطقية مع نفسها على فكرة العناية المسبقة Providence. إذا كان «مكر العقل» موجودًا بالفعل لدى هيغل، يجد هذا المفهوم مقابلًا له لدى نيتشه، وهو ما اتَّخذ ربما صورة «مكر إرادة القوة» الذي يجب دراسة واجهاته المختلفة دراسة شمولية، ابتداء من الدِّين الذي يَرُدُّ نيتشه أصوله إلى «مشاعر القوة الشديدة التي تفاجئ المرء في صورة مشاعر غريبة ومستغربة»[63].

(62) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.139.

(63) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.126.

يَتَمَثَّلُ المُؤَشِّر الدَّالُّ على هذا التَّصور غير المسبوق عن التأويل في عبارة كان من الصّعب عَلَيَّ ترجمتها إلى الفرنسية، وهي عبارة «التَّحكُّمُ في» *Übermächtigen* أو *Überwältigen*، مع العلم أن ذلك التصوّر أرجع كلّ ظاهرة وكلّ ظهور إلى أيّ «منظور نحتكم إليه». التأويل بالمعنى النيتشوي إما أن يكون عنيفًا أو لا يكون. فهو يشبه الانقلاب العسكري أكثر مما يشبه شرح النصوص. يتعلّق الأمر بصيرورة «إعادة تهيئة» و«إعادة تنظيم» تشترك مع إرادات القوة أنفسها في موضوعيتها وكونيتها. وفق هذا التصوّر، لا يوجد مجال للإنصاف الهيرمينوطيقي الذي يعتبره ماير الفضيلة السّامية التي يَتَحَلّى بها كُلُّ مُؤَوِّل. عندما ننظر إلى التأويل على مستوى عام مُجَرَّد، لن يكون غير صيرورة تُمَكِّن قوة من التغلّب على قوة أخرى. والمؤوّل-الأصل هو الجسد العضوي ذاته الذي يسمح التمثيل الغذائي «بتأويل» الواقع المحيط به، أثناء عملية امتصاص عناصره.

إذا كان التأويل متحققًا سلفًا أثناء عملية التمثيل الغذائي التي تقوم بها الكائنات الحيّة الأولى البسيطة، فإن الأمر يتعلّق بصيرورة تخرج بكاملها عن رقابة الوعي. وهذا ما يصدق بالمثل على مشاعر اللذة plaisir والامتعاض déplaisir. يشغلان معًا وظيفة عقلية، ما داما يشكّلان سلفًا «تأويلات» *(Ausdeutungen)* مخصوصة لما نشعر به، بحسب دلالتهما على تزايد الشعور بالقوة أو على تناقصه. لا يوجد شعور باللذة يفوق الشعور الذي تشي به العبارة التالية: «إنّي، أنا حرّ، أما هو، فهو ملزم بطاعتي!»، وهو قول يجرّنا بكلّ تأكيد إلى مدى أبعد من مجرّد ذكر«الوقائع». وهذا ما يصدق كذلك على تأويل نيتشه لمشاعر السعادة والشقاء. إذا كان القدّيس أوغسطين يسند إلى الإنسان «رغبة طبيعية في السعادة»، فإن نيتشه على خلافه يعتبر أن السعادة ليست إلّا ظاهرة جانبية في إرادة القوة[(64)]. لا توجد سعادة أكبر من سعادة حَصْد الانتصار الذي يبرهن على أن المنتصر على حق[(*)].

تُملي علينا الإرادة تأويلًا مخصوصًا للواقع وتفرض علينا معنى غالبًا، أينما تَجَلّت إرادة القوة، سواء في أبسط مظاهر الحياة العضوية أو في أرقى المُؤَسَّسَات

---

(64) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.106.

(*) يختلف التاريخ الذي يكتبه المنتصر عن التاريخ الذي يكتبه المنهزم. راجع كتاب كوزيليك KOSELLEK, R. *Zeitschichten*, Suhrkamp 2003. [المترجم]

الرمزية. هنا أيضًا يجوز لنا القول إن الواقع المادي ليس إلّا نُزلًا إسبانيًا نأتي إليه بما عندنا تفترس فيه إرادة القوة «المعنى» الذي أنتجته نفسها. يبدو لي أن هذه الصورة تعكس ما يرمز إليه آبل بعبارة: «القوة الهدّامة في فكرة التأويل» (نفسه، 142).

أ. يَتَجلّى مظهرها الأوّل في الطابع الوهمي لأيّ تأويل للعالم، وهو ما يتعارض مع اعتقاد الفلسفة الوضعية في وجود «وقائع خام». يعتبر نيتشه أنه لا توجد وقائع بالتحديد، بقدر ما توجد تأويلات. والاعتقاد في وجود الوقائع صورة من صور الوثنية التي يقارنها في الكتاب الثاني من ملاحظات قبل الأوان *Considérations inactuelles*(*) بالعِجْل الذهبيّ المذكور في الكتاب المقدّس. «الواقعة كائن غَبِيّ على الدّوام، وكانت تشبه العِجْل على الدوام أكثر مِمّا تشبه الإله». حينما نَتَخَلّى عن التأويل بما هو تأويل، معنى ذلك أننا نتجاهل دور «الاغتصاب والتكييف والمماثلات السّطحية والحذف وملء الثغرات والتحويل الشاعري والنصب، وكلّ ما يدخل في صميم فعل التأويل». يسمح لنا هذا القول بقياس المسافة المَهُولة التي تفصل بين القاعدة الظاهراتية «الذهاب إلى الأشياء عينها!» ومقاربة الواقع لدى نيتشه. إن قراءة نيتشه للواقع قراءة «مُضادّة للظاهراتية»، كما كان الشأن كذلك مع التحليل النفسي الفرويدي. فهي لا تكتفي باختزال الوعي بصورة لا رجعة عنها، وهو الوعي الذي «لم يَعُد أفضل ما نعرفه»، بقدر ما أصبح يحتلّ وضعًا إشكاليًا» (نفسه، 412)؛ فضلًا عن ذلك، جعلت تلك القراءة «الواقع» ذاته يحتلّ منزلة إشكالية شائكة إلى أبعد الحدود.

ب. يستهدف المظهر الثاني في الهدم المثل الأعلى في الموضوعية العلمية، أي في الاعتقاد في تجانس مسار الأشياء الذي يخضع لقوانين ثابتة. لا تعدو القوانين العلمية بدورها أن تكون مجرّد تأويلات مخصوصة للواقع، وهي تحتكم إلى الدور المنطقي نفسه الذي يفيد أن الواقع لا يَرُدُّ إلينا غير ما أسقطناه عليه في البداية. في آخر المطاف، «لا يكتشف المرء من جديد داخل الأشياء غير ما استثمره فيها: العثور عليه من جديد هو ما يُدْعَى عِلْمًا، وما يحمل أسماء الاستثمار الفني والذّهن والحب والكبرياء».

(*) يتعلّق الأمر بالكتاب الذي خصّصهُ نيتشه لمنافع ومساوئ التاريخ بالنسبة للحياة. [المترجم]

ج. أخيرًا، تتعارض القوة الهدّامة للتأويلات التي تُمليها علينا إرادة القوة مع الاعتقاد في وجود ذات تعتبر نفسها سيدة التأويلات، وتستطيع أن تُصبح الحَكَم الفصل فيما شجر بينها. يعتبر نيتشه أن الذات بدورها تُفهم بطرائق متعدّدة. لذا، وجب عليها العزوف عن الاعتقاد في وجود تأويل وحيد صحيح تَختصُّ به.

التأويل سيرورة لا تنتهي، سواء أتعلّق الأمر بالعالم أو بالأنا، ويُقَدِّمُ لنا نيتشه هذه السيرورة في صورة لا متناهٍ جديد يَحُلُّ مَحَلَّ اللاّمتناهي الميتافيزيقي. يعتبر هذا المظهر أكثر المظاهر جذرية، من بين كلّ مظاهر الهدم، ما دام ينطبق على مجمل جهاز المقولات داخل الميتافيزيقا (مبدأ الهوية والعلّية والغائية والسبب الكافي إلخ)، بما في ذلك مفهوم الحقيقة نفسه. والحقيقة ليست بدورها في جوهرها شيئًا آخر غير «التأويل الذي نَعضُّ عليه بالنّواجذ» (نفسه، 156).

قاد نيتشه موقف بروتاغوراس إلى حدوده القصوى، حينما جعل «التأويل خاصيّة باطنيّة تدخل على كلّ سيرورة بما هي سيرورة» (نفسه، 172). هذا الخطر هو ما نَبَّهَ إليه فيغل (Figl) حينما ألَحَّ على «الطابع الإشكالي إلى أبعد الحدود الذي يحيط بنظرية الهيرمينوطيقا لدى نيتشه»[65]. اعترض آبل على وجاهة لقب «الهيرمينوطيقا»، مُعَوِّضًا إياه بعبارة أكثر وفاء لسياق التأويل لدى نيتشه، ويتكون من خمسة عناصر: «توجد سيرورة تأويل تُؤَوِّل سلفًا من يقوم بالتأويل، منذ اللحظة التي ترجع فيها أثناء فعل التأويل إلى كائنات أخرى تُؤَوِّلُه بدورها، ما دامت تلك الكائنات تقوم بالتأويل وتصبح موضوع تأويل»[66]. يضع هذا المفهوم الواسع للتأويل نصب عينيه «الجذر المشترك بين الفيزياء والمنطق، بوصفه علم الآلة *logikê technê* وعلم الجمال والأخلاق» (نفسه، 176) – علاوة على اللاهوت والدِّين، وهذا ما أغفل آبل إضافته! توشك «دائرة التأويل» هذه أن تَتَحَوَّل إلى دوّامة عميقة تبتلع فكرة العقل ذاته، في اللَّحظة التي نُسَلِّم فيها بأن «كلّ ما يوجد يُؤَوِّل» وبأن «التأويل هو كلّ ما يوجد» (نفسه، 182).

3. تَحْمِلُ هذه الهوّة السّحيقة لدى نيتشه المتأخر اسمًا دقيقًا: هي الفكر

(65) Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin, W. de Gruyter, 1982, p.173.

(66) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.173.

«العميق»[67] الذي يقال عن العود الأبدي. يطيب لي تشبيه منزلته بالحقائق الأبدية الديكارتية. من هذا الجانب أو ذلك، يتعلّق الأمر بأطروحة تعكس تَمَيُّز كلّ مُفَكِّر، وهي أطروحة لم يَقوَ من ينتسب إليه على تَبَنِّيها، مع استثناءات نادرة. لقد عثرنا على محاولة تَطْوِيع قوية لفكرة العود الأبدي لدى نيتشه في كتاب ديدييه فرانك (Didier Frank): نيتشه وظلّ الله *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. نكاد لا نجد وجه شبه يجمعه بالقراءة التي اقترحها آبل، وهو الذي لا يرى في العود الأبدي «لا مبدءًا ميتافيزيقيًا ولا صورة مجازية مبالغة عن مسار الإنسان ولا تعبيرًا عن الكينونة-في-العالم الوجودية لـ الإنسان الأعلى Surhomme». يعتبر آبل أنه يجب تأويل مذهب العود الأبدي بالرجوع إلى «تحقّق صيرورات تنظيمات إرادات القوة التي يَتَشَكَّلُ منها عالم الدنيا، سواء كانت صيرورات فعلية أو تأويلية»[68]، معترضًا آنذاك في الوقت نفسه على التأويل «الوجودي» (ياسبرز وهايدغر ومولر-لاوتر Müller-Lauter وماغنوس B. Magnus ودولوز G. Deleuze) الذي يؤثر الصِّلَة بإشكالية الإنسان الأعلى، ومعترضًا على التأويل «العلمي» (ريي (A. Rey) وأندلر (Ch. Andler).

بالرَّغم من أننا قد لا نوافق على الأفكار الضِّمنية التي تَلُفُّ التأويل الذي يقوم به هايدغر لنيتشه، يظلّ مُحِقًّا حينما اعتبر أنَّ أيَّ حوار عميق مع فكر نيتشه يَمُرُّ عبر مذهب العود الأبدي. يَتَعَرَّض آبل بدوره لهذا المذهب بوصفه «النتيجة الأكثر جذرية التي تُكَلِّل فلسفة نيتشه» (نفسه، 183)، في الوقت نفسه الذي يُؤَكِّد فيه أنه يمثّل النقطة الشائكة الحقيقية في كلّ تأويل لفكر نيتشه. كيف يتصالح المظهر العلمي والكوسمولوجي في المذهب مع مظهره الوجودي الذي يكاد يكون مظهرًا دينيًا، وهو ما جعل زرادشت النَّبي الذي يُبَشِّر به، في الوقت نفسه الذي مَثَّل فيه تهيئة لإرهاص الإنسان الأعلى؟

اجتهد آبل في بيان أن «مذهب العود الأبدي لا يقاوم النقد النظري فحَسْب، بل

---

(67) *Kritische Studienausgabe* (abrégé: KSA), éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 15 vol., Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 2e éd. 1988, vol. VI, p.195.

(68) Günter ABEL, *Nietzsche*, p. 181.

يتعزّز أيضًا بمبرّرات وجيهة»، في ختام دراسة عميقة قام بها لمختلف الانتقادات التي احتلّ فيها الفلاسفة التحليليون حِصّة الأسد (نفسه، 247). تُنبِىءُ العلاقة الدّورية الموجودة بين إرادات القوة بصيغة التعدّد والتأويلات التي تثمرها بوجود تعبير عن «منطق المعنى» في صلبها (نفسه، 248). بالرّغم من أن هذه التّسمية مفاجئة، نجد لها ما يبرّرها شريطة التحرّر من «أسطورة الموجود المعطى» (سيلارس W. Sellars). عندما نقرأ هذا المذهب على هذا النحو، يظهر في صورة مذهب ما بعد ميتافيزيقي يوازي مذهب لايبنتز عن العودة الكونية إلى النقطة نفسها apocatastase universelle (نفسه، 280-300). المفارقة هي أن عالم العود الأبدي هو بدوره أفضل العوالم الممكنة، بما أنه يُمَثِّل «ذروة التَّحَوّل في جوهره»، وذروة القيمة والخلود» (نفسه، 308). علينا القبول بوجود أفضل العوالم الممكنة، شريطة ألّا يغيب عن ذهننا أنّ فكرة «العالم الممكن» نفسها ليست فكرة نيتشوية!

اعتبر آبل أنّ مذهب العود الأبدي هو النتيجة القصوى النّاجمة عن الدائرة التي تَتَشَكَّلُ من سيرورات إرادات القوة ومن التأويلات التي تفضي إليها. لا يعتبر مذهب العود الأبدي من هذه الزاوية شيئًا آخر غير «منطق أصلي» لدائرة التأويل هذه (نفسه، 300)، كما لا يعتبر غير «صيغة» عامة لتصوُّر جذري سيروري للعالم ولتصوُّر أخلاقي يبارك الواقع، بما في ذلك مباركة مظاهره الأكثر إيلامًا. لا ينبغي لنا الخلط بين هذه «الصيغة» وأيّ «مبدأ» ميتافيزيقي آخر. استفاض آبل في استعراض الأطروحة التي تفيد أن «فكرة العود الأبدي تنتمي بدورها إلى ماهية فعل التأويل، على غِرار كلّ فكر آخر، كما تفيد أنه لا توجد تلك الفكرة إلّا بما هي تأويل». لكن ذلك لا يمنعنا من إدراك تأويل التأويلات داخل مثل ذلك الفكر، كما لا يمنعنا في هذا المعنى من إدراك المنطق الأصلي لدائرة التأويل (نفسه، 306).

تمنعنا هذه الأطروحة من تصوّر «العود الأبدي» في إطار «أسطورة» تنتمي إلى ما بعد الحداثة، كما تنتمي إلى صورة معكوسة لأسطورة الكهف لدى أفلاطون أو إلى «ديانة المروق عن الدّين». بناء على التأويل الذي اقترحه آبل عن العود الأبدي «لا يُمَثِّل العود الأبدي فكرًا ينأى بنا بعيدًا عن التناهي؛ بل هو الفكر الذي يرمز على العكس من ذلك إلى هذا التناهي بالتحديد، بما هو تشابك متبادل بين الوجود الواقعي facticité والتأويل» (نفسه، 322). بناء على ذلك، يظهر هذا الفكر في «ذروة التأويل ما بعد العدمي للوجود» (نفسه، 455).

هل هذا مُبرِّر التَّخلّي بصورة منهجية عن الإيحاءات الدِّينيَّة أو «الهادفة إلى الخلاص» («في نفحاتها الديونيزوسية») المتضمّنة في فكر العود الأبدي (نفسه، 341) الذي يطالبه نيتشه بتخليصنا من «روح الانتقام»؟ بالرّغم من أننا لا نملك إلّا الإعجاب بانسجام وقوة التأويل الذي اقترحه آبل حول مذهب العود الأبدي، أعْتَرِفُ بأنّني أمتلك ميلًا خاصًا أكبر إلى عبارة نيتشه التي تفيد أن زرادشت أصبح يتكلَّم أكثر فأكثر بصوت خافت أثناء عرض هذا المذهب، كما لو كان يخاف من «من بنات أفكاره ومن أفكاره الباطنية» (KSA VI, 1, 197). يجب علينا إدماج هذا التحفّظ وأثر هذه الخشية في تأويل مذهب العود الأبدي، بدل اعتبارهما مجرّد أثر ناجم عن بلاغة تراجيدية.

من المنظور نفسه، من المناسب لنا التأمل في التعجّب التالي المُدَوَّن في شذرات مايو-يونيو/أيار-حزيران 1888 المحفوظة بعد موته: «كم من آلهة جديدة تستطيع الوجود!» يضعنا هذا القول في وضع يناقض القول السِّجالي الذي نقرأه في كتاب هو ذا الإنسان *Ecce Homo*، والذي يفيد أن التّساؤلات البشرية التي تدور حول محور دلالة مفردة «الله» لا تَتَلَقّى إلّا جوابًا «دينيًا» واحدًا، أي لا تتلقّى إلّا حظرًا في شكل لكمة: «لن تفكّرُوا فيما بعد!» (KSA VI, 1, 297). عندما نتعامل حرفيًا مع هذه الإجابة، يَتَحَوَّل مبدأ القِدِّيس أنسيلم، الكائن الذي لا أستطيع التفكير في كائن أكبر منه *Id quo majus cogitari nequit*، إلى المبدأ المناقض: الكائن الذي يحظر عليّ التفكير في كائن أكبر منه *Id quo majus cogitare prohibet*. المفارقة هي أن مذهب العود الأبدي واللّامتناهي الجديد الناتج عن ذلك المذهب والذي يقال على التأويلات يُزَوِّدَانِنا بنظير إله أنسيلم. يعترف نيتشه قائلًا: «أنا أيضًا، من تبحث فيه الغريزة الدِّينيَّة، أي خالقة الآلهة، عن الحياة أحيانًا من جديد: أكرِمْ به من تعدّد، أكرم به من تنوّع تجسَّدت فيه الألوهة كلّ مرة أمام ناظري!... كم من أشياء غريبة مَرَّت بمحاذاتي، في هذه اللّحظات خارج الزمن التي تسقط علينا داخل الحياة كما لو كانت تسقط من القمر، وحيث لا نعلم ببساطة بعد ذلك كم أصبحنا مُسِنِّين، وكم سنظلُّ فتيانًا»[69].

(69) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.272-273. Francis GUBAL, «*Et combien de dieux nouveaux*», *Nietzsche et Heidegger*, Paris, Aubier, 1980.

أحتفظ على وجه الخصوص بدعوة آبل إلى إعادة قراءة الكتاب الثاني من ملاحظات قبل الأوان *Considérations inactuelles* حول منافع التاريخ ومساوئه، في ضوء مذهب العود الأبدي، وهي خلاصة من بين الخلاصات المهمّة الكثيرة التي يفصح عنها تأويله، مما سمح بخلع معنى جديد على فكرة «التاريخ الأثري»[70]. نستطيع كذلك التساؤل هل تمثّل هيستيا قوى الذاكرة الثقافية والذخائر التي تختزنها، في ضوء بعض دراسات هارالد فاينريش (Harald Weinrich) المتصلة بفنّ النسيان، ؛ أمّا هرمس، هذا الإله المتصف بالدهاء والمكيدة والمكر، فهو يُمَثِّلُ آنذاك قوى النسيان. إنَّ فقدان الذاكرة الذي أصيب به الجميع على المستوى الثقافي شَرٌّ يتربَّص بالتأكيد بكثير من المعاصرين لنا. لكننا لن نستطيع تجاوز العدمية من خلال التآمر على «الموروثات» الكبرى، أو بفعل تحويل وجوب حفظ الذاكرة إلى أعمال شاقة نقوم بها على الملأ.

لم تفقد المرآة التي زوّد بها زرادشت نيتشه، المعاصرين له، شيئًا من راهنيَّتها، أثناء وصف «بلاد الثقافة». زرادشت هو لسان حال نيتشه الآتي قبل الأوان، حينما وصف المعاصرين له كما يلي: «علامات الماضي بخطوط مَرْمُوزَة، ونفس العلامات مُثْقَلة بعلامات إضافية، كم أنْتِ مُسْتَعْصِيَّة على كلّ مُؤَوّلي الهيرمينوطيقا! حتى ولو كنا كاشفين عن الكُلَى، من يعتقد أنكم تتوفّرون على كُلًى؟ يبدو أنكم مزركشون بألوان وبطاقات لاصقة!/ كلّ الحقب وكلّ الساكنة تظهر مزركشة خلف ستائركم، ومن بين كلّ الأعراف والمعتقدات تتحدّث حركاتكم المحمومة وهي مزركشة»[71].

تَضَمَّن الأسلوب الذي استنكر به نيتشه العجز عن الإيمان بأيّ شيء كان، تحت تأثير النسبية التاريخية، حكمةً بالغة في أُفق التساؤل المُتَّصل بفلسفة الدِّين: «أنَّى لكم أن تكونوا مؤهّلين للإيمان، يا أيها المزركشون، أنتم لوحات صباغة كلّ ما تَمَّ الإيمان به من قبل؟/ كُفّار متنقلون بالإيمان ذاته، كذا أنتم، ومن كلّ الأفكار أنتم مُتَحَلِّلون. غير مُؤَهَّلين للإيمان، هكذا أُسَمِّيكم، أنتم أيها الدَّهْرِيُّون!

(70) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.349-361.

(71) *Œuvres philosophiques complètes*, t. VI, p.139.

/ تُثَرْثِرُ كلّ العصور في أذهانكم وتتشاجر، وَمِنْ كُلّ العصور كانت الأحلام والثرثرة أكثر واقعية مِنْ كُلّ تَبَصُّرِكُم!» (نفسه، 141).

مثل الصقر، انْقَضَّ نيتشه على قطيع المجتمع المثقف *Bildungsbürger* الذي يجترُّ ثقافته التاريخية الواسعة، مُتَّهِمًا إيّاه بالعزوف عن الإيمان بالمستقبل، أي بكونه لا يرنو ببصره بعد اليوم نحو أفق انتظار يَسْتَحِقُّ هذا الاسم. وعليه، يسير في الطريق المضاد له، من أجل التَّحْلِيق نحو «بلد أطفالي؛ ما زال هذا البلد أرضًا بكرًا، وموجودًا عند أبعد مدى تَصِلُه البِحار» (نفسه).

يَظَلُّ تحديد هذه الأرض المجهولة ذا أهمية بالغة، في أُفق المواجهة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية ومذهب التأويل لدى نيتشه. لا أعتقد أن هذا البلد هو بلد جيل المثقفين الذين نعرفهم اليوم، حتى ولو لم يَرُقْ هذا الكلام روّاد «ما بعد الحداثة».

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- ABEL, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr*, Berlin- New York, W. de Gruyter, 1984.

—, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Francfort, Suhrcamp, 1993.

- BLUMENBERG, H., *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

—, *Säkularisierung und Selbsbehauptung*, Francfort, Suhrkamp, 1974.

- DERRIDA, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1991.

- FIGAL, G., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam, 1996.

- FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin- New York, W. de Gruyter, 1982.

- JASPERS, K., *Nietzsche. Erfahrung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 4ᵉ éd. 1974, trad.: *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978.

- LENK, H., *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze*, Francfort, Suhrkamp, 1993.

- LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1978.

- MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, W., de Gruyter, 1971.

- RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.

–, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.

- TAUBES, J., *La Théologie politique de Paul · Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, trad M Köller et A. Ségnard, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

ظاهراتية الدِّين والهيرمينوطيقا

«الاستنبات»

وَضَعْتُ قصيدة كاشنيتس (Kaschnitz) تحت عنوان الآخر *Das Andere* في مُسْتَهَلِّ القسم الثالث المخصَّص للنّموذج الإبدالي الظاهراتي. وبعدما أَقْدَمْتُ على تأويل أَوَّلي لها في الفصل الثاني من هذا القسم، أَسْتَرْشِدُ في التأمّلات التالية بِلَوْحة صباغة. يتعلّق الأمر بلوحة مُذْهِلَة رسمها لورنتزو لوتو (Lorenzo Lotto)، ومحفوظة بمتحف Pinacoteca Civica بمدينة ريكاناتي في إيطاليا. يَتَعَرَّف المشاهد دون عناء فكرة البشارة Annonciation المعروفة. هذه البشارة هي قبل أيِّ شيء تَجَلِّي الإلهي، وهي تُوَضِّحُ بطريقة باهرة دلالة الآية «فاضطربت لكلام الملاك» (لوقا 1، 29). هذا الاضطراب هو اضطراب مريم العذراء التي يُصَوِّرُها الرسّام في الجانب الأيسر من اللّوحة وفي الأسفل. بعدما كادت تختفي على حافة اللوحة، أدارت ظهرها لكتاب الصّلوات وللعالم المألوف في العبادات والورع، مُلقية على المتفرّج نظرة متخوّفة، كادت تكون نظرة في الفراغ. لا تُعْرِب يداها المتباعدتان عن قبول حسن، بقدر ما ترمزان إلى طلب المدد. وجدت نفسها وهي تواجه شخصيتين تبرزان في الإطار الأيمن للوحة، في مظهر الغزاة. في الجانب الأعلى، يشير الأب السماوي، المُزدان بلون أحمر فاتح، بإصبعه في اتجاه مريم. وضع الملاك جبريل رجله على الأرض، أسفلَ اللوحة، بعدما ظهر بطلعته المهيبة ولباسه الأزرق. تشبه قسمات وجهه بصورة مذهلة وجه مريم.

كانت ملابس الشخصيات الثلاث متطايرة في الهواء، كما لو كانت ريح عاتية قد هبّت على المشهد. والغريب في الأمر هو أن اللوحة تفتقد إلى مركز حقيقي، إلّا إذا نظرنا إلى المكان الذي تحتله قطة سوداء، بعد أن انتفض شعرها كالشوك، وهمّت إلى الفرار بعد ظهور الملاك. لن يجد التفسير المعتمد على استعارة المثل صعوبة في تبيُّن حضور الشيطان في هيئة قطة. لكن فيلسوف الظاهراتية الذي لا يملك إلّا عينيه لرؤية ما تقدّمه اللوحة أمام الناظرين، لا يحتاج إلى مثل هذه التفسيرات. ما «يراه» هو غرابة «المقدّس» المقلقة والاضطراب الذي يُحدثه فينا. بهذا المعنى تُعْتَبَر اللوحة الزيتية شهادة حيَّة على الظواهر التي تحظى باهتمام ظاهراتية المقدّس.

ما الذي جعل مختلف مذاهب ظاهراتية الدِّين التي استعرضناها في القسم الثالث تستنفر إشكالية هيرمينوطيقية؟ تختلف الإجابة جذريًا باختلاف الفكرة التي كَوَّنَها كلّ واحد من الكُتَّاب الذين اسْتَعْرَضْناهُم عن الظاهراتية. يظهر «العقل الظاهراتي» وجهًا مغايرًا لدى هوسرل وشيلر وليفيناس وماريون وهنري، وما إلى ذلك. وعليه، يجب علينا الاحتراس من وهم تلفيق تصوّر مجرّد عن صلات الوصل بين العقل الظاهراتي والعقل الهيرمينوطيقي.

لن يكون الاستئناف «الهيرمينوطيقي» للنموذج الإبدالي الظاهراتي الذي نقوم به هنا غير مقاربة أوّلية مؤقتة. لن يأخذ معالمه الحقيقية إلّا عقب مقارعته بالتحوّلات الهيرمينوطيقية التي عرفتها الظاهراتية، كما اقترحها علينا كلٌّ من هايدغر وريكور بصور مُتباينة. سأعمد إلى فحص ثلاث مسائل مستمدة مباشرة من دراسة النموذج الإبدالي الظاهراتي، قصد تعبيد الطريق أمام توضيح هذا الموضوع بصورة أفضل.

1. تتصل المسألة الأولى بالظاهراتية المتعالية لدى هوسرل: هل تُمَثِّلُ الهيرمينوطيقا جسمًا غريبًا عن الطريقة التي أراد بها مُؤَسِّس الظاهراتية «إنقاذ الظواهر»، وهو جسم أصبحت الظاهراتية «الحقيقية» مُجبرة على إقصائه بكلّ قواها؟ يلوح في الظاهر أن هذا هو الاقتناع الذي يبرّر الطريقة التي رفض بها هوسرل أطروحات تلميذه هايدغر. بالمقابل، هل نستطيع المراهنة، كما يفعل ريكور، على «استنبات» مثمر بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا؟ إذا كانت الإجابة هي نعم، كيف يتجلّى آنذاك في حقل فلسفة الدِّين؟

2. يسير التساؤل الثاني في خط الدِّراسات التي قمنا بها لأعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد (BA II, 163-240). دافع كلّ هؤلاء الكُتَّاب داخل الظاهراتية عن التَّصَوُّر الذي يُقَرِّبُها على الأقل من مذهب ديلتاي في الهيرمينوطيقا، بقدر ما يقرّبها من ظاهراتية هوسرل. بهذا المعنى، نستطيع التعرّف في هذه الأعمال على صورة اسْتِنْبات مثمر بين مذهب ما في «الظاهراتية» ومذهب ما في «الهيرمينوطيقا». لا يجد كلّ الظاهراتيين وكلّ ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية أنفسهم داخل هذا التَّصَوُّر للظاهراتية الذي ظلّ متراوحًا على الدّوام بين ديلتاي وهوسرل وشيلر. لكن هؤلاء الباحثين يَحْمِلُونَنا على العناية بالشَّرِيك

الثالث في هذه «المناظرة الثلاثية» متداخلة التخصّصات: «علم الدِّين» أو التخوم المبهمة في «العلوم الدِّينيَّة». هل يجب على هذه العلوم التوجّس خيفة من الأيادي الممدودة إليها من لدن الفلسفة الهيرمينوطيقية، أم هل سيقودها التطوُّر الذاتي الذي تشهده إلى إيلاءِ الهيرمينوطيقا منزلة تزداد أهمية باستمرار في صلب إطارها المعرفي الذاتي؟

3. المسألة الثالثة هي ثمرة القلق المضاد. تعود المسألة إلى إحدى القضايا النقدية التي اختتمت بها تقديمي للظاهراتيين المعاصرين الذي ينتصرون لوضع قواعد جديدة لفكرة الظاهراتية (BAII, 366-372). يبدو لي أن القاسم المشترك الذي يجمع بين كلّ هؤلاء، على خلاف سلفهم، هو أنهم لا يكترثون بالعلوم الإنسانية عامة، ولا بالعلوم الدِّينيَّة تحديدًا. وعليه، هل يجب التوجّس من سعي الظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى تقديم تنازلات زائدة عن اللزوم إلى الفكر العلمي، مُتجاهِلة إنذار هايدغر، حينما قال إن «العلم لا يفكّر»؟ على كلّ حال، نحن مضطرون إلى التساؤل عما يجعل فكرة الهِبة متوافقة أو غير متوافقة مع المفاهيم الهيرمينوطيقية لـ «الفهم» والتأويل، وهي فكرة كانت موجودة خلف أطروحات جان لوك ماريون في كتابه بناءً على المعطى *Étant donné* وكتاب في نافلة القول *De surcroît*، كما توجد خلف فكرة الانطباع-الذاتي، التي تدور «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري حول محورها.

من الظاهراتية المتعالية إلى الظاهراتية الهيرمينوطيقية:
شروط «الاستنبات» المثمر.

لقد تطوّرت الهيرمينوطيقا خلال فترة طويلة خارج التَّخَصُّصات الفلسفية. لَمْ تَحظَ الهيرمينوطيقا بِتَوَجُّه فلسفي أكثر وضوحًا إلّا في فجر الحداثة، بفضل بَصَماتِ دانهاور الذي حرص على تعميق المذهب الإبستيمولوجي العام في ضوء نظرية في التأويل. كما أن تغيّر النموذج الإبدالي الذي تحقّق خلال مستهلّ القرن التاسع عشر قد أضاف عمقًا إلى الصّلة بالفلسفة، نتيجة الدّعوة إلى تفكير أكثر عمقًا حول فنّ الفهم؛ وهي دعوة كان شلايرماخر حَامِلَ لوائها الرئيس. لكن الهيرمينوطيقا لم تشرع في الاندماج داخل الفلسفة إلّا بفضل ديلتاي وبفضل مشروع أكثر طموحًا حول «نقد العقل التاريخي».

إذا كان السَّرد الجينالوجي الذي قدّمه هوسرل صحيحًا، وهو ما كَرَّسَهُ هايدغر بدوره، فإن الحقبة نفسها التي اكتملت فيها هيرمينوطيقا ديلتاي، قد شهدت أيضًا ميلاد الظاهراتية مع كتاب برنتانو علم النفس الإمبيريقي *Psychologie empirique*، في انتظار المنعطف الحاسم الذي حقّقه هوسرل فيها مع الأبحاث المنطقية. لكن أقل ما يمكن ذِكْرُهُ هو أنَّ هذا الكتاب لا يحمل أبدًا سِمَةَ كتاب في الهيرمينوطيقا، إلّا إذا ما خَلَعْنا عليه المعنى العام نفسه الذي نخلعه على كتاب العبارة لأرسطو *Peri hermeneias*. بالرَّغْم من التقارب الزمني الموجود بين مشروعي برنتانو وديلتاي، مع حِرْصِهِما معًا على وضع أركان علم النفس الوصفي، لا شيء يُجِيزُ لنا أن نستخلص من ذلك أن «هيرمينوطيقا» ديلتاي و«ظاهراتية» برنتانو قد شارَكتا في المعركة نفسها. والدَّلِيلُ على ذلك هو ردود الفعل القَدْحِيَّة التي أفصح عنها هوسرل اتجاه ديلتاي، لا سيّما في مقالته-البيان: «كعلم صارم».

اعتبر هوسرل أن الظاهراتية ليست مُجَرَّد مدخل تمهيدي إلى الفلسفة؛ بل تُشَكِّل على العكس «الفلسفة الأُولى» التي يجب أن تَتَضَمَّنها كلّ التَّخَصُّصات الفلسفية الأُخرى، بِصَرْفِ النَّظَرِ عن الموضوعات التي تتطرّق إليها: الطبيعة والدلالات المنطقية والمعرفة وعالم القِيَم والأخلاق والدِّين، إلخ. نستطيع تعريف ظاهراتية هوسرل بالقول إنها «منهج الفلسفة العلمية عامة»، حين ننظر إليها من زاوية اكتشافاتها المؤسسة[72]، وكما ألحّ هايدغر على ذلك، بالرجوع إلى المفاهيم الثلاثة المحورية، وهي القصدية والحَدْس المقولي والقَبْلية[73]. يتعلّق الأمر «بنقد محايث»[74] لهذا الثّالُوث المفهومي الذي قاد هايدغر، منذ دروسه الأولى، إلى التَّسْلِيمِ بضرورة تحويل هيرمينوطيقي للظاهراتية المتعالية.

نستطيع كذلك تصوّر هذا التحوّل من منظور منهجي أكثر طموحًا، مسترشدين بتحديد المنهج الظاهراتي الذي عرضه هايدغر في كتابه المشكلات الأساسية في الظاهراتية *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. عرّف

---

(72) Martin HEIDEGGER, Ga 24, 3.

(73) *Ibid.*, Ga 20, 35-121.

(74) *Ibid.*, Ga 20, 123-182.

في هذا الكتاب المنهج الظاهراتي بالرجوع إلى الحدود الثلاثة: الإرْجاعُ والبناء والتفكيك[75]. يسمح تفكير أكثر عمقًا في هذا المثلث المفهومي المزدوج بالكشف فيه عن الحضور الضمني للإشكالية الهيرمينوطيقية التي تنعكس مخلّفاتها على فلسفة الدِّين بدورها.

1. لنبتدئ بأبسط المفاهيم وأكثرها جوهرية: القصدية، المعروفة بأسبقية الوعي بشيء ما على الوعي بالذات. إذا كُنّا لا نفهم إدراكًا عقليًا *noèse* إلّا بالرُّجُوعِ إلى مضمون عقلي *noème*، تظلّ أشياء كثيرة مشروطة بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن تضايف الإدراك العقلي–المضمون العقلي الذي يشكّل الحياة الواعية. إذا كانت القصدية تمثل المناخ الكُلّي لأيّ فهم، فإن الظاهراتية مُسَلَّحَة بما يكفي لوصف معيشات الإدراك العقلي وتضايفات الوعي الدِّيني على صعيد المضمون العقلي.

كلما تَقَدَّمْنا قُدُمًا في أعمال هوسرل، تَبَيَّنَ لنا أن القصدية الموضوعية *thématique* الخاصة بالمعرفة تتراجع أمام القصدية الإجرائية (*fungierende Intentionalität*) غير المفكّر فيها داخل الحياة ذاتها. وهذا ما يشهد عليه «التكوين السلبي» الذي يتكوّن بمقتضاه معنى قصدي داخل الوعي، دون أن يصبح بالإمكان الكشف فيه عن تدخل فاعل يقوم به الأنا. ما دام أن العمل الظاهراتي الملموس يُبْرِزُ أنَّ التركيبات الفاعلة تنبني على تركيبات سلبية، فإن الأنا المتعالي يصبح محرومًا من ادّعاء تأسيس ذاته بصورة جذريَّة، مما يسمح له بالاقتراب من الفكرة الهيرمينوطيقية عن فهم الذات. يُجْبِرُنا امتداد مفهوم القصدية على هذا النحو الهائل على مواجهة الخاصية الملتبسة للتمفصل بين الطبقة «الهيولانية» (الأحاسيس) وأفعال «الإدراك العقلي» التي تَخْلَع عليها صورتها القصدية المخصوصة.

تُصَرِّح الأُطروحة التي اختتم بها هوسرل الفقرة 85 من كتاب الأفكار *Ideen I* بأن «القصدية، بصرف النظر عن أشكالها ومستوياتها الملتبسة والمشابهة لمناخ كلّي، تحمل في جوفها في الأخير كُلَّ المعيشات، بما في ذلك المعيشات التي لا توصف بأنّها قصدية». نستطيع الكشف عن هذا اللغز ابتداء من أفعال الإدراك البسيطة للغاية، كما يَتَّضِحُ من المثال الذي قدّمه هوسرل في فقرة أساسية من

(75) *Ibid.*, Ga 24, 31.

«البحث المنطقي» الخامس: «أرى شيئًا، مثل هذه العلبة، ولا أرى أحاسيسي»[76]. ينبني اللُّغز على وجود هُوّة بين ما يظهر دون أن يعطى أمام النظر (الهيولى الحسية *hylè*) والصورة *morphè* التي تُحَوِّل المعطيات الحسية إلى موضوع قصدي، مثل موضوع ندركه. يعادل هذا «التحوّل» عمل تأويل حقيقيًا، وهو التحوّل الذي ينقلنا من الوجود الخام في الإحساس إلى الفعل القصدي وموضوعه، كما يشهد على ذلك لفظ *Deutung* (التفسير) المستعمل في الطبعة الأولى من «البحث» الخامس.

بدل أن نَجْتَرَّ القول، كما هو مألوف في الغالب، إن كلّ وعي هو «وعي بشيء ما»، من الأفضل لنا الاهتمام بما يدعوه هوسرل «فكرة فائض»، «ساكن داخل المعيش نفسه وداخل مضمونه الوصفي، بإزاء الوجود الخام للحساسية» (نفسه، 385). يقودنا ذلك إلى بلورة أُطروحة أولى: بما أن الوعي قصدي، يحق لنا تعريفه بأنه وعي «هيرمينوطيقي»، بصرف النظر عن مختلف الواجهات المحسوسة التي يتخذها ذلك الوعي القصدي، ما دام أن الالتقاء بين الهيولى الحسية *hylè* والصورة القصدية *morphè* يفتح المجال أمام «فائض المعنى» داخل التجربة. انطلاقًا من هنا تطرح مشكلة بالغة الصعوبة، سأعود إليها لاحقًا، وهي المتعلّقة بمعرفة هل ستحتفظ هذه النُسخة الظاهراتية للتصوّر الأرسطي الهيليمورفي بالكلمة الأخيرة.

2. يُذَكِّرُنا مفهوم الحَدْس المقولي، الذي جعله هوسرل موضوع «البحث المنطقي» السادس، في البداية بأن فكرة التأسيس الذاتي الجذري للظاهراتية تمرّ عبر الحَدْس. و«المعرفة» التي تُمدّنا بها الظاهراتية هي «معرفة-الرؤية»، وليست معرفة من صنف منطقي-استنباطي أو عقلاني-بنائي. «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يريد الرؤية، دون التمكّن من ذلك»[77]، كما يؤكد هوسرل ذلك في مُسْوَدَّة مقدّمة كتبها إلى الطبعة الثانية لكتابه الأبحاث المنطقية. و«البداهات» التي يُزَوِّدُنا بها الحَدْس المقولي مستخلصة مباشرة من الحقل المتعالي للتجربة، وهو الحقل الذي يتشكّل من الوعي القصدي.

---

(76) *Recherches logiques*, V, § 14, p.382-383.

(77) Edmund HUSSERL, *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, PUF; 1975, p.402.

3. يَصْدُقُ الشيء ذاته على القَبْلية الظاهراتية التي نتوصل إليها اعتمادًا على منهجيَّة الفروق المتخيّلة variations imaginatives. يتعلّق الأمر بـ قَبْلية نستطيع الكشف عنها حتى في قلب الحقل المتعالي. إذا ما قبلنا قراءة هايدغر لهوسرل، نستطيع بكلّ إيجاز تحديد معالم التحوّل الهيرمينوطيقي للظاهراتية كما يلي: يجب علينا، بغية فهم الحاجة إلى ظاهراتية هيرمينوطيقية: 1. إرجاع القصدية إلى الهَمّ souci؛ 2. توسيع الحَدْس المقولي بعيدًا إلى فهم الكينونة: 3. إرجاع القَبْلية إلى الخاصية الزمنية الأصلية.

توجد الفرضية نفسها خلف تأويل هايدغر للثالوث المنهجي: **الإرجاع والبناء والتفكيك الظاهراتي**. يعتبر هايدغر أن «الإرجاع» يعني صرف النظر عن كل التحديدات المادية *ontiques* التي تقال عن الكائن، من أجل الانتباه إلى نمط كينونته. مثال، «نسيان» أن الإنسان «حيوان عاقل» من أجل الاهتمام بالكائن-هنا، ما دام يشكّل نمط الوجود الرئيسي للكائن الذي يعتبر أن الأمر يتعلّق داخل كينونته ذاتها بكينونته. لم يَعُد «البناء» يعني في هذه الحالة «تشييد» معنى داخل المحايثة الخالصة للوعي المتعالي، بل أصبح يعني «فهم» البِنية الأساسية لنمط وجود محدَّد، حيث يفيد الفهم عملية «إسقاط» بالضرورة. يعني «التفكيك» آنذاك إخضاع مفاهيم ومقولات الفكر التقليدية لفحص نقدي، بغية فهم النبع الذي تُستقى منه.

يُثير تأويل هايدغر لظاهراتية هوسرل مشكلات فعلية يجب علينا العودة إليها بتفصيل في الفصل الرابع، وهو تأويل يحتكم بكامله إلى هاجس وضع الظاهراتية في خدمة بلورة «أنطولوجيا أساسية». لا تُهمُّ تلك المشكلات الفكرة التي كوَّنَها هايدغر عن الظاهراتية فحَسْب، بل تُهمّ كذلك التَّعريف الجذري غير المسبوق الذي يقترحه لها.

على كلّ حال، لا ينبغي لنا أن ننسى غياب قرابة طبيعية تجمع بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا، وهما تَخَصُّصانِ تَطَوَّرا على انفراد في استقلال واحدهما عن الآخر. هل معنى ذلك أننا موجودون أمام جسمين غريبين واحدهما عن الآخر، ولا يدخلان فيما بينهما في عَلاقة اتصال إلّا عن طريق المصادفة؟ ليس الأمر كذلك!

إن الإسهام الحاسم الذي أسداه ديلتاي إلى أُطروحة الاتِّصال المُثْمِر بين

الهيرمينوطيقا والظاهراتية مُتَضَمَّنة في أطروحته التي تفيد أن الحياة تُؤَوِّلُ ذاتَها عندما تَتَحَقَّق مَوْضُوعِيًّا في الواقع: «لو لم تكن الحياة دالَّة في الأصل، لكان الفهم متعذِّرًا على الإطلاق»[78]. يبدو أن الاستثمار الذي خضعت له هذه الأطروحة في كتاب ديلتاي *Aufbau* تشييد العالم التاريخي، قد هَيَّأَ الهيرمينوطيقا لإبرام صفقة زواج مع فلسفة الروح الهيغلية، بدل أن يقضي ديلتاي على كامل حظوظه بعدما لعب دور امرئ تعيس حاول عبثًا وأكثر من مَرَّة خطب وِدّ هوسرل. وعليه، لا بدّ من تدقيق الشروط التي جعلت الهيرمينوطيقا قادرة على التحالف مع ظاهراتية هوسرل، وهي الهيرمينوطيقا التي استلهمت أفكارها من ديلتاي أكثر مما استلهمتها من هايدغر.

اعتبر غادامير أن ديلتاي وهوسرل قد سَخَّرا مفهوم «المَعِيش» لأهداف عرفانية gnoséologie. يتعلّق الأمر لدى الأول قبل كلّ شيء بالمحافظة على استقلالية الفهم اتجاه التفسير؛ تتحوّل الخبرة الحيّة *Erlebnis* لدى الثاني إلى قاسم مشترك بين كلّ الأفعال القصدية للوعي[79]. على كلّ حال، إن سِمَة المباشَرَة هي ما يميّز الخبرة الحيّة عن المفهوم: «كلّ مَعيش هو ما عشناه بالذات، وهذا ما يدخل كذلك في صميم معناه»[80]. أجاز غادامير لنفسه التخلّي عن ديلتاي وعن هوسرل معًا، بعدما تسلّح بالعمق الأُنطولوجي لمفهوم الفهم الموروث عن هايدغر.

سيصبح الأمر على خلاف ذلك تمامًا، عندما نبارك فرضية «استنبات» ممكن بين ظاهراتية هوسرل والهيرمينوطيقا، كما دافع ريكور عنها[81]. نتصوّر إمكان حصول مثل هذا «الاستنبات»، كما قد يصبح مُثْمِرًا، إذا ما سلّمنا من جهة أولى بأن الظاهراتية تَتَضَمَّن سلفًا اقتضاءً ضِمْنِيًّا هيرمينوطيقيًّا، وإذا سَلَّمْنا من جهة ثانية بأن الهيرمينوطيقا لن تتأسّس إلّا بناءً على اقتضاء ضمني ظاهراتي. اعتبر ريكور أن «الظاهراتية اقتضاءٌ ضمنيٌّ يَتَعَذَّرُ تجاوزه داخل الهيرمينوطيقا»،

---

(78) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.9.

(79) Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen II*, 361; *Ideen I*, 65.

(80) Hans-Georg, GADAMER, GS I, 72; trad. 84.

(81) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.7-28; Id., Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl», *Du texte à l'action*, p.39-73.

في الوقت نفسه الذي «لا تستطيع الظاهراتية فيه تطبيق برنامج التّأسيس دون أن تَتَأسّس في صورة تأويل الحياة والأنا»[82]، أي دون اقتضاء ضمني هيرمينوطيقي.

ما يسمح بالاستنبات من جانب الظاهراتية هو المكانة التي يَخُصُّها «البحث المنطقي» الأول لمسألة «ما دلالة الدلالة؟» (نفسه، 10). يجب الاحتراس من النزوع إلى تقديم الظاهراتية في صورة تجعل كلّ مسالكها تنطلق من الإدراك وتعود إليه، بالرُّغم من أن الإدراك قد تَحَوَّل شيئًا فشيئًا فيما بعد إلى منزلة النموذج الإبدالي الخاص بِبِهَبَةِ الشيء ذاته «بلحمه وعظمه». تشترك الظاهراتية والهيرمينوطيقا في البداية معًا في اختيار مشترك جوهري لفائدة المعنى. يجد المفهوم المنطقي الخاص بالدلالة نفسه تحت إمرة «المفهوم الكلّي للمعنى، تحت قيادة مفهوم القصدية» (نفسه).

رَكَّزت القراءة التي قام بها هايدغر لكتاب الأبحاث المنطقية على «البحث المنطقي» السادس وعلى مشكلة الحَدْس المقولي، أكثر من تركيزها على «البحث» الأول الذي يفحص الصِّلات الموجودة بين العبارة والدلالة، بالرُّغم من أن هايدغر قد حرص بدوره على استخراج ذلك الاقتضاء الضمني الهيرمينوطيقي في الظاهراتية. بطبيعة الحال، لا نستطيع اختزال التباين الموجود بين القراءتين إلى تباين موجود بين موضعين متباينين داخل التساؤل. تهتم المناقشة بخصوص «استنبات» ممكن بين الهيرمينوطيقا والظاهراتية فكرة العقل الظاهراتي نفسها، التي أرجعها هوسرل إلى لزوم تأسيس ذاتي جذري. اعتبر ريكور أن مسار هوسرل الفكري قد أفصح سلفًا عن «ابتعاد هوسرل عن حلم مثل هذا التأسيس الجذري داخل شفافية الذات أمام ذاتها، بدل تحقيقه» (نفسه، 26). إذا كان مشروع هذا التأسيس الذاتي الجذري في الكتاب-المقالة عن «الفلسفة بما هي علم صارم» «La philosophie comme science rigoureuse» يظهر بمثابة الأرض الموعودة للعقل، فإن هذا المشروع قد استحال شيئًا فشيئًا إلى «جنة الظاهراتية المفقودة» (نفسه، 22).

سارت الطريقة التي قدّم بها هوسرل الظاهراتية في القسم الأخير من كتاب

(82) Paul RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p.55.

أفكار *Ideen I* في خط يوازي المثالية المتعالية التي تنبني على خمسة ثوابت لا تتزحزح: الحاجة الملّحة إلى التبرير النهائي للمشروعية، ومذهب الحَدْس، ومُحايثة الوعي وأولوية الأنا المتعالي، والمسؤولية الجذرية عن الذات. يبدو أن كلّ موضوع من هذه الموضوعات يُشَكِّلُ عقبةً يَتَعَذَّرُ تجاوزها بالنسبة لأيّ مذهب هيرمينوطيقي يعترض على المَثل الأعلى كما يتمثّل في الخاصية العلمية الجذرية وفي التأسيس الذاتي للذات، ويَسْتَعِيضُ عنه بتجربة الفهم والأولوية الأنطولوجيّة التي يَتَمَتَّع بها الانتماء. تراهن الهيرمينوطيقا على سيرورة الفهم والتأويل الذي ابتدأ من قبل، ولا يستطيع الحَدْس إشباعها بصورة نهائية، بدل إرجاع كلّ مَعيش دلالي إلى الحاجة إلى الامتلاء الحَدْسي. تَخْلَعُ الهيرمينوطيقا على الأنا المُتَضَمَّن في «فهم ذات الأنا» طابعًا إشكاليًا جذريًا، بينما ترسخ الظاهراتية المتعالية البداهة الضرورية ضرورة منطقية داخل المُحايثة الجذرية للوعي. ينعكس فهم الأنا ذاتها لزومًا بناء على نَمَط «أنني واقع موجود» *«quaestio mihi factus sum»* المعروف عن أوغسطين. للسبب نفسه، فإن فكرة مسؤولية نهائية عن الأنا ذاتها تَتَغَيَّر هي أيضًا في دلالتها، وهي الفكرة التي تَخْلعُ نبرة أخلاقية قوية على تصوّر هوسرل للعقل: تنكشف الذات عينها بعد استجابتها لنداء المعنى الذي سبقها، قبل أن تعرف ذاتها بوصفها خزّانًا نهائيًا لمعنى كلّ الأشياء. يفيد هذا بالملموس أن «الذاتية تغيب بما هي أصل، وإن كان من الواجب استرجاعها داخل دور أكثر تَواضُعًا من دور الأصل الجذري» (نفسه، 53).

إذا ما لزم الأمر التزام هذه الحدود، لا يَتَبَقّى بالطَّبع أيّ مُبَرِّر للحديث عن «استنبات» ممكن للظاهراتية داخل الهيرمينوطيقا؛ ينبغي بالمقابل استنتاج وجود «أمزجة متنافرة» تفرض نفسها بين فكرتين متباينتين عن العقل. اعتبر ريكور أنه يتعذّر تجنّب هذا الطلاق ما لم يتحقّق شرطان:

1. الشرط الأول: هو الاعتراف بالاقتضاءات الضمنية الظاهراتية الموجودة داخل الهيرمينوطيقا. يتعلّق الأمر أولًا بالمكانة المركزية التي تحتلها مسألة المعنى، وهي المسألة التي لا يجوز اختزالها إلى التصوّر المنطقي للدلالة. بالرُّغم من أن الهيرمينوطيقا، لأول وهلة، لا تقطع الروابط التي تَشُدُّهَا إلى الموقف الطبيعي بصورة جذرية خالصة، كما ينص هوسرل على ذلك، لا يعني ذلك أنها تشكّل نتيجة ذلك إفرازًا ورميًا جديدًا لمفهوم «الحسّ المشترك». إن الحركة نفسها

التي أرغمت الوعي على اكتساب صورة خارجيّة، حتى يتمكّن من ابتكار أشكال التعبير التي تُمَكّنه من فهم ذاته، تحمله أيضًا على وضع علامة استفهام على الانتماءات التي تشدّه إلى تراث مخصوص. لا تحتفظ الهيرمينوطيقا ببعدها النقدي الذي يُجَنِّبُهَا الاطمئنان إلى اجترار الآراء المحافظة إلّا شريطة التمسك «بضرورة اللجوء إلى التغريب في قلب تجربة الانتماء نفسها» (نفسه، 57)، وهي الآراء المحافظة التي تماثل آراء بونالد (Bonald) وميتر (Maistre) اللذين يعتبران أن الأحكام الجاهزة المتأصلة داخل طائفة ما هي مصدر قوتها الحقيقية -(*). لا تحافظ الهيرمينوطيقا على طاقتها النقدية الموجودة بالقوة، إلّا إذا ما استجابت لمتطلّبات الإرجاع الظاهراتي.

تُصغي الهيرمينوطيقا الفلسفية بعناية فائقة إلى اللُّغة، كما هو الحال في ظاهراتية هوسرل. تُشَكّل اللغة «أهم اقتضاء ضمني ظاهراتي في الهيرمينوطيقا» (نفسه، 60). ما معنى ذلك؟ لا يعني بطبيعة الحال أن الظاهراتية والهيرمينوطيقا تبالغان في تقدير سلطة المفردات! لا تُهمّنا اللغة بما هي «شكل رمزي» خالص، بقدر ما تُهمّنا المفردات التي تسمح بفهم كلّ تجربة، حتى وإن اتفقنا مع غادامير، في خط شلايرماخر نفسه، معتبرين أن اللغة هي الاقتضاء الضمني الضروري داخل الهيرمينوطيقا. لا ينحصر «معنى» ما يأتي إلينا ومعنى ما نفهمه بفضل ابتكار «المفردات لقوله»، في الدلالة المعجمية للمفردات، كما أكد هايدغر ذلك في الفقرات 29–34 من كتابه عن الكينونة والزمان *Sein und Zeit*. تَتَجسَّد المهمة المشتركة الموضوعة على عاتق الظاهراتية والهيرمينوطيقا في «قول ما يأتي إلى اللغة» (نفسه، 59).

يُحِيلُ هذا المعنى الذي يأتي إلى اللغة، والذي يُلقِّبُه كلٌّ من هوسرل وهايدغر بالمعنى «الذي يسبق الحمل المنطقي»، إلى تجربة أكثر جوهرية من تلك التي تعكسها القضايا الكاملة الصياغة داخل المنطق. يشكّل العالم الأصلي للحياة (*Lebenswelt*) - وهي عبارة يجب تحويلها رُبّمَا إلى صيغة الجمع - مجال بحث أثير في الظاهراتية، بقدر ما هو كذلك أيضًا داخل الهيرمينوطيقا. لا نستطيع

(*) التغريب distanciation aliénante, Verfremdung, Strangification. وهو مصطلح معروف في العربية. [المترجم]

الكشف عن «مخزون المعنى هذا ولا عن فائض المعنى المعروف في الخبرة الحيَّة إلّا داخل القوقعة الحيَّة والانفعالية للتجربة الإنسانية، وهي الخبرة التي تسمح بظهور الموقف الساعي إلى الموضوعية وإلى التفسير» (نفسه، 62).

2. أزاح ريكور النِّقاب عن الاقتضاءات الضمنية في ظاهراتية هوسرل، عندما فتح أُفق ظاهراتية الإدراك على هيرمينوطيقا التجربة التاريخية والثقافية للإنسانية.

أ. ظهر الاقتضاء الضمني الأول منذ «البحث المنطقي» الأول، الذي درس هوسرل فيه طبيعة الأفعال الواهبة للدلالة. تسمح الإدراكات التي تستحوذ على الإحساسات سلفًا بعمل استجلاء مفسّر أول (*Auslegung*) وبعمل تأويل (*Deutung*) ينصب على دلالتها. يُبْرِزُ ذلك أن الحدّ الموجود بين الحدس والتأويل أقل سمكًا مِمَّا قد يتبادر إلى الذهن.

ب. ما يسترعي الانتباه أكثر هو استعمال مصطلح *Auslegung* في النص الحاسم من الفقرة 41 من كتاب التأملات الديكارتية. يخصّ هوسرل الظاهراتية المتعالية في هذا الكتاب بمهمّة «استجلاء مفسّر *[Auslegung]* ظاهراتي للأنا ذاتها، كما يتم إنجازها داخل الأنا». الأنا وحده مُؤَهَّلٌ لتأويل هويته الذاتية ipséité الخاصة به، أي أنه مؤهل لفهم ما تعنيه عبارة «الهُويَّة الذاتية». هل معنى ذلك أن الأنا «سيّد ومالك» نفسه ومالك معنى العالم؟ كَلَّا، بما أنَّ المعطيات الأصلية في التجربة التي يمتلكها عن نفسه تُشَكِّلُ جزءًا من الاكتشاف الذي يفيد أن هذه التجربة تتضمّن آفاق معنى وطبقات مترسّبة من الدلالات التاريخية والثقافية والمعيارية والدِّينيَّة إلخ.. وهي ما يتطلَّبُ «استجلاءً قصديًا» لامتناهيًا.

ج. يزداد الطِّين بِلَّةً حينما تضع مشكلة الآخر علامة استفهام على مبدأ إرجاع الأنانة بصورة تامة. هل يشكّل الأنا المتعالي معنى الغَيْريَّة داخل المحايثة الجذرية لوعيه، دون أن يتخلّى للسبب نفسه، عن تجربة غَيْرِيَّة الغير؟ الحل الوحيد لهذه المعضلة هو أن نطبّق على تجربة الغير مطلب التأويل المفسر نفسه، وهو المطلب الذي يصدق سلفًا على دائرة التجربة الخَاصّة le propre. ينتمي الغير بالضرورة إلى أفق المعنى الذي نرجع إليه لكي نفهم أنفسنا ذاتها. نكتشف إحدى الْمُبَرِّرات الجوهرية التي تَحْمِلُ الظاهراتية على الانفتاح على

الهيرمينوطيقا، عندما نُقِرُّ بأن الغيرية جزء لا يَتَجَزَّأ من الهُوِيَّة الذاتية ipséité داخل الذات[83].

3. كيف السبيل إلى استثمار هذا «الاستنبات»، لغاية تأويل الظواهر الدِّينيَّة وفهمها؟ أقدّم المقترحات التالية، قبل العودة إلى الدِّراسة التفصيلية في الفصلين الأخيرين.

أ. إذا ما قَبِلْنَا فرضية هايدغر التي تُفيد أن «الانطباع» *«Befindlichkeit»* «affection» والفهم *«Verstehen»* والاستجلاء المفسّر *«Auslegung»*» والخطاب *«Rede»*»، تشكّل كلها مقولات وجودية أصلية، نستطيع الشروع من جديد في فحص تعريف شلايرماخر «للشعور بالتبعية المطلقة» أو فحص تعريف «الألوهي» لدى رودولف أوتو. لا شيء يمنع من التسليم بأن الوعي الدِّيني يَنْبَنِي على مشاعر «مطلقة» «ab-solus»، ومزوّدة بقصدية خاصة بها. تسير هذه المشاعر في موازاة مع عمل أول على طريق الفهم والاستجلاء المفسّر، وهو العمل الذي يجد التعبير الأوّلي عنه في لغة الصلاة المقامة بأصوات متعدّدة، وهي اللغة التي تتراوح بين قطبي الشكوى والشكر، مُرُورًا عبر التَّوَسُّل والدُّعَاء. لا سبيل إلى فهم كلّ هذه الأصوات المتناغمة إلّا إذا ما تَمَّ إرجاعها إلى الانطباع Befindlichkeit وإلى الوجدان *Stimmung* الذي يُعرب عن نفسه فيه.

ب. لكن الأُطروحة المقابلة صحيحة بالمثل. لا نتوصّل إلى فهم الدلالة الوجودية، والدلالة المتصلة بالمقولات الوجودية إلّا إذا أَصْغَيْنَا إلى الخطاب الدِّيني الأكثر تَأَصُّلًا، وهي دلالة المقولات الوجودية التي تفصح عنها هذه المشاعر التي لا تُمَثِّل أَحْوَالًا عابرة ولا استثنائية، بل تتكثّف في بعض المواقف الأساسية. إذا ما دفعت أُطروحة هايدغر إلى مداها الأقصى، سأقول إنه ليس من الواجب علينا الاهتمام بالتعابير «الأصيلة» عن المشاعر الدِّينيَّة فَحَسْب، بل كذلك بالتعابير «غير الأصيلة» عنها. ما يصدق على أيّ تبادل بين الناس، يصدق بالمثل على الخطاب الدِّيني: يبتعد الكلام *Rede* الأصيل عن اللغو الْمُبْهَم في «الثرثرة» *«Gerede»*؛ ينبني الفهم الأصيل على خلفية التهديد المستمر الذي يتبدّى في سوء

(83) عن هذا السؤال المركزي، انظر:
Didier FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981; Id., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p.125-162.

التفاهم وسوء الفهم والفضول غير الّلائق؛ أنَّى وجدنا مشاعر أصيلة، حيثما كان الالتباس العاطفي مُتَوَقَّعًا. لا يستطيع عمل الفهم والتأويل الذي يقوم به فيلسوف الدِّين أن يتجاهل أكثر التعابير «بساطة» داخل الوعي الدِّيني. تستطيع تلك التعابير بدورها أن تُطلعنا على بعض خبايا الكينونة-في-العالم للإنسان المتديّن، بصرف النظر عن الأحكام التي نُصدرها في حقها.

ج. تهتمّ الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيَّة ببنية النداء والاستجابة التي توجد خلف المشاعر المطلقة والمواقف التي تُنتجها. مهمة هذه الظاهراتية وصفية ونقدية في الوقت نفسه: هي وصفية ما دام الأمر متعلّقًا بتقديم وصف دقيق للصورة الدِّينيَّة المخصوصة التي تَتَّخِذُهَا العلاقة بين النداء والاستجابة؛ وهي كذلك نقدية، بغية تجنّب الخلط الذي لا ينبغي استبعاده تمامًا، والذي قد ينتاب العلاقة بين السؤال والجواب، حفاظًا على الصلة بين المسؤولية المطلقة عن الذات واكتشاف أننا نحن من يستقبل النداء الذي سبقنا.

د. لا تنفصل الوسائط اللغوية التي تتوسّط المشاعر عن الوسائط الثقافية والتاريخية، في أُفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية. يتطلّب كلّ وسيط من هذه الوسائط اجتهادًا مخصوصًا في التأويل. لا مجال لوجود ظاهراتية غير تاريخية للدِّين، ما دامت تتجاهل الخاصّية التاريخية التي تدخل في تكوين الظواهر الدِّينيَّة.

4. تتغيّر معالم فلسفة الدِّين عندما نفتح الحَدْس الظاهراتي على مصراعيه على الفهم والتأويل الهيرمينوطيقي.

أ. تتعامل الهيرمينوطيقا، وهي فلسفة التناهي، مع واقع أننا لا نسعى إلى «التفكير في الدِّين» إلّا في إطار وضعية هيرمينوطيقية مخصوصة على الدوام، وتُجبرنا على طرح تساؤلات غير مسبوقة. والوعي بالخصوصية المطلقة التي تُعرب عنها هذه الوضعية ليس فقط حَدًّا؛ بل يضاعف حظوظ فهم أفضل.

ب. لا يعني «الوعي بتاريخ الأثر» بالضرورة أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيَّة يجب أن تصبح أكثر تواضعًا من الفلسفة العقلانية للدِّين. لكن يبدو الأمر كما لو كُنّا مُلزمين بوضع المقالة الخامسة التي ناقش فيها شلايرماخر تنوّع الديانات التاريخية قبل المقالة الثانية التي تُعَرِّفُ ماهية الدِّين بما هو دين. في هذا الموضع كذلك، يجب علينا أداء الدِّيْن الذي نَدين به لهيستيا، قبل أن نُسْلِمَ قِيَادَنَا

لهرمس في المنعرجات غير المتوقعة التي يسير فيها الآخر، قريبًا كان أو بعيدًا. قد يتمثّل الخطأ في الاعتقاد، بناء على الواقع نفسه، بأنه قد حُكِمَ علينا بإرجاع الفهم الذي نملكه عن ديانة الآخر إلى الفهم الذي نملكه عن ديانتنا (سواء كانت مقبولة أو مرفوضة).

ج. لا تملك الهيرمينوطيقا سبيلًا بعد ذلك إلى السَّيْرِ في الطريق المكلّلة بالزهور في أفق تاريخ الأديان المقارن، أو في أفق الصورة التي اتخذها المقدّس مع ميرسيا إلياد. تنفذ إلى الحلقة الهيرمينوطيقية المتعلّقة بالكلّ والجزء، من خلال الدخول إليها من معبر ضيق خاص بتأويل ديانة مخصوصة، قبل الارتقاء إلى تعريف ماهية الدّين أو مفهومه بما هو دين. يُرجعنا ذلك إلى الفكرة التي أثرناها من قبل حول التحوّل الهيرمينوطيقي الذي دخل على النموذج الإبدالي العقلاني، والذي يُفيد أن تأويل الاعتقادات والممارسات الدِّينيَّة تواجهنا لا محالة بـ «امتحان الغريب».

هذا ما يَخْلَعُ أهمية خاصة على تطبيق مبدأ «الإنصاف الهيرمينوطيقي» على سائر الديانات، وهو المبدأ الذي لعب دورًا مركزيًا في هيرمينوطيقا الأنوار كما اكتشفه المُنَظِّرُون المعاصرون، أمثال غادامير وديفيدسون (D. Davidson) (*«principle of charity»*) («مبدأ المحبة») من جديد. يلعب مبدآن منهجيان موروثان عن ظاهراتية هوسرل دورًا مهمًّا في هذا الارتقاء المتدرّج إلى المطلق: وهما مبدأ القدرة على أن نضع «بين قوسين» *époché* كلّ الاعتقادات المتفاوتة في درجة التفكير فيها والتي تحملنا على اعتناق ديانة معينة ومبدأ منهج الفروق المتخيّلة التي تسمح بالتمييز بين «الواقع العارض» و«الواقع الجوهري».

د. لا تُرجعنا الهيرمينوطيقا إلى سذاجة المهد الأول في الإيمان الذي يتعالى على كلّ إرجاع، بالرّغم من أنها قد أحدثت قطيعة مع مثالية هوسرل. على العكس من ذلك، تتبنّى الهيرمينوطيقا عملية التعليق الظاهراتي، لكن شريطة ربطه بجدلية المباعدة والانتماء التي تَسِم التجربة الدِّينيَّة، كما تَسِم أية تجربة أخرى غيرها. ما تحتفظ به الهيرمينوطيقا من الموروث الظاهراتي هو الاجتهاد في وصف اشتغال جدلية الانتماء والمباعدة بكلّ الصرامة المطلوبة. تظلُّ الهيرمينوطيقا مقتنعة، أسوة بالظاهراتية، بوجود أكثر من معنى في مملكة الدلالة بين السماء

والأرض، وأكثر مما قد توحي به العقلانية اللغوية البسيطة، لاسيّما تلك التي تقبل مبدأ اختتام العلامات، كما لو كانت عقيدة نهائية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- MEJIA E., SCHÜSSLER, I., (éd.), *Genos 6. Phénoménologie et herméneutique II. Penser leurs rapports*, Paris, Payot, 2001.
- FRANCK, D., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- HOUSSET, E., *L'Intelligence de la piété. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.
- RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

—, «Phénoménologie et herméneutique: En venant de Husserl», *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris, Éd. du Seuil 1986, p.39-73.

العلوم الدِّينيَّة في مواجهة الغَيْريَّة.

كان الانتقال من الوصف الظاهراتي إلى التأويل الهيرمينوطيقي يبدو بديهيًا بذاته في الفصل الرابع من الجزء الثالث الْمُخَصَّص لأشكال التَّدَاخل بين الظاهراتية والعلوم الدِّينيَّة. يجب على فلسفة الدِّين التي لا تكتفي بالتسليم بإمكان الدخول في «محادثة ثلاثية» بين العلوم الدِّينيَّة والفلسفة واللاهوت، أن تتأنّى أكثر في إنشاء معابر مفهومية وإبستيمولوجيَّة تجعل «المنعطف الهيرمينوطيقي» في ظاهراتية الدِّين تَحَوُّلًا إجرائيًا قدر الإمكان.

ليس من نافلة القول أن نُذَكِّرُ، أثناء سَعْيِنَا إلى التَّمْهِيد للتأمّلات التالية، بالخصائص البِنيوية الثلاث لمفهوم التجربة التي يميّز غادامير فيما بينها في فصل محوري داخل كتاب **الحقيقة والمنهج**، وهو الفصل الذي بلور فيه أُطروحته الموجّهة التي تفيد أن التجربة الهيرمينوطيقية، التي تربطنا بتراث مخصوص، تطرح علينا مشكلات مشابهة في كلّ جوانبها للمشكلات التي تطرحها تجربة الاتصال بالغير.

1. تقوم الطريقة الأولى التي تُمَكِّنُنَا مِنَ التَّخَلُّصِ من المشكل على تَجَنُّبِ العلاقات المعتادة التي تربطنا بالغير، قصد الاحتفاظ بتصرّفاته «النموذجيَّة» فقط. نستطيع إحداث موازاة بين الدِّراسة العلمية للأفعال التي يقوم بها الإنسان المتدين *homo religiosus* والمقاربات الوصفية والمقارنة التي تُفْضِي إلى وضع تصنيفات متفاوتة في تعقيدها.

2. تُجَسِّدُ جدلية الصراع من أجل الاعتراف لدى هيغل النمط الثاني من العلاقة. تُدخلنا تلك الجدلية داخل منظور الحوار بين الثقافات الذي قلَّما خلا من العنف. وهذا ما أكَّده غادامير. «فالادّعاء بفهم الآخر مقدّمًا يعامل دعوى الآخر بفتور»[84]. يعتبر أن هذا هو الموقف الخلفي الثاوي خلف الكتابة التاريخية. نستطيع أن نطبّق على تاريخ الأديان ما قاله غادامير عن الوعي التاريخي: «لا يسعى الوعي التاريخيّ في فهمه لآخرية الماضي إلى إقامة قانون عام، إنما يسعى إلى إقامة شيء فريد تاريخيًا. وبادّعائه أَنَّهُ يتعالى على حالة اشتراطه الكلّي في معرفة الآخر، يَتَوَرَّط الوعي التاريخي بمظهر

(84) هانز جورج غادامير: **الحقيقة والمنهج**، دار أويا، 2007، ص480.

جدلي زائف، ما دام هو يسعى فِعْلِيًا من أجل السَّيْطرة على الماضي بما هو كذلك» (نفسه، 481).

3. لَنْ نُنْصِفَ واقعة الماضي عن حق إلّا إذا ما قَبِلْنَا مواجهة نداء التراث من جديد ومواجهة الحقائق الموجودة بالكمون التي يختزنها. «عليّ أن أسمح للتراث بادّعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بمُغايرته، إنّما بطريقة تجعله يقول لي شيئًا ما» (نفسه، 482، ترجمة معدّلة). والعلامة التي تميّز «الوعي بالتأثير التاريخي» هي أنه يُدير ظهره لمثل «هذه المقارنات والتشبيهات الساذجة بأن يسمح للتراث بالتحوّل إلى تجربة، وأن يجعل نفسه منفتحًا على مَطْلَب الحقيقة التي يحملها التراث في تضاعيفه» (غادامير، 482، ترجمة معدّلة).

ما هي الشروط التي تجعل ظاهراتية الدِّين، التي تقبل الاستفادة من الأبحاث المُنجزة في العلوم الدِّينيَّة، تنفتح على هذا البعد؟ الواقع هو أننا نصطدم بصورة متزايدة في الأدبيات الأنثروبولوجيَّة المعاصرة بمصطلحات «الغير» و«الآخر» و«الغَيْرِيَّة». لا شيء يمنعنا من أن نعترف لهذا الواقع بدلالة هيرمينوطيقية، بدل أن نرى فيه مجرّد انعكاس مرضي لعقدة «الأجنبي»: يلعب اختلاف اللغات والثقافات والديانات دورًا محوريًا في أيّ تفكير فلسفي في «فعل الفهم»، وهو مقولة فلسفية تَكَوَّنَتْ خلال منتصف القرن التاسع عشر.

العلوم الدِّينيَّة ومشكلة الهيرمينوطيقا التطبيقية - واردنبورغ -.

قد يكون من الأفضل لنا الاسترشاد ببعض أفكار يواكيم فاخ، الذي يعود إليه الفضل في محاولة وضع أركان هيرمينوطيقا تطبيقية لعلم الدِّين، بدل اَلْمُسَارَعَة إلى السقوط مباشرة في أحضان مقولة الإنسان المتدين عند ميرسيا إلياد. تلعب العبارة نفسها دورًا مهمًا في المقدّمة المنهجية إلى علم الأديان التي كتبها جاك واردنبورغ[85]. تُزَوِّدُنَا أطروحات هذا الكاتب بمرشد ممتاز يرشدنا إلى

(85) Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui s'approchent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, p.149-187.

مقاربة المسألة المتعلّقة بمعرفة ما إذا كان التطوُّر الذي شهدته العلوم الدِّينيَّة في جوهرها لم يَفْقدها إلى تخصيص مكانة مهمّة للهيرمينوطيقا داخل مذهبها الإبستيمولوجي الضيق الخاص بها، وهو الكاتب الذي دافع عن «مقاربة متعدّدة الزوايا ومَبنيَّة على وصف وتحليل وتفسير وتأويل» (نفسه، 7) الوقائع الدِّينيَّة.

كما ذَكَّرَنا واردنبورغ بذلك، سار انتعاش تاريخ الأديان في خط مُتوازٍ مع تطوّر البحث المقارن. يكتسي هذا البحث المقارن وجوهًا مُتباينة، بحَسَب الرغبة في أن يصبح وصفيًا خالصًا أو في أن يضيف أحكام قيمة صريحة أو ضمنية، أو بناء على الدعاوى النظرية التي يرفعها، كما هو الشأن في الأبحاث التي قادها جورج دوميزيل (Dumézil) عن أيديولوجيا التصنيف الثلاثي لدى الهندو-أوروبيين. على كلّ حال، يسمح لنا المنهج المقارن بالكشف عما يجوز لنا أن ندعوه مع فتغنشتاين شبكة معقّدة لأوجه التشابه والاختلاف الذي ينبني عليه «المناخ العائلي» الذي يسمح بالتقريب بين الأديان، دون اختزالها إلى أبسط صِلَةٍ مشتركة واهية تجمع بينها. حَذَّرَنَا فتغنشتاين من هذا الخطر بالتحديد، حينما استنكر المبالغة في اللجوء إلى منهج المقارنة، وحينما أفضى الانتباه إلى وجوه التشابه إلى حجب الاختلافات. وهكذا، اعترض على فريزر، أكبر مروّج لمنهج المقارنة، قائِلًا إن رجال الدِّين البوذيين، سيشبهون بناء على هذا التصوّر، قساوسة الأرياف الإنكليزية في آخر المطاف، عاجلًا أو آجلًا.

تَسْتَحِقُّ المشكلات الإبستيمولوجيَّة التي أثارها المنهج المقارن اسْتِرْعَاءَ انتباهنا بوجه خاص، ما دامت توجد قرابة يقينية بين المنهج المقارن والمقاربات المورفولوجيَّة والتصنيفية والظاهراتية للظواهر الدِّينيَّة التي دعا إليها هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد (BA II, 163-240). أكَّدَ واردنبورغ عن حق ضرورة التمييز بين المنهج المقارن العلمي و«مقارنة ذوقية تكاد تميل على الدوام لدى المرء إلى تبرير مشروعية منظومة القِيَم التي يتبنّاها والديانة التي يعتنقها» (نفسه، 81) – مما لا يُجَرِّدُهَا بالضرورة من كلّ فائدة – ولا يستغني علم الأديان عن هذه الأداة، لكن استعمالها يحتاج إلى كثير من الاحْتِرَازِ، بحكم أَنَّنَا قد نكتشف «حضور إشكاليات ميتافيزيقية ووجودية خلف عمليات المقارنة» (نفسه، 85). ذكَّرَنا الكاتب نفسه بالقول إذا كانت «ظاهراتية الدِّين قد استعملت منذ البداية المنهج

المقارن، فإنّ المنهج المقارن لا يمثّل مع ذلك بحثًا ظاهراتيًّا» (نفسه، 87)، وهو فرق ليس كلّ خصوم الظاهراتية مستعدين للاعتراف به.

أقْدَمَتْ «ظاهراتية الدِّين» التي دَعَا إليها لاسوساي (P. D. Chantepie de La Saussaye) على الاكتفاء بتصنيف المعطيات الدِّينيَّة، ممتنعة عن إصدار حكم قيمة على الظواهر الدِّينيَّة. عندما نفهم المصطلح بهذا المعنى الوصفي الخالص، لا يستدعي مفهومَ القصد الذي لعب دورًا حاسمًا داخل التصوّر الذي كان برنتانو وهوسرل وتلامذتهما قد كوّنوه عن الوصف الظاهراتي. لم تكن الظاهراتية الوصفية التي مارسها ويدنغرين (Geo Widengren) وغولدهامر (Kurt Goldhammer) مَدينَةً في شيء لإرث هوسرل.

أ. حاول كلٌّ من كريستنسن (W. B. Kristensen)(86) وتلامذته وفان دير لوف (Van der Leeuw) وبليكر (Bleeker)(87) تطوير ظاهراتية الدِّين في اتجاه مذهب هيرمينوطيقي أكثر «فهمًا» وينتسب إلى شلايرماخر وديلتاي، في مقابل هذه المقاربات التي تتسم بسِمَة وصفية خالصة. يتعلّق الأمر بادّعاء «تصنيف المعطيات الدِّينيَّة حَسَب مُعْطًى موضوعي خاص بالدِّين وتجلّياته» (نفسه، 90) ويحدّد الملامح المعروفة في مذاهب ظاهراتية الدِّين التي تطرّقنا إليها في قسمنا الثالث.

هل نعتبر ظاهراتية «الفهم» هذه بمثابة الأرض الموعودة لفلسفة هيرمينوطيقا الدِّين؟ ليس الأمر مُؤكّدًا! في الواقع وكما قال واردنبورغ، إذا كان ذلك المذهب قد نجح في إبراز مدى تعقّد الظواهر الدِّينيَّة، مع العلم أنه لا يمكن إخضاع كلّ تلك الظواهر إلى تصنيف فئوي مُستلهم من البحث المقارن، فإن ذلك المذهب قد أفاض بإسهاب في استغلال منهجيَّة التصنيف. فهو يَعْمَدُ في سبيل ذلك إلى إرْجَاع مُجْمَل الظواهر الدِّينيَّة إلى مفهوم مركزي، نفترض فيه أنه مفتاح الدخول إلى البناية بكاملها: وهو مفتاح «المقدّس» (إلياد) و«القدرة الإلهية» (فان دير لوف) و«الحياة الجديدة» (كريستنسين)، إلخ. كما أنّ الظاهراتية الوصفية ليست

(86) W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.

(87) C. J. BLEEKER, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.

مذهبًا «ظاهراتيًا» بالمعنى التقني الذي يَحْتَمِلُهُ المصطلح لدى هوسرل وأنصاره، كذلك فإن ظاهراتية الفهم ليست أيضًا كذلك.

أدّى ظهور تَخَصُّصَات متزايدة، تَفَرَّعت العلوم الدِّينيَّة إليها، إلى وضع علامات استفهام على التَّعْمِيمَات ٱلْجُزَافِيَّة التي شَكَّلت العصر الذهبي الذي شَهِدَتْهُ ظاهراتية الفهم، والتي كان إلياد آخر ممثّليها الكبار. يعتبر واردنبورغ أنه من الواجب على الباحثين المعاصرين الإعجاب من بعيد بأعمال الروّاد الكبار المنتسبين إلى ظاهراتية الدِّين، على نحو إعجاب جيل درويسن (Droysen) ورانكه (von Ranke) بفلسفة التاريخ الهيغلية، وهو يعلم علم اليقين أن العصر الذي كان لا يزال يُقبل فيه بشغف على الخلاصات العقلانية قد وَلّىٰ ٱلْأَدْبَارَ إلى الأبد.

إنَّ المقارنة بالتَّحَوُّلات التي عرفتها فلسفة التاريخ، بفعل تَأَثُّرِهَا بمنهج الكتابة التاريخية، تحمل أكثر من معنى، ما دامت تجعلنا على وعي بأن الباحث في علم الأديان، حتى عندما يَتَخَلّى من دون مشقة كبيرة عن موقف «المثقف الثالث» «tiers-instruit»، لن يكون وضعه هذا هو وضع الفيلسوف نفسه. حينما يتعلّق الأمر بمشكلة التاريخ، لا يمكن اختصار مهمة «التفكير في التاريخ» إلى إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية، كذلك فإن السعي إلى «فهم الدِّين» يَتَطَلَّبُ ذَهَابًا وإيابًا لا يَتَوَقَّف بين إبستيمولوجيا العلوم الدِّينيّة والمساءلة التي تروم الذهاب إلى الأعماق. يُفضي هذا التساؤل، عاجلًا أو آجلًا، إلى دراسة البنيات الأساسية للوجود-في-العالم لدى الدازين، كما قد يُفضي عند الاقتضاء إلى تساؤل من طبيعة «ميتافيزيقية» عن مختلف أوجه «فعل التعالي».

خَصَّ واردنبورغ «الهيرمينوطيقا التطبيقية» بِمُهِمّةِ توضيح «الدلالات التي يخلعها الأفراد والجماعات على الوقائع الدِّينيَّة وعلى ديانات بعينها» (نفسه، 25). تَتَحَوَّل مختلف أوجه فنّ التطبيق المجتهد *subtilitas applicandi* التي يمارسها الرجل المتديّن إلى مجال بحث مستقل، حينما يسعى إلى فهم نفسه. أخرج واردنبورغ هذا البحث من الظاهراتية الهيرمينوطيقية لدى إلياد، التي اشتبه في كونها تفصح عن نسبة من السذاجة، حينما سَلَّمَت بقدرتنا على التوصل مباشرة إلى معنى الظواهر الدِّينيَّة، متجاهلين آنذاك كلّ الاعتبارات المنهجيَّة. اعتبر من جهته أن «البحث

الهيرمينوطيقي التطبيقي» يندرج بين مختلف مناهج البحث الأخرى (التاريخية والمقارنة والسياقية، إلخ...)، ولا يتميّز عنها إلّا بحكم أنه يَهْتَمُّ كذلك بالطريقة التي تبنّى بها المتديّنون (أو رفضوا) دلالات عالم رمزي مخصوص.

ماذا نعني بعبارة «الهيرمينوطيقا التطبيقية» في هذه الحالة؟

من زاوية سلبية، تعني العبارة شيئين: تعني أولًا التخلّي عن تصوّر وضعي متطرّف عن علم الدِّين، وهو تصوّر يتجاهل مخلّفات البحث المنعكسة على قضايا التأويل؛ وتعني ثانيًا التشكيك في مقاربة «الفهم» التي تلجأ إلى المشاركة الوجدانية empathie بصورة متفاوتة، كما تحرص على اكتشاف «معنى ديني خالد» يختصر فكرة المقدّس في ذاته (نفسه، 152).

من زاوية إيجابية، تتطلّب العبارة تَلْقِيم مسألة التأويل مباشرة داخل الإبستيمولوجيا الخاصة بالعلوم الدِّينيَّة، متسائلة بأيّ معنى يصبح علم الدِّين تخصّصًا هيرمينوطيقيًّا، كما اقترح ذلك كلٌّ من فاخ (Wach) وبولنوف (Bollnow)[88]. وغولدهامر (Goldhammer)[89].

تَتَّخِذُ الملامح العامة «للهيرمينوطيقا التطبيقية» صورة «هيرمينوطيقا نقدية» بالمعنى الذي يذهب إليه ريكور. وهذا ما يُؤَيِّده فحص القواعد الأساسية الخمس التي استثمرها واردنبورغ في وصفها: يجب أن يحظى الوجود الواقعي العارض بكامل وزنه، وهو ما يوازي الموقف الذي ينزع الغشاء الأسطوري والأيديولوجي والدِّيني؛ يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات التي تُقيمها الديانات مع المجتمع، وهي علاقات معقّدة بقدر ما هي ملتبسة؛ دراسة الطريقة التي تنتظم بها الدلالات في صورة تقاليد؛ استجلاء نواة المعاني التي تسمح بالتوجّه داخل العالم وبتنظيم السلوك؛ الإصغاء إلى الطريقة الخلّاقة التي يَتَمَلَّكُ بها الْمُتَدَيِّنون المضامين الدِّينيَّة، يومًا بعد آخر، (نفسه، 153-155).

---

(88) Otto Friedrich BOLLNOW, «Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin», *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 31 (1979) p.225-238, 366-379.

(89) K. GOLDAMMER, «Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft», In: *Religion und Religionen, Festschrift G. Mensching*, Bonn, Röhrscheid, 1967, p.11-34.

قد تَصْدُق هذه التعليمات المنهجيّة بالمثل على فلسفة الدّين الهيرمينوطيقية التي نسعى إلى إنشائها هنا. فهي مُلزمة بدورها بعبور القوس الكامل كما يظهر في العمليات الهيرمينوطيقية التي قد نكشف عنها في مهد الظاهرة الدّينيّة والتي تتحكّم في الطريقة التي اختارت بها كلّ ديانة تأويل ذاتها، ثم عمل الاجتهاد اللّامتناهي في التطبيق الذي يَسْتَنْفِرُ «مستعملي» الدّين. نستطيع أن نطبّق على مُجْمَل هذه العمليات ما ذَكَرَهُ ريكور بخصوص «عملية الكتابة التاريخية» في كتابه الذاكرة والتاريخ والنسيان[*][90]. نجد أنفسنا في مواجهة عمليات «هيرمينوطيقية»، منذ «مرحلة التوثيق» إلى مرحلة «العَرْض» (تأليف كتاب في الإثنولوجيا الدّينيّة، مثلًا)، مرورًا عبر مرحلة «التفسير والفهم».

إذا كان من الواجب علينا احترام خصوصية كلّ عملية من بين العمليات (إذ لا يحتمل التأويل المعنى نفسه، حَسَب كلّ حالة على حِدَة إذا كُنّا نهتم باختيار المعطيات، أو بتدوين نتائج البحث الميداني في شكل كتاب)، يجب علينا كذلك التساؤل هل كانت الهيرمينوطيقا الفلسفية مضطرة إلى الاكتفاء بالتسليم بحاجتها إلى هيرمينوطيقا تطبيقية عن الدّين، كما تَبَنّى واردنبورغ ذلك. يجب عليه، عاجلًا أو آجلًا، مواجهة السؤال المتعلّق بأيّ هيرمينوطيقية يتعيّن تطبيقها على العلوم الدّينيّة. سيتعلّق الأمر بمذهب هيرمينوطيقي قادر على إيلاء الأهمية نفسها للحظة النقدية كما تتمثّل في المباعدة *distanciation* ولحظة تملّك *appropriation* المعنى (وهي لحظة «نقدية»، وإن بمعنى آخر).

نستشهد على ذلك «بالظواهر الدّينيّة المحتوية على نسبة هائلة من الدلالات المثمرة» (نفسه، 115) التي استثمرها واردنبورغ في تعليماته المنهجيّة: تأويل الرموز الدّينيّة والأساطير ومقاربة التصوف والإشراق ومنزلة النصوص المقدّسة والمذاهب الأخلاقية المستلهمة من الدّين. إنّ أيّ مشكل من بين هذه المشكلات يحمل الباحث في العلوم الدّينيّة وفيلسوف الدّين على مواجهة الأسئلة الأساسية

(*) الذاكرة، التاريخ، النسيان: ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

(90) Paul RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p.169.

التي لا تنتمي إلى «هيرمينوطيقا تطبيقية» فحَسْب، إنما تنتمي بالتأكيد إلى هيرمينوطيقا كلّية يجب علينا تحديد منزلتها.

شعر واردنبورغ بالحاجة إلى مثل هذا الارتقاء من الجزئي إلى الكلّي - وبالعكس- حينما اقترح توسيع حقل الهيرمينوطيقا التطبيقية قصد التطرّق إلى مسألة البعد الكوني الذي قد تصله النتائج المطلوبة. مَيَّزَ آنذاك بين مقاربات ثلاث ممكنة في الهيرمينوطيقا الكلّية: المقاربة «الأفلاطونية» المعروفة عن إلياد، والمقاربة «الأرسطية» المعروفة عن ريكور، والمقاربة المزدوجة التي دَعَا نفسه إليها، وهي تقوم على الانتباه إلى التّفاعل القائم بين المصالح الدنيوية والغايات الروحية - وهذا ما يُرْجِعُنَا على نحو ما إلى تساؤلات شيلر في كتابه سوسيولوجيا الدِّين.

أثار هذا التصنيف الذي اعترف واردنبورغ ذاته بطابعه الجزئي في الأقل نسبة من التساؤلات التي ظلّت مفتوحة والتي تعادل نسبة الأسئلة التي وجدت طريقها إلى الحلّ. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نعترف له بفضيلة كشفية كبيرة. ما الذي أهّله للكشف بصورة أفضل عن الإمكان الذي تُتيحه الظاهراتية الوصفية وظاهراتية الفهم، على طريق التوصّل إلى «هيرمينوطيقا تطبيقية»؟ تظلّ أشياء كثيرة مقترنة هنا بالفكرة التي نكوّنها عن المكانة الإبستيمولوجيّة التي تتمتع بها العلوم الأنثروبولوجيّة عامة، والعلوم الدِّينيَّة بوجه خاص. نستطيع أنْ نُؤَوِّلَ صيرورة التكوين هذه التي خضعت لها هذه العلوم على غرار توالي ٱلْهَزَّات الأرضية التي أفضت شيئًا فشيئًا في الأخير إلى زعزعة النَّموذج السَّببي المعياري وهيمنة التفسير السببي الأحادي، كما تشهد على ذلك المؤلفات الكثيرة التي صدرت منذ عقدين بخصوص هذه المسألة.

إنَّ القيام بدراسة مستفيضة لهذه الانزياحات الإبستيمولوجيّة التي حدثت في أعماق العلوم الأنثروبولوجيّة يتعدّى إطار هذه الدّراسة. جوهر الأمر في نظرنا هو المشروعية الإبستيمولوجية الجديدة التي يحظى بها مفهوم التأويل. إذا كُنَّا لاَ زِلْنَا نجد من يدافع عن نموذج سَبَبِي معياري صارم، يحتاج هذا ٱلْمُدَّعِي إلى تقديم ٱلْبَيِّنة على دعواه، حينما يدافع عن هذا النموذج في ساحة معركة حقيقية كما تمثلت في الإبستيمولوجيا المعاصرة الخاصة بالعلوم الأنثروبولوجيّة، وحينما

يدّعي أن وجود العلم مرتبط بوجود نواميس تسمح بربط النتائج بأسبابها، وتسمح نتيجة ذلك بالتنبؤ بأشكال التطوُّر المستقبلية. لا يعني ذلك أن «الفهم» قد حقّق نصرًا مُبِينًا على «التفسير». في الواقع، لقد دخل تحَوّل عميق على هذا البديل نفسه، وهو تحَوّل أفضى إلى ظهور أسئلة جديدة.

تثير الاعتبارات المنهجيّة التي رفعها واردنبورغ برأيي سؤالًا فلسفيًا مزدوجًا:

1. من جهة أولى، يتعلّق السؤال الأول بمعرفة الدواعي التي جعلت الأبحاث التاريخية والمقارنة والتداولية والهيرمينوطيقية لا تنفصل بعضها عن البعض الآخر. من جهة ثانية، يتعلّق الثاني بالرهانات الفلسفية التي تكتنف هذه الاعتبارات الإبستيمولوجيّة في جوهرها. من أجل ذلك، ينبغي لنا تبديد مخاوف واردنبورغ الذي يعتبر أن فلسفة الدّين تكاد تكون عائقًا إبستيمولوجيًا يحول بين علم الأديان وانتزاع استقلاله.

2. من جهة ثانية، لن يتجنّب الفيلسوف التساؤل هل كان من الجائز الحديث عن «هيرمينوطيقا تطبيقية»، دون الاضطرار إلى التساؤل، بناء على الواقعة نفسها، عن منزلة «الهيرمينوطيقا الكلّية». بالقدر نفسه الذي لا يجوز فيه أن نكتفي بكلّ بساطة بإدراج الهيرمينوطيقا الجزئية الخاصة بالدّين داخل إطار الهيرمينوطيقا الكلّية، وهو إطار يَحِقُّ للفيلسوف وحده بلورته وينبغي لنا الاحتراس بالقدر نفسه من المبالغة المعاكسة التي تُفضي إلى إهمال القضايا الأساسية المطروحة في كلّ هيرمينوطيقا خاصة. يجب علينا أن نطبّق على الهيرمينوطيقا التطبيقية للعلوم الدّينيّة العبارة التي استثمرها ريكور لوصف إسهام الهيرمينوطيقا الفلسفية في علم التفسير الكتابيّ: توجد بينهما «عَلاقة مُعَقَّدَة، وهي عَلاقة تَضَمُّن متبادل»[91].

الدّين بما هو منظومة ثقافية والنظرية التأويلية للثقافة - غيرتز C. Geertz -.

يجوز لنا أن نطبق على الإنسان المتديّن لدى فاخ وفان دير لوف وهايلر تعريف الكائن الإنساني الذي بلوره كاسيرر في كتابه بحث في الإنسان *Essai sur*

(91) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.119

l'homme: يجب علينا أن نعتبره «حيوانًا رمزيًّا». هل معنى ذلك أن الإنسان يبدو بوصفه «حيوانًا شغوفًا بالتأويل الذاتي». «*Self-interpreting animal*»[92]، مضطر إلى الاشتغال على عملية تأويل الذات بصورة لا متناهية؟ هذا ليس مُؤَكَّدًا! على العكس من ذلك، يجب علينا تدقيق الشروط التي تسمح لنا بالجمع بين التعريفين. يفرض ذلك علينا الاعتراف في الأقل، كما يؤكّد ريكور ذلك، بأن الرموز الكسمولوجيَّة الكبرى تحتاج بدورها إلى استئناف النظر فيها داخل لغة تقوم بتأويلها، وهي الرموز التي تشكّل محور مذاهب ظاهراتية الدِّين لدى فان دير لوف وإلياد. «لا بُدَّ لها دائمًا من وجود كلام من أجل استرجاع العالم وجعله يتحوّل إلى مكان للتعبّد»[93].

إذا ما أردنا تعزيز هذه الفرضية بعد فحص المساجلات الإبستيمولوجيَّة الجارية التي عرفتها العلوم الأنثروبولوجيَّة والعلوم الدِّينيَّة التي تشكّلت في أعقاب الإنجاز الرائد الذي حقّقه إدوارد تايلر (Edward B. Tylor) (1823-1917)، سنكتشف أنها ظلّت مطبوعة باتجاهين نظريين رئيسين: من جانب أول، نجد الموقف «المضاد للهيرمينوطيقا» لدى أرنولد غيلن (Arnold Gehlen) الذي دافع في كتابه الأنثروبولوجيا الثقافية *Kulturanthropologie* عن الأُطروحة التي ترى أنه من واجبنا الإقدام في الأقل على وصف الثقافة الأجنبية بكامل الصرامة اللازمة قدر الإمكان، إذا ما تَعَذَّر فهمها على وجه الحقيقة. على الجانب الآخر، نجد دعاة المقاربة «الحوارية» الذين اعتبروا الخطاب الأنثروبولوجي مجرّد «ترجمة» نظرية لتجربة الحوار القائم بين الثقافات.

هنا أيضًا تبدو لي المقارنة مع المساجلات ٱلْمُتَعَلِّقَة بإبستيمولوجيا المعرفة النظرية بنّاءة للغاية. كما أننا نجد على الجانب الأول دعاة نموذج التفسير السببي الأحادي الصرف، سيرًا على خطى هيمبل (Hempel) وأوبنهايمر (Oppenheimer)، ونجد على الجانب الثاني دعاة الأُطروحة السردية narrativiste التي تفيد أن المؤرخ ليس إلّا رَاوِيًا، كذلك نلاحظ في المساجلات المتعلّقة

(92) Charles TAYLOR, *Philosophical papers*, t.1. *Human Agency and Language*, Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1985, p.45.

(93) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.17.

بإبستيمولوجيا الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة والثقافية وجود توتر مماثل بين دعاة استقلال الخطاب الأنثروبولوجي في بعده النظري، ومن يعتبرون أنَّ هذا الخطاب يندرج داخل امتداد الحوار بين الثقافات.

انتصر ريكور فيما يخصّ الكتابة التاريخية، لتصوّر تحتلّ فيه القصدية التاريخية موقعًا وسطًا بين هذين الموقفين المتطرّفين(94). نستطيع إيجاد خطوط توازٍ بين الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة وبعض أُطروحات عالِم الأنثروبولوجيا الأمريكي غيرتز الحريص على بلورة ما يدعوه «نظرية تأويليَّة عن الثقافة»(95). يكتسي التقديم الذي قام به غيرتز لِتَصَوُّرِه عن الثقافة والدِّين بوصفه منظومة ثقافية أهمية بالغة، في أُفق تأمّلاتنا حول التفاعل القائم بين العلوم الدِّينيَّة والظاهراتية والهيرمينوطيقا.

1. دافع غيرتز عن تَصَوُّرٍ «سيميوطيقي» عن الثقافة، في ردّ فعله المضاد الذي يعترض على تصوّر مبهم وفضفاض عن الثقافة ويجعلها بدل ذلك «الكتلة الأكثر تعقيدًا». بعدما استلهم غيرتز أعمال ماكس فيبر، اعتبر أن الكائن البشري «حيوان وقع في خيوط العنكبوت التي حيكت من دلالات نسجها بنفسه» (نفسه، 5). بهذا المعنى، لا يحق لنظرية الثقافة أن تطالب بالتحوّل إلى علم تجريبي يبحث عن قوانين كلّية، بل وجب عليها أن تكتفي باحتلال منزلة «علم تأويلي يتقصّى الدلالات» (نفسه).

كان بِمُكْنَةِ غيرتز أن يجترح لدراسته عنوان «صناعة الإثنولوجيا» على غِرار عنوان الكتاب صناعة التاريخ. كما أن المؤرّخ يكتب التاريخ، كذلك فإن عالم الإثنولوجيا يكتب الإثنولوجيا. ينشر هذا وذاك ثمرة أبحاثهما في صورة كتب. تجد الأسئلة المتعدّدة التي طرحها ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) في كتابه كتابة التاريخ *L'écriture de l'histoire* مقابلها في التأمّلات المنصبّة على كتابة الإثنولوجيا ورهاناتها، كما يشهد عليها كتاب ليفي-ستروس المدارات الحزينة *Tristes Tropiques* .

انطلق التحليل الذي اقترحه غيرتز لما قد ندعوه «العملية الإثنوغرافية» من

---

(94) Paul RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris, Ed. du Seuil, 1982, p.133-136.

(95) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p.3-30; trad.: «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture», *Enquête* 6 (1998), p.73-105; ID., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986, p.71-90.

مصطلح «الوصف المكثف» (*thick description*) الذي اقتبسه من جيلبيرت رايل (G. Ryle) فيلسوف أكسفورد. يقول غيرتز «إن الكتابة الإثنولوجيَّة عبارة مُكَثَّفة ومقتضبة، فهي وصف مكثّف» (نفسه، 9-10). لا يكتفي بتفضيل هذا الصنف من الوصف في مقابل التفسيرات المتسرّعة؛ غَالِبًا ما يحدث أن يؤدّي وصف مكثف سلفًا إلى تأويل. بهذا المعنى، توجد صِلة أساسية بين كثافة الوصف وعمق التأويل[96]. قد نختصر الشعار المنهجي الذي تَنْبَني عليه هذه المقاربة في العبارة التالية: «الوصف بمزيد من الكثافة، لمزيد من الفهم».

يطلعنا التعليق الذي أضافه غيرتز نفسه إلى تعريفه مباشرة على رهاناته الهيرمينوطيقية الموجودة بالكُمون: «من يَهُمُّ إلى الكتابة الإثنوغرافية، كمن يسعى إلى قراءة مخطوط (بمعنى له 'تشييد قراءة') وهو مخطوط- غريب تَعَرَّضَ للمحو والخروم ويتضمّن تناقضات داخلية وحواشي تدعو للارتياب وشروحًا تنبني على التَّأَوُّلِ، وقراءة مخطوط غير مكتوب بحروف هجائية تُحِيلُ إلى أصوات، بل مكتوب بعيّنات متفرقة لسلوك يحتكم إلى شكل معيّن»[97].

لنعُدْ إلى المثال الذي جعل رايل يقترح هذا المصطلح. ظهر المصطلح في سياق التساؤل عن صنف الوصف الذي يُجيز لنا وضع فرق بين: 1. الطفل الذي يحرّك جفنيه نتيجة حركات غير إرادية؛ 2. والطفل الذي «يَغْمز» بطرف عينه في اتجاه شخص آخر؛ 3. وثالث يقلّد حركة الأول، قصد التهكّم منه، إلخ... يظهر جوهر مشكلة العمل الميداني لدى الإثنولوجي فيما يلي: معرفة تمييز التصرفات التي تحتمل دلالة إنسانية بالنسبة للشخص، عن كلّ التصرفات الإنسانية الأُخرى. يكتفي الوصف «المائع» بالمعطيات التي تقبل الملاحظة الموضوعية؛ أما الوصف «المكثّف» فهو يصف فعلاً رمزيًا ومُزَوّدًا بمعنى ما. عندما نرجع هذا الاصطلاح إلى مشكلتنا، نستطيع القول إن الوصف بالمعنى الثاني قد حَقَّقَ التأويل مسبقًا. يجوز لنا قول الشيء نفسه عن الظاهراتية، بالرَّغْم من أن فكرة «الكثافة» تُحيلنا مباشرة فيما يخصّها إلى فكرة القصدية.

---

(96) A. MARY, «De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation», *Enquête* 6 (1998), p.57-72.

(97) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.10.

تسمح هذه المقاربة، بعد تطبيقها على الإثنولوجيا، بِتجَنُّبِ عثرة مضاعفة لا يكفّ غيرتز عن التنديد بها: العثرة الأولى هي خطأ «التصوّر الذهني» mentaliste الذي يقع فيه «العلم الإثنيّ» أو «الأنثروبولوجيا المعرفيّة»، والذي يسارع إلى الاستنجاد بأحوال النفس التي يُعرب عنها أعضاء المجتمع؛ الخطأ الثاني يرجع إلى النظرية البِنيوية أو النسقية التي تعتبر الثقافة نَسَقًا ذاتي التنظيم ويَتَطلّب من عالم الإثنولوجيا تفسير آليات اشتغاله بوساطة خوارزميات(*) مناسبة.

يدعو غيرتز إلى انتهاج طريق وسط لا يكتفي بِاجْتِرار مقاربة «الفهم» التي تستهين بالطاقة الكامنة في الغرابة الفاصلة بين الثقافات بعضها عن بعض. لا يوجد ما يضمن القول إن المرء سيبادر حتمًا إلى القول: «خُلِقنا كي نتفاهم!» حينما تلتقي ثقافتان (أو ديانتان) عند حدوث أول اتصال فيما بينهما. يُفيد الانطباع الأول الناتج عن الاتّصال الأوّلي أنّنا غرباء بعضنا عن البعض الآخر، إلى درجة أنّنا غير متأكدين من أنّ الآخر الذي يقف قُبَالَتَنَا يَسْتَحِقُّ مِنّا أن نعترف به بوصفه «بشريًا». هذا هو مصدر الحاجة إلى تعميق التفكير الإبستيمولوجي أكثر حول ما يعنيه التأويل من زاوية العمليات المؤسسة للبحث الإثنوغرافي. يُفصح غيرتز عن المعضلة في الصياغة المستفزّة التالية: «لا ينبغي لنا مقارنة مدى انسجام تفسيراتنا بكتلة من المُعطيات التي لم تخضع للتأويل، أي بأوصاف مائعة إلى أبعد حدّ، إنما بالقدرة الخاصة بالمتخيّل العلمي الذي يُدْخِلُنَا في صِلَةٍ بحياة الأجانب» (نفسه، 16).

توجد أُطروحة لَا تَقِلُّ أَهَمِيَّةً، وهي أن الوصف-التأويل اَلْمُنْصَبّ على الأفعال الرمزية يتعلّق بأحداث، ولا يتعلّق ببِنيات. إن فهم ما يحدث فعليًا داخل ثقافة ومجتمع معيّنَين هو المهمّة التي يجب أن تحظى بالأولوية لدى عالِم الأنثروبولوجيا، مما يعني «تشييد قراءة لما يحدث فيهما» (نفسه، 18). لا تطرح مسألة الانسجام التي تمكّن من ربط مختلف الأفعال الرمزية بعضها ببعض إلّا في مرحلة ثانية. بعدما رفض غيرتز وضع طريقة عمل عالم الإثنولوجيا تحت شعار شديد التبجّح «*Veni, vidi, intellixi*» «تعالَ وشاهدْ وافهمْ»، يعتبر أن التحليل الثقافي يحتمل خاصية افتراضية بارزة، لأسِيَّمَا وأنه تفرّغ لتأويل هدير الخطاب الاجتماعي. وحينما ينحصر ذلك التحليل داخل تُخوم «حقل» بعينه، لا يعني ذلك

(*) معادلات رياضية.

أنه قد تَحَوَّلَ بالنسبة إليه إلى «مختبر» يهدف إلى التحقّق من النظريات الجاهزة مسبقًا. بعد أن اتخذ البحث الإثنوغرافي صورة المقالة العلمية من حيث جنسه الأدبي، وجد نفسه في مواجهة جدلية الكلّي والجزئي، وهي الجدلية التي تميّز الحلقة الهيرمينوطيقية.

إذا كان هذا البحث، من جهة أولى، لا يملك سبيلًا إلى إهمال الصياغات المفهومية والنماذج النظرية، يظلّ توتر حادّ يخترقه بين الحاجة إلى التحليل والرغبة في فهم الأفعال الرمزية التي تُهيكل رؤية العالم في الثقافات الأجنبية. يُبدي هذا التوتر الجوهري مقاومة قوية ضد الصياغات النَّسقية المبالغة في التجريد. يُعتبَر «الهَمَجي العاقل» «sauvage cérébral» (نفسه، 358) الذي لم يفتأ ليفي-ستروس يحلّل آليات اشتغال ذهنه من بين صور التعبير النموذجيّة عن هذا التيار. يعتبر غيرتز، على خلاف هذه التصوّرية الديكارتية intellectualisme، أن «المهمة الرئيسية الخاصة بالصياغة النظرية لا تتمثّل في تشفير الانتظامات المجرّدة، بل في التمكين من الوصف المكثّف، ولا تَتَمَثَّلُ في التَّعميم نتيجة التعالي على الحالات الجزئية، بل في التعميم داخل نِطاقها» (نفسه، 27). يعتبر عمل الفهم الثقافي والإثنوغرافي للأفعال الرمزية أقرب إلى الكشف الطبي منه إلى صياغة معادلة خوارزمية.

يَتَغَلَّبُ هذا التصوّر المتعلّق بالدّور الذي تلعبه النظرية داخل الأنثروبولوجيا الثقافية على التقابل الموجود لدى ديلتاي بين «الفهم» و«الشرح»، لخدمة تمييز مثمر أكثر بين «التسجيل» («الوصف المكثّف») و«التخصيص» («الكشف») (نفسه، 27). يتضمّن «الوصف المكثّف» و«الكشف» بدوره عمل تأويل لا ينتهي من حيث المبدأ، لأن «الدِّراسة الثقافية لا تكتمل في جوهرها، بل نقول أكثر من ذلك، كلما كانت الدِّراسة الثقافية أكثر عمقًا، كانت غير مكتملة» (نفسه، 29). لا يُدير هذا التعميق ظهره للظواهر السطحية المُكتفية بالظواهر العارضة، من أجل النزول إلى البِنيات المنطقية التحتية. يعتبر غيرتز أن محاولة فهم البعد الرمزي في السلوك الاجتماعي - سواء أتعلّق الأمر بالفنّ والدِّين والأيديولوجيا والعلم والحق والأخلاق أو «بالحسّ المشترك» - لا ينبغي لها أن تصرفنا عن البدائل الصعبة الوجودية المتصلة بالحياة اليومية، من أجل اسْتِيطَان عالَمَ يَتَكَوَّن من بِنيات معقولات خالصة. على العكس من ذلك، تضعنا محاولة الفهم تلك في مواجهة

البدائل الصعبة بصورة جديدة. بهذا المعنى، «لا تَتَجَسَّد الدعوة الأساسية الكبرى إلى أنثربولوجيا تأويلية في تقديم أجوبة عن أسئلتنا الأكثر عمقاً، بل في تيسير التوصّل إلى الأجوبة التي اقترحها الآخرون لها . . . وبعد ذلك في تسجيل تلك الأجوبة في السّجل الذي نستطيع مراجعته للاطّلاع على كلّ ما قاله الكائن البشري» (نفسه، 30).

2. يهتم غيرتز من المنظور نفسه بالدِّين بما هو نَسَق ثقافي[98]. تُشير الجملة التي وضعها جورج سانتيانا (George Santayana) في مستهلّ دراسته التي خصّصها لهذه المسألة إلى الرهان الذي يحتمله هذا التساؤل داخل فلسفة الدِّين. تُذَكِّرُنا تلك الجملة بموقف شلايرماخر: لا ينبغي لنا أن نُنكر على سائر الديانات الحيّة، بدون استثناء، تَميُّزَها بمواصفات ذاتية تثير الانتباه، ما دامت كلٌّ منها تعبّر عن طريقة مخصوصة في الإقامة داخل العالم. اعتبر غيرتز أن البحث المعاصر في حقل الأنثربولوجيا الدِّينيَّة يتحرّك داخل إطار تراث ثقافي محدّد المعالم ويحمل بصمات أسماء دوركايم (1858-1917) وماكس فيبر (1864-1920) وفرويد (1856-1939) ومالينوفسكي (1884-1942). قد يكون من الأفيد لنا الاعتراف بخصوبة الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، مع التساؤل في الوقت نفسه عن مدى إمكان توسيع أُفقها، بدل الاكتفاء برفضها باسم نظرية تتطلّع إلى النجاح، في حين يبدو أن هؤلاء الروّاد الكبار قد فشلوا في مسعاهم (كما فعل ذلك رنيه جيرار René Girard). يستند توسيع الأُفق الذي دعا غيرتز إليه إلى أعمال تالكوت بارسونز (T. Parsons) وشيلز (E. Shils). نُعَرِّف الدِّين كما يلي، من زاوية الأنثروبولوجيا الثقافية:

«1. منظومة من الرموز تتبدّى الغاية منها في 2. إقامة نماذج ومبرّرات قوية ومُقنعة لدى الناس، وتهدف إلى التَّحقُّق على المدى الطويل 3. من خلال صياغة تَصَوُّرات مُتَعَلِّقة بنظام عام للوجود الفعلي و4. من خلال إضفاء هالة وجود عارض، بحيث إن 5. الانفعالات والمبرّرات تبدو واقعية بصورة حصرية»[99].

نواجه تعريفًا تِقْنِيًا يَسْتَحِقُّ كلُّ عنصر منه تفسيرًا مُفَصَّلًا في أُفق البحث عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

---

(98) *Ibid*, chap. IV, p.87-125; trad.: «La religion comme système culturel». In: R. E. BRADBURY (éd.), *Essais d'anthroplogie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p.19-66.

(99) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.90.

أ. يُهمّ القرار النظري الأول المعنى الذي يجب خَلْعُه على مصطلح الرّمز (أو على «الشكل الرمزي» بالمعنى الذي يذهب إليه كاسيرر). اعتبر غيرتز أن الأعمال الثقافية الهادفة إلى صياغة رموز وإلى تعرّفها واستعمالها، «أحداث اجتماعية لا تختلف في شيء عما عداها»، بمعنى أنها «أعمال ظاهرة للعموم على غرار الزواج وقابلة للملاحظة على غرار الفلاحة» (نفسه، 91). لا تنبني الطريقة التي تُشَكِّلُ بها الأفعال الثقافية السلوك الاجتماعي سِرًّا خَفِيًّا عن الأنظار، كما هو الشأن في الشفرة الوراثية، بل تظلّ بادية للعيان: دورها هو أن «تخلع معنى، أي أن تخلع صورة مفهومية موضوعية على الواقع الاجتماعي والسيكولوجي، حيث تتلوّن الأعمال الثقافية في الوقت نفسه بألوان ذلك الواقع وتفرض عليه قالبها الذاتي» (نفسه، 93).

ب. ما يُمَيِّزُ الرموز الدِّينيَّة هو أنَّ تأثيرَها يمتد على المدى البعيد، بفضل المبرّرات والمواقف العاطفية التي تُصاحبها. لو لم يوجد حدّ أدنى من الأقوال «النظرية»، أي لولا ادّعاء التوصّل إلى معرفة بخصوص الوضع النهائي للأشياء، لظلّت استمرارية وجودها لغزًا مُحَيِّرًا. والاعتقاد الأساس الجاثم خلف «إرادة الإيمان»، بصرف النظر عن مضمونه، هو أن الواقع يقبل الفهم وأنه بالإمكان الاهتداء إلى الطريق الذي يوجّهنا داخل عالم يحمل معنى. تخدم الرموز الدِّينيَّة هذه الرغبة في معرفة الطريق بأسلوبها الخاص، بعدما اقتنعنا بأننا لا نملك القول الفصل في الأخير، بحُكم الحدود المضروبة على القدرات التحليلية التي تميّز فهمنا وبحكم حدود قدرتنا على التَّحَمُّل وحدود حدوسنا الأخلاقية.

ج. لكننا لن نَنْفُذَ، حَسَب غيرتز، إلى قلب المشكلة التي تطرحها هذه المعتقدات على النظرية الأنثروبولوجيَّة، إلّا إذا ما اهتممنا بالطريقة التي يتجاوز بها الإيمان الدِّيني صور الاستهتار بحاجتنا إلى النظام والمعنى، وهو الاستهتار الذي يبدو أن التجربة اليومية تُوقعنا في حبائله. يظهر الدِّين آنذاك، كما هو الحال لدى فتغنشتاين، بوصفه أسلوبًا خاصًا في النظر إلى العالم، ويظهر قبل ذلك بوصفه أسلوبًا في التصرّف بداخله. كان ديلتاي قد أكّد ذلك: تشكّل «رؤى العالم» و«أساليب الحياة» وحدة لا تنفصل.

د. يُقَرِّبُنا العنصر الرابع في التعريف أكثر من مفهوم التجربة الهيرمينوطيقية،

كما حدّدناها من قبل. ما معنى «الإيمان» في السياق الدِّيني؟ هذا هو السؤال الحاسم! لا يمكن تفسير الإيمان الدِّيني كما لو كان استقراء على طريقة بيكون (Bacon)، عندما انطلق من التجربة العادية. يفترض الإيمان لزومًا التَّسليم بوجود سلطة تُغَيِّرُ النظرة التي نُلقيها على التجربة. هل هذه نزعة سلطوية؟ يعتبر غيرتز، على غرار ماكنتاير (MacIntyre) أن المتديّن لا يُبَجِّل السلطة بما هي سلطة، بل يقبل وجود سلطة تُرْشِدُه إلى ما يستحق التبجيل.

سعى غيرتز إلى الكشف عن المعضلة الخاصة التي تفصل الموقف الدِّيني عن موقف «الحسّ المشترك» وعن الموقف العلمي وعن الموقف الجمالي، بناء على بعض مُقترحات مذهب ظاهراتية الواقع الاجتماعي الذي بلوره ألفريد شوتس (Alfred Schütz)[(100)]. ما يميّزه عن منظور «الحسّ المشترك» هو واقع أنه «يدخل مغامرةً بعيدةً عن وقائع الحياة اليومية في اتجاه وقائع أكثر سعة تصحّح وتستكمل الوقائع الأولى»[(101)]. لم يكن هاجسه الأساس هو التأثير في هذه الوقائع الممتدة في أفقها، بل هو التسليم بها والإيمان بها. ما يُمَيِّز الموقف الدِّيني عن الموقف العلمي هو أن الشعار الذي يهتدي به هو الالتزام بدل المباعدة، وهو الالتقاء بدل التحليل. تصدق الملاحظة نفسها على الصِّلة بالموقف الجمالي: يُعمّق الدِّين الهاجس المتعلّق بمعرفة ما هو «واقعي» بصورة «واقعية» نهائية، بدل خلق عالم سراب وهمي. على هذا النحو، «يتبه الدِّين إلى بِنية معقّدة مخصوصة من الرموز ويسلّحها بسلطة إقناعية تشكّل ماهية السلوك الدِّيني من الزاوية التحليلية» كما يُسَلِّح الميتافيزيقا، التي تعكسها تلك الرموز وأسلوب الحياة الذي تباركه، بالسلطة نفسها» (نفسه).

وظيفة الطقس هي تأمين بعض الانسجام بين أخلاق معيّنة ونظرة معيّنة إلى العالم. اعتبر غيرتز أن «أداءات الطقوس» تقوم بالدور الذي كان شلايرماخر يُنيطه بالحَدْس والشعور. وهذا ما أبرزه بالتفصيل في ضوء «الوصف المكثّف» للإنجازات المسرحية لقبيلة بالين، والتي تعرض على المسرح صراعًا أسطوريًا

(100) Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1960; ID.: *The Structure of the Life-World*, Londres, Heinemann, 1974.

(101) Clifford GEERTZ, *The interpretation of Cultures*, p.112.

بين الساحرة رانغدا Rangda والوحش بارونغ Barong. لا يتعلّق الأمر بالنسبة لأهل بالين بمشهد نتفرّج عليه، بل بطقوس يجب القيام بها وتستلزم مشاركة الجميع، بالرَّغم من أن تلك الفرجة اتخذت شكلًا مسرحيًا لا يخفى على أحد. بهذا المعنى، يُؤيِّد الوصف الذي قام به غيرتز أُطروحات غادامير المتعلّقة بعدم التمييز الجمالي، والتي فصّلنا فيها القول أعلاه في الفصل السابق. اعتبر أن «الأداء المسرحي» الذي يتعلّق الأمر به هنا «يشبه قداسًا احتفاليًا ولا يشبه عرض مسرحية جريمة داخل الكاتدرائية: ينبني ذلك الأداء على ضرورة الاقتراب منه أكثر، بدل الانعزال» (نفسه، 116). قد ترتدي المشاركة بالتحديد شكل القلق لمهووس بالقتل يستبد بالمتفرّجين وبالممثّلين على السواء.

هـ- نستطيع إيجاد رابط بين العنصر الخامس والأخير في التعريف الأنثروبولوجي للدِّين وتأمّلاتنا حول قَابِلِيَّة ترجمة المقدّس، وهو المشكل الذي استشهدت عليه بقصيدة: الآخر *Das andere* لماري لويز كاشنيتس (Marie-Luise Kaschnitz). يؤكّد غيرتز أنه بالرَّغم من أن الطقوس الدِّينيَّة تسعى إلى تَقْرِيبنَا مما هو «واقعي بالفعل»، «لا أحد، حتى ولو كان قِدِّيسًا، يُقِيمُ بالعالم الذي ترمز إليه الرموز الدِّينيَّة إقامة دائمة، على خلاف تصوّر المقدّس الذي يحوّله إلى عالم مستقل بذاته» (نفسه، 119). اعتبر غيرتز، على غرار شوتس، أن التجربة الدِّينيَّة، مهما كانت درجة قوتها، لا تستطيع إلغاء عالمنا اليومي الذي ننتمي إليه في جذورنا، والذي يصفه هوسرل بأنه «أرضية الإيمان» الأصلية.

ليست المشكلة مرتبطة بمعرفة كيفية الإقامة داخل «عالم ورائي» ديني، بل هي مشكلة فهم قدرة بعض الاستعدادات والمواقف الذهنية الناجمة عن الطقوس الدِّينيَّة على أن تؤثّر في الفكرة التي يكوّنها المرء عن عالم الوقائع الخام التي يضطر إلى مواجهتها باستمرار وإلى «تلوينها». «ما يجعل الدِّين يحظى بأهميته في عيون عالِم الاجتماع هو أنه يُمْلِي مسحة معيّنة على وجود النظام الاجتماعي، على غرار ما تفعله البيئة والسلطة السياسية والرفاهية والإكراه القانوني والرابطة العاطفية»، بدل القول إن الدِّين يصف النظام الاجتماعي، كما يزعم المذهب الوضعي المبتذل ذلك (إذا افترضنا أصلًا أن الدِّين يصفه، فإنّ ذلك يتحقّق بطريقة منحرفة جدًّا وناقصة جدًّا) (نفسه).

يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية، التي تسعى إلى اقتفاء أثر الأنثروبولوجيا الثقافية لدى غيرتز، أن تُراعي هذه الحركة الدؤوب ذهابًا وإيابًا، بين المنظور الدِّيني ومنظور الحسّ المشترك، وهي تتحاشى اعتبار الإيمان الدِّيني خاصية تَتَمَتَّعُ لدى المرء بالاستقرار نفسه الذي يميّز إقامته ومهنته ووضعه الاجتماعي المستقر داخل المنظومة العائلية، كما يحدث ذلك غالبًا في تصوّرنا للاستقرار. تسمح هذه الأطروحة بتجاوز الطلاق المعهود بين تأويلات «الذهنية البدائية» التي دافع عنها ليفي-برول (Lévy-Bruhl) من جهة ومالينوفسكي من جهة ثانية. بينما ركّز ليفي-برول[102] على الواقع الخلفي الذي يوجد خلف التجربة الدِّينيَّة لدى «البدائيين»، اهتمّ مالينوفسكي بالطريقة التي استوعب بها هؤلاء التجربة العادية. اعتبر غيرتز أن المشكلة الحقيقية تُهِمُّ التفاعل بين المقاربتين، وهو التفاعل الذي يحظر علينا أن نُحَوِّل «البدائي» إلى كائن يسكن عالمًا لا يُهيكله شيء آخر غير أوجه اللقاء «الغيبية» بالمقدّس، أو أن نُحَوّله على العكس من ذلك إلى كائن يقطن عالمًا يتضمّن أفعالًا نفعية فقط.

إذا لم يكن عالم الديانة «البدائية» (أو «الأولى» حَسَب اصطلاح مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) عالمًا منسجمًا، بل يتوفّر سلفًا على مناطق دلالية، نكتشف من جديد جدلية هيستيا وهرمس التي تُعَدُّ المفتاح الذي نفهم من خلاله التجربة الهيرمينوطيقية. كما أكّد غيرتز ذلك، سيرًا على آثار شوتس، اعتبر أن الإنجاز الحقيقي الذي يقوم به الفهم ينصب على «الإقرار بوجود اختلاف كيفي - نَتَحَقَّق منه في الواقع، وليس متعاليًا بطريقة مجرّدة - وعلى تتبّع هذا الاختلاف الموجود من جِهة أُولى بين الدِّين الخالص والدِّين التطبيقي وعلى تتبّع الاختلاف الموجود من جِهة ثانية بين لقاء ما نفترض فيه أنه يمثّل 'الواقع الحق' وقراءة التجربة العادية في ضوء ما يلوح أن هذا اللقاء يكشف عنه». تتمكّن الظاهراتية الهيرمينوطيقية من وسائل فهم ما يقوله المرء المُنتمي إلى قبيلة بوروورو Bororo حين يُؤَكّد أنه ببغاء وما يقوله الرجل المسيحي حين يؤكّد أنه قد ورث الخطيئة الأصلية، خارج أية «نظرية غيبية بدائية يتفكّك فيها العالم المعتاد داخل عالم أفكار غريبة وبعيدًا عن أيّة نظرة مصلحية بدائية يتفتّت فيها الدِّين إلى أجزاء من

(102) Jean CAZENEUVE, *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963.

الأوهام المفيدة»[103]، بفضل القيام بعمليات تَنَقُّل لا تنتهي بين العالمين، وهي عمليات اتّخذت أحيانًا صيغة 'قفزات' حقيقية، على طريقة كيركيغارد.

من بين الفوائد الجَمَّة التي قد تَحْصُدُهَا الظاهراتية الهيرمينوطيقية من معرفة هذه العلوم بعد فتح ذراعيها للأنثروبولوجيا الدِّينيَّة وتاريخ الأديان، هي الانتباه إلى أن «عمليات التنقّل» التي لا تنتهي بين المستوى «الدِّيني» والمستوى «الدنيوي» تكتسي ملامح مختلفة كلّ مرة، على خلاف ما يزعمه منهج المقارنة السطحيّ. يجوز لنا أن ننقل إلى حقل فلسفة الدِّين ما يعتبر غيرتز أنه يمثّل «إحدى المشكلات المنهجيَّة الرئيسة التي تواجه كلّ من يسعى إلى الكتابة عن الدِّين بمصطلحات علمية: التخلّي عن نبرة مُلحد القرية الساذج وعن النَّبْرَةِ المندفعة لدى واعظ القرية الساذج، والتَّخَلِّي عن مظاهرهما المتطوّرة، من أجل إماطة اللِّثام بطريقة واضحة ومُحايدة عن المخلَّفات الاجتماعية والسيكولوجيَّة التي تخلِّفها المعتقدات الدِّينيَّة المخصوصة» (نفسه، 123).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- ADAM, J. M., BOREL, M., J., CALAME, C., KILANI, M. (éd.), *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 2e éd. 1995.
- AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'athropologie*, Paris, PUF, 1987.
- BIANCHI, U., *Probleme de Religionswissenschaft*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1964.
—, *La Pluralité des mondes. Vers une anthropologie*, Albin Michel, 1997.
- BLEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.
--, «Wie steht es um die Religionsphänomenologie?», *Bibliotheca Orientalis* 28 (1971), p.303-338.
- BLEEKER, C. J. (éd.), *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leyde, E. J. Brill, 1955.
- BORUTTI, S., *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milan, Guerrini, 1991.
- BOYER, P. (éd.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BRADBURY, R. E. (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.
- BRENNEMAN, Jr. W. L., YARIAN; S. O. et OLSON, A. M. (éd.), *The Seeing Eye*.

(103) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.121.

Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion, University Park-London-Pensylvania State University Press, 1982.

- DEGUISE, P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre de la religion avec des documents*, Genève, Droz, 1966.
- DESPLAND, M. (dir.), *La Tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Québec, Université Laval, 1991.
- DESROCHE, H., SÉGUY, J., *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.
- DOUGLAS, M., EVANS-PRITCHARD, E. E., *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF, 1974.
- GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- JONCHERAY, J. (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.
- KILANI, M., *L'Invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
- KRISTENSEN, W. B., *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*. La Haye, M. Nijhoff, 1960.
- LEACH, E. R., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

—, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.

- LONG, C. H., *Significations. Signes, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
- PANNIKAR, R., *Myth, Faith and Hermeneutics. Crosscultural Studies*, New York, The Paulist Press, 1979.

—, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

- PENNER, H. H., «Is Phenomenology a Method for the Study of Religion?», *Bucknell Review* 18 (1970), p.29-54.
- PLATVOET, J. G., *Comparing Religions. A limitative Approach*, La Haye-Paris, Mouton, 1983.
- PYE, M., *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*, Newton Abbot, David and Charles, 1972.
- RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.

—, *Geschichte und Probleme der Religionwissenschaft*, Lyde, E. J. Brill, 1992.

- SHARPE, E. J., *Comparative Religion. A History*, Londres, Duckworth, 2[e] éd. 1986.

—, *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 1, Toronto, Toronto University Press, 1989.

- SKORUPSKI, *Symbol and Theory. A Philosphical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1976.
- SPERBER, D., *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann, 1982.
- VERNANT, J.-P., Religions, histoires, raisons, Paris, Maspero, 1979.
- WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève Labor et Fides, 1993.

—, «Toward a new style of phenomenological research on religion», and *Reflections on the Study of Religion, including a essay on the work of Gerardus Va der Leew*, La Haye-Paris, Mouton, 1978, p.113-137.

—, «Religionsphenomenologie», TRE 28 (1997), p.731-749.

WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1921), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988.

WAHLING, F. (éd.), *Contemporary Approaches to Religion*, t.I, *The Humanities*, t.II, *The Social Sciences*, Berlin, Mouton, 1983-1984.

ZUESSE, E. M., «The role of intentionality in the phenomenology of religion», *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985), p.51-73.

التأسيس والهبة والفهم: هل يستدعي تطرّف الظاهراتية التخلّي عن الهيرمينوطيقا؟

السؤال الثالث هو السؤال الأصعب، وهو السؤال الذي يشكّل خلفية قراءتي للكُتّاب الذين تَطَرَّقْتُ إليهم في الفصل الخامس من القسم الثالث: هل تنتصر مواقف ليفيناس وكريتيان ولاكوست وماريون وهنري لمذهب ظاهراتي هيرمينوطيقي عن الدِّين، أم تحملنا على تحويل نظرنا نحو آفاق أُخرى؟ يجب علينا أن نوجّه هذا السؤال إلى كلّ واحد من هؤلاء الكتّاب بالتحديد، آخِذِينَ في اعتبارنا أنه يتعذّر الجمع بينهم في إطار تصوّر مشترك عن الظاهراتية. بالفعل، إذا ما سَلَّمْنَا بأن القاعدة الأساسية في الظاهراتية التي تنص على: «العودة إلى الأشياء ذاتها» لا تُفيد فقط إنقاذ الظواهر، وهذا بيِّن بذاته!، بل تُفيد في جوهرها إنقاذ نَمَطَ هِبَتِهَا، أي إنقاذ خاصيتها الظاهرية، فإنه يبدو جَلِيًّا أن كلّ واحد من المفكّرين الذين تعرّضنا لهم يرسم لنفسه «مخطط المحايثة» الخاص به (دولوز)، بُغية الكشف عن دلالة الظواهر، بما في ذلك الظواهر الدِّينيَّة إذا لزم الأمر.

يظهر «مخطط المحايثة» في وجوه مختلفة وَفْقَ الحالات. قد نُرجعه مرة إلى الفعل المؤسّس الذي ينجزه الأنا المتعالي، كما تسلّم الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل بذلك، وتارة ثانية إلى الوعي القلق inquiétée (إذا لم يكن مسكونًا) منذ البدء بحضور الآخر، وهو أقرب إليَّ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ لدى ليفيناس، ونُرجعه تارة ثالثة إلى مختلف وجوه الهِبة التي يرفعها ماريون إلى مقام مبدأ المبادئ في الظاهراتية الجذرية إلى أقصى الحدود، وقد نُرجعه أخيرًا إلى الانطباع-الذاتي الأصلي، بالمعنى الموجود لدى ميشيل هنري.

عندما نُقارن بين التحليل الذي خصّصناه للتأسيس الذي قام به هوسرل ومشهد الظاهراتية الفرنسية الجديدة، قد نتخيّل بسهولة أنها قد قامت بعملية تشبه طرد الأشباح، أملًا في التَّخَلُّصِ مِنَ الأبِ ٱلْمُؤَسِّسِ. قد يصرخ الأب المؤسّس في وجه كلّ واحد من هؤلاء الخَوَنة الذين كانوا يتظاهرون بأنهم أفضل أصدقائه بعبارات التأنيب. «أنت أيضًا. . .»، «*Tu quique...*» ويبدو أن أداة جريمة القتل، باستثناء حالات خاصة، كانت من ابتكار أول الخونة وأقدمهم: هايدغر وهو أول من حفر قبر فكرة العقل الظاهراتي الذي

يعتبر هوسرل أنه «الشكل البِنيوي والماهوي والكلّي الذي تَتَّخِذُه الذّاتيّةُ المتعالية بصورة عامة»[104] وإلّا لن يكون لهذا العقل وجود.

هذه هي الفرضية التي انبنت عليها الدِّراسة التي اقترحها جوسلين بونوا (Jocelyn Benoist) للوضع الراهن الذي توجد عليه الظاهراتية[105]. بالرَّغْم من أنني لا أتفق معه حينما اعتبر أن العودة إلى العالم المحسوس هي الكلمة التي تفتح آفاق ظاهراتية ما -بعد- هايدغر وما-بعد- الميتافيزيقا، سأحتفظ بالفرضية التي تفيد أن القاسم المشترك بين كلّ الكتَّاب الذين يُدافعون عن توسيع حقل الظاهراتية هو التركيز على ظواهر الحدّ الأقصى *phénomènes limites* - وهي ظواهر الآخر والجسد والله والوحي والحياة والحدث، وما إلى ذلك» (نفسه، 23). بل تحدّث بونوا عن «هَوَس بفكرة الحدّ الأقصى»، وهو هَوَسٌ يُمْلِي على الظاهراتيين المعاصرين «الاشتغال في ظروف جدّ صعبة» (نفسه، 23)، بصرف النظر عن النتائج، هل هي إيجابية أم سلبية.

الظاهراتي مخرج مسرحي على شاكلة شكسبير - ليفيناس -.

كان حلم جميع الظاهراتيين الذين تَطَرَّقْتُ إليهم في المجلد الثاني هو الحفاظ على الظاهراتية «في حالة تأهّب مستمرة»، كما استطاع هوسرل وهايدغر إنجاز ذلك من قبل. ما معنى ذلك؟ يعني في البداية ممارسة ذهاب وإياب غير متناهٍ بين الاتصال بالأشياء ذاتها والتفكير في فكرة الظاهراتية نفسها. نستطيع الحديث بهذا الشّأن عن «حلقة ظاهراتية» يصفها ليفيناس بالعبارات التالية: «ينبني المنهج المطبّق هنا على تَتَبُّعِ شرط الأوضاع الإمبيريقية، لكنه يترك للتطوّرات، التي تُدعى تطوّرات إمبيريقيةً والتي يتحقّق فيها الإمكان الشارط - أي أنه يترك للتحقيق الملموس - دورًا أنطولوجيًا يُدَقِّقُ معنى الإمكان الأساسي، وهو دور محتجب عن الأنظار في هذا الشرط»[106]. والتقارب مع «الحلقة الهيرمينوطيقية» تقارب صارخ إلى درجة أن ليفيناس استعمل عَمَلِيًّا المصطلحات نفسها لتوصيف

---

(104) *Cartesianische Meditationen*, Hua I, p.92.

(105) Jocelyn BENOIST, *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, p.1-43.

(106) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p.149.

«النمط النموذجي الذي يَعْتَمِدُهُ التَّفْكِير في التلمود»، حيث «إن الأشياء التي نرمز إليها بصورة محسوسة، لاَ تَنْمَحِي أمام مفاهيمها، بل تزوَّد بدلالات جديدة بعد مضاعفة مظاهرها المحسوسة»، كما ينص ديديه فرانك[107] على ذلك. بناء على هذا النمط من التفكير «تظلّ المفاهيم في عَلاقة تواصل دائمة مع الأمثلة أو تعود إليها، بينما كان من المفترض أن تكتفي باستعمال الأمثلة كقطعة خشبية مؤقتة تساعدنا على القفز في اتجاه تعميم الأمثلة، كما أن المفاهيم تُنير الفكر الذي يفحص بواسطة النور السرّي عوالم خفية أو معزولة ينفذ إليها[108]. لِنَحْتَرِس من أن نستنتج من ذلك أن علماء التلمود فلاسفة ظاهراتيون يشتغلون أيام الأحد، وأن الظاهراتيين علماء تلمود لا يعرفون وجههم الحقيقي!

خلاصة القول هي أن «الظاهراتية، أيًا كان مذهبها، تنبني على مبدأ يفيد أن نمط الولوج إلى الموضوع أو إلى الكائن يكشف عن كينونته، كما تتضمّن في الحركة عينها أن قابلية تعَقل مفهوم من زاوية ظاهراتية لا تنفصل عن الأمثلة ولا عن الأوضاع الملموسة التي تمّ استحداثه انطلاقًا منها، كما تتضمّن أن المفاهيم لا تستطيع الانفصال عن الظواهر ولا يجب الإقدام على ذلك»[109]. من يخشى على نفسه خطر التَّعرُّضِ لصدمة كهربائية يتوفّر على مادتين «عازلتين» تمامًا؛ إمَّا اختصار الظاهراتية إلى مجرّد منهج لا غير، بل وإلى مجرّد «تقنية» تسمح بالذهاب بعيدًا مع التّفكير قليلًا؛ وإما أن يُحَوّلَهَا إلى مذهب ثابت يتطلّب الذَّوْدَ عن حِمَاه ضد المخالفين له، وما أكثرهم.

يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية بدورها أن تَتَجَنَّبَ هذا الإغراء المزدوج. لا تستطيع تبرير وجود مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» إلّا بوضع قدميها داخل خط «التوتر العالي» نفسه. تَأَثَّرَت كلّ هذه الاستعارات «الكهربائية» مباشرة بالأطروحات التي بلورها ديديه فرانك في كتاب يحمل أكثر من دلالة: **مأساة الظواهر** *Dramatique des phénomènes*. لَجَأَ فرانك إلى تلك الاستعارات من

---

(107) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.155-156.

(108) Emmanuel LEVINAS, *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, p.127.

(109) Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, p.155.

أجل تحديد معالم ظاهراتية ليفيناس الذي يعتبر أن وصف البِنيات الأنطولوجيَّة للظواهر يعني «وصف الأوضاع الملموسة التي تُخرجها إلى الوجود». والمهمة التي يختصّ بها الوصف (الذي قد يَتَحَّوَل إلى تأويل، بالرجوع إلى الواقع نفسه) هي هَيْكَلةُ «مُجْمَل هذه البنيات بوصفها قدرًا مماثلًا من الأوضاع المتشابكة بعضها في بعض بطريقة مأساوية» (نفسه، 159). يتحوّل الظاهراتي آنذاك إلى «مخرج مسرحي» ويَتَحَوَّل الفيلسوف بالنسبة إليه إلى تأمّل لا ينقطع في مسرح شكسبير[110]!

لا يُجْمِعُ كلّ الظاهراتيين، وهذا مُؤَكَّد، على قَبول مثل هذه الصيغة المتطرّفة، التي تصطدم بأصداء أُطروحة تُفيد أن «ممارسة الظاهراتية [...] تعني على الخصوص البحث في الحبكة الدرامية البشرية، أو التي تقع ما بين البشر، كما تعني التذكير بها داخل الآفاق المنفتحة حول 'المقاصد' الأولى للمعطى المجرّد، وهذه الحبكة الدرامية تعتبر تَجَسُّدًا للمفكّر فيه لديه [...] وهذا التجسيد هو 'الإخراج المسرحي' الضروري الذي انفصلت مستوياته المجرّدة داخل المقول في المفردات والقضايا. يتعلّق الأمر بالبحث عن الحبكة الدرامية البشرية بوصفها نسيج قابلية الفهم النهائية. وربما كان هذا أيضًا هو طريق عودة حكمة السماء فوق الأرض»[111]. ومع ذلك، فإن هذا التّصور الخاص بالظاهراتية يُعَبِّدُ الطريق أمام مذهب في فلسفة الدِّين يستحق دون أدنى شك أن ننعته بصفة هيرمينوطيقا فلسفية في الدِّين. سيكون الخيط النّاظِم في هذه المقاربة بالتحديد هو «الحبكة الدرامية المتّصِلة بِالغَيْريَّة».

لغز التأسيس ومشكلة التأويل: كواليس النظرة الظاهراتية - ديديه فرانك -.

كان الهَاجِسُ الذي حَمَلَ فرانك على الشروع في هذه التأمّلات هو هاجس الكشف عن حدود الظاهراتية التأسيسية التي انتقدها «باسم المطلب الظاهراتي

(110) Emmanuel LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p.60.

(111) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.247-248.

نفسه»[112]. يكتسي النقد الذي وَجَّهَهُ إلى المفهوم المحوري لظاهراتية هوسرل، وهو مفهوم التأسيس أهمية حاسمة في بحثنا عن إمكان تَلْقِيم الهيرمينوطيقا في الظاهراتية وعن الوجوه التي قد يَتَّخِذُها التَّلْقِيم.

لنعُدْ بادئ ذي بدء إلى العبارة التي استعملناها في الفصل الذي خصّصناه لهوسرل (Ba II, 17-70): يجب أن يَتَكَوَّنَ معنى مفردة «الله»، بصرف النظر عن «الوجود المُفارق» الذي يقال عن مرجع المفردة، داخل مُحايثة الوعي بصورة جذرية. ما يقال عن فكرة الله يقال بالمثل عن كلّ «الموجودات المفارقة» الأُخرى، التي لا تنتمي كلها بالتأكيد إلى جنس القول الدِّيني: مثل العالم والآخر والجسد والنعمة والوحي والمقدّس، إلخ. كما أكّد هوسرل ذلك في الفقرة 86 من كتاب الأفكار *Ideen I*، يحتمل مصطلح «تأسيس» دلالة ظاهراتية خاصّة وتستبعد أيّ التباس ممكن يتلبّس بمعاني الابتكار والخلق وإنتاج المعنى. تَحْظُرُ علينا فكرة الهبة نفسها إمكان أن نجد داخل الظاهراتية ما يُوافق فكرة الخلق من عدم *Creatio ex nihilo*. ليس التأسيس شيئًا آخر غير سيرورة تبعث بموجبها الإدراكات العقلية noèses الحياة في الشَّتَات الهيولاني وتعمل على تركيبه. يعني فعل «التَّأسيس» حَسَب فرانك «الاستيعاب أو التأويل حَسَب معنى مضامين الإحساس» (نفسه، 11). استعمل في هذا السياق استعارة «كواليس النظرة» الظاهراتية التي تُزَوِّدُنَا بخيط ناظم ممتاز يوجّه الأسئلة التي نطرحها.

يتساءل فرانك عَمَّا إذا كان الحظ قد حالف ظاهراتية هوسرل في سَعْيِهَا إلى استخراج الاقتضاء الضمني الأساسي الذي تقوم عليه، ألَا وهو مفهوم التأسيس، لا سيما وأن تلك الظاهراتية تنبني على مشروع أساسي يقوم على استجلاء ظاهرية الظواهر. من مصلحتنا أن نهتم بهذا المفهوم، في إطار التأمّلات الحالية، على غرار اهتمامنا بمفهومي الإرجاع والهبة العزيزين على قلب ماريون في مذهبه الظاهراتي الجذري حول الهبة، أو بمفهوم الانطباع-الذاتي، وهو محور مذهب ميشيل هنري في «الظاهراتية المادية». ليست المشكلة بطبيعة الحال هي استبدال هذه المصطلحات بعضها ببعض، كما يفعل البهلواني حينما يداعب كرات

---

(112) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.161.

مصبوغة بألوان مختلفة. على العكس من ذلك، يتعلّق الأمر بالتساؤل كيف يُغَيِّرُ كلّ اصطلاح مفهوم «العقل الظاهراتي» نفسه، كما يتعلّق بالانتباه إلى المعضلات (بل وإلى الصعوبات) التي لا مناص منها.

حينما يَتَعَلَّق الأمر بتصوّر هوسرل عن «العقل الظاهراتي»، تصبح المشكلة هي تحديد الدلالة الإيجابية لفكرة التأسيس. ما معنى «التأسيس»، إذا كنا نفهم منه أنه لا يعني الإنتاج والابتكار والخلق من عدم؟ يعني طرح هذا السُّؤال أنّنا نواجه ما دعاه هوسرل «المطلق الظاهراتي» أي البعد الزماني الأصلي، الذي يُعَرِّف الوعي بما هو وعي. يعتبر أن الوعي الأصلي بالزمن معطى داخل الشعور به، أي معطى داخل «انطباع-أصلي»(*).

تصطدم الظاهراتية بالمُفارقة المُفزعة التالية، في سَعْيِهَا إلى التفكير الجذري في معنى كينونة كلِّ الوقَائِع: في آخر المطاف، يعتبر شيء ما غير قصدي، ونعني بالتحديد: «الانطباع-الأصلي» *l'archi-impression*، وهو شرط إمكان القصدية التي تمثّل «البيئة الكلّية التي يسبح فيها كلّ مَعيش الوعي». إذا كانت الظاهراتية متبصّرة لأنها توجّه نور القصدية في كلّ اتجاه، نصطدم في كواليس هذه النظرة بـ «ظواهر» بعيدة كلّ البُعد عن القصدية، ولا تحتاج للسَّبَبِ عَيْنِهِ لعملية تأسيس لها ولا يمكنها ذلك: الإحساس والانطباع والجسد والدافع.

لا يوجد إحساس بالذات دون إحساس بالآخر، بالنسبة لفرانك كما هو كذلك بالنسبة لدريدا. يَزْدَوِجُ الانطباع-الذاتي لا محالة «بانطباع-مُغاير»: «يأتيني

(*) كان هايدغر قد نشر سنة 1928، دروس هوسرل عن ظاهراتية الوعي الباطني بالزمان، كما أعاد رودولف بيرنيت (R. Bernet) نشرها سنة 1985 تحت عنوان Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893- 1917), Meiner Verlag، وقد ابتكر هوسرل مفهوم «الزمن المطلق» في هذا الكتاب، على اعتبار أن الزمن لا يقال بالنسبة إلى الحالات النفسية أو الذهنية للمرء. فضلًا عن ذلك، لا يَمُرُّ الزمن بطريقة بطيئة ولا سريعة، ناهيك عن أنه لا يتحرّك أصلًا، ما دامت الأشياء هي التي تتحرّك فيه. كما أن الزمن لا يُقاس بحركة الكواكب، على خلاف ما يفيده التصوّر الأرسطي. ومع ذلك، لا يتأسّس الزمان في طابعه المطلق إلا في ضوء عمليات التَّركيب بين التَّرَقُّب (المستقبل) والتَّذَكُّر (الماضي) بناء على الانطباع-الأصلي (الحاضر الراهن بما هو تقاطع الماضي والمستقبل. [المترجم]

الانطباع الأصلي من الآخر، وأُعْطَى إيَّاه داخل إحساس» مما يعني أنَّ «العلاقة بيدن آخر تدخل في تكوين عَلاقتي ببدني نفسه» (نفسه، 31). ذَكَّرَنَا الكاتب نفسه بأنَّ هوسرل قد تَحَدَّثَ في بعض مخطوطاته المتأخِّرة غير المنشورة عن «قصدية الدافع الكلِّية التي تؤسِّس بشكل موحّد كلّ حاضر أصلي بما هو بُعد زماني ثابت». نستنتج من ذلك نتيجة لا مناص منها: «إن مفهوم التأسيس غير محدّد المعالم في العمق. لا تستطيع الظاهراتية وصف مركزها، كما أنَّها لا تَتَحكَّمُ في معناها الأقرب إليها. إن عدم تحديد مفهوم التأسيس ضروري ولا علاج له، وليس ظاهرة عارضة يمكن تداركها» (نفسه، 33). لا نعثر على حدود الظاهراتية المتعالية والمؤسّسة في المكان نفسه الذي التمسها هايدغر فيه، أي إنها لا تتلخّص في تَعَذُّرِ تقديم إجابة عن سؤال معنى الوجود. يتعلّق الأمر بدل ذلك بعجز الظاهراتية عن وصف قوى القصدية وعن وصف جذوتها، بالرَّغْم من أن «تأسيس الهيولى يتضمّن تأسيس القوة» (نفسه، 34).

رَكَّزت النظرة النقدية التي ألقاها فرانك على مفهوم «التأسيس» على صعوبة الجمع بين خطاب المعنى (القصدية) وخطاب القوة الذي أثرناه من قبل بخصوص فرويد ونيتشه. اعتبر فرانك أن المشكلة قد أصبحت مبدئية إلى درجة أنها تَحْمِلُنَا على تَخَيُّلِ «ما بعد الظواهر» (نفسه، 105)، وهو ما قد نُؤَوِّله بعبارة أخرى «ما تحت الظواهر». بالنسبة للظاهراتية المؤسّسة: «يتمثّل تمظهر الموضوع [. . .] بشكل خاص في الطابع الظاهراتي للفهم الذي يُحَرِّكُ الإحساسات أو يؤولها والمَعيشات حاملة القصدية هي المسؤولة عن الخاصّية الظاهرية» (نفسه، 110). يعني التأسيس في هيئة الظاهرة أنَّ الأنا المتعالي يُمْلِي صورة قصدية على الهيولى الحسّية. يبرز الإحراج في واضحة النهار عندما نَعْكِفُ على لغز التأسيس الزماني الأصلي للوعي نفسه، وهو الذي نفترض فيه الأصل الأول لكلّ قصدية. لكن هوسرل كان قد اكتشف بهلع شديد كيف أن «الانطباع-الأصل» وليس القصدية، هو «المصدر-الأصلي لكلّ وعي ولكلّ كينونة تأتي بعد ذلك»[(113)]!.

(113) Hus X, 67.

ما هي نتائج الاكتشاف المذهل الذي أفضى إلى «تَعَذُّرِ اللجوء إلى مصادر الوصف القصدي وَتَعَذُّرِ استثمار المبدأ الرئيس فيه الذي يُفيد أن نمط العطاء يكشف عن كينونة المُعطى، على «ستوى المطلق الظاهراتي الذي يسمح بوجود كلّ وصف» (نفسه، 117)؟ يَضَعُنَا هذا السؤال في مواجهة عقدة الظاهراتية التي لا يملك الظاهراتي الاستخفاف بها، ما دام حريصًا على تبرير مشروعية «العقل الظاهراتي»، بدل الاكتفاء بتطبيق «التقنية الظاهراتية» تطبيقًا أعمى.

مفارقات الوهب ولغز الهبة - جان لوك ماريون -.

لن أعود مُجَدَّدًا إلى مناقشة صلب الموضوع، بعدما عمدتُ مرات متعدّدة في أُفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية، إلى توضيح موقفي من المشكلات التي تُثيرها الظاهراتية الجذرية لدى ماريون بخصوص الهِبة. قد يكون من الأنسب لنا أن نتطرّق إلى المشكل من طريق آخر، في إطار الاستقصاء الذي نقوم به.

تُهِمّ زاوية النظر الأُولى المكانة المهمّة التي أفردتها ظاهراتية الهِبة لمقولة الحدث. إذا ما أرجعنا مصطلح «المعطى» إلى المحاور الثلاثة الآتية، كما اقترح جوسلين بونوا (Jocelyn Benoist) ذلك[114]، في الأقل عندما يَتَّخِذُ المصطلح صورة فرضية: التصوّر الهيليو-مورفي، (المعطى: مادة مُعدّة لاستقبال الصورة) وميتافيزيقا الحضور (المعطى: امتلاء قصد الدلالة بفضل حضور الشيء نفسه «لحمًا ودمًا» في فعل الحَدْس) و«أسطورة الحياة الباطنية» (التي تُفيد أن المعطى هو ما ينتزع المرء من حياته الباطنية)، يجوز لنا التساؤل في خط الكاتب نفسه عمّا إذا لم تكن دلالة «المعطى» التي تقاوم التفكيك هي دلالة الوجود البرّاني الجذري (نفسه، 64). نتحدّث آنذاك عن الوجود البرّاني لكل ما يُشَكِّل «حدثًا» بطريقة أو أُخرى.

إذا ما ميزْنَا وراء التأويل الذي اقترحه بونوا عن الحدثية، فإن السِّمة البارزة المناسبة لوصف الحدث هي خاصّية السلبية passivité الأساسية فيه، علاوة على خاصّية الوجود المجاني الذي يغني الحدث عن طرح إشكالية تأسيس، ويُغْنِي

(114) Jocelyn BENOIST, *L'Idée de phénoménologie*, p.45-79.

كذلك أيضًا عن طرح إشكالية تبرير المشروعية. بهذا المعنى، نستطيع أن نقول عن زهرة سيليسيوس Silesius التي «تزهر دون سبب معقول» إنها «تُشَكِّلُ حدثًا». لكن لا شيء يسمح لنا حَسَب بونوا باعتبار الإزهار حدثًا استثنائيًا نرمق من خلاله إلى وجود يد واهبة خفية من ورائه، إذا ما ألقينا نظرة مَبنيَّة على حسن النية. اعتبر أنه «يجب أن يحافظ مصطلح المعطى بصورة كاملة على قيمته العارضة، وإلّا لن يعني الوجود المعطى أي شيء محدّد» (نفسه، 75).

يواجه الاعتراض برأيي صعوبات جوهرية، بالرّغم من أنني لا أنكر قوته:

أ. ألا يَحِقُّ لبعض الأحداث أن تنتزع منا الاعتراف بها، بحكم طبيعتها نفسها، بالقول إنها أحداث «فريدة مُتفرّدة»؟ تجد هذه الفَرَضية أفضل صيغة منطقية كاملة لها في مذهب «الهيرمينوطيقا الحدثية» «herméneutique événementiale» الذي وضع كلود رومانو (Claude Romano) أركانه في كتابين حول الحدث والعالم *L'Événement et le monde* وحول الحدث والزمان *L'Événement et le temps*، وهما الكتابان اللذان يظلّان ثابتين نُصب أعيننا في أفق النموذج الإبدالي للعقل الذي نسعى إلى تأسيسه.

ب. تتعلّق الصعوبة الثانية باستعمال العنف في إقصاء «المسألة الخيالية بخصوص 'الواهب'» (نفسه، 75). بالرّغم من أننا متفقون على ضرورة تجنّب أيّ التباس مُمكن بين مشكلة «الموهوب» و«هيئة الهبة»، هل يُعَدُّ ذلك مبررًا كافيًا للتخلّي عن الأسئلة التي تطرحها أنثروبولوجيا الهِبة على الفلسفة، وعلى الظاهراتية أيضًا؟ إذا لم يكن بالإمكان تجاهل اجتهاد روّاد الظاهراتية الدِّينيَّة، كما سلّمنا بذلك عقب تأمّلاتنا عن صِلات الوصل بين فلسفة الدِّين والأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، قد يكون من مصلحتنا ركوب البحر مع مالينوفسكي من خلال متابعة عمله مغامرو الباسيفيكي الغربي *Les Argonautes du Pacifique occidental* ومتابعة أعمال فرانتز بواز (Franz Boas) عن ظاهرة بوتلاتش *potlatch* لدى هنود كواكيتل kwakiutl[*]، وهي الظاهرة التي زوّدت مارسيل موس (Marcel Mauss) بالمادة

(*) تعتبر potlatch مؤسسة سوسيو ثقافية، تقوم بموجبها عشيرة معيّنة بتسليم هدية إلى =

الخام لكتابه مقالة في الهِبة *Essai sur le don*. على خلاف ما يتبادر لأول وهلة إلى الذهن، لا تزال الإشكالية الأنثروبولوجيَّة الخاصة بالهبة تحتفظ بكامل حيويتها داخل الدِّراسات الفلسفية المعاصرة المخصّصة لهذا المفهوم، مع التذكير بأن هذه الدِّراسات لا تنتمي بكاملها إلى الظاهراتية.

تعتبر الطريقة التي تتبّع بها مارسيل إيناف (Marcel Hénaff) «عالم الهبة» في القسم الثاني من كتابه ثمن الحقيقة[115] شاهدًا ممتازًا على مدى هذه الرَّاهِنيَّة التي تَصُبُّ مباشرة في سَعْيِنَا إلى تأسيس ظاهراتية هيرمينوطيقية عن الدِّين. لقد سعت سائر المجتمعات، خلال العهود البائدة قبل ظهور مقولة الإنسان الاقتصادي *home æconomicus*، إلى اعتماد الهدايا ابتغاء توجيه الشكر والتكريم والصِّلة. تُثير هذه الظاهرة الأنثروبولوجيَّة سلسلة من الأسئلة الجوهرية التي لا ينبغي على الفلسفة أن تتجاهلها. يُهِمّ البعض منها مباشرة تأويل الظواهر الدِّينيَّة. يتساءل إيناف قائلًا: «لماذا الهِبة وتبادل الخيرات بين المجموعات أو بين الأفراد والتي تُعتبر ثمينة هي بمثابة الطريقة الوجيهة من أجل التعارف وإبراز التبجيل وضمان استمرارية العلاقة؟ لماذا لا زلنا نعتمد مثل هذه العطايا للإعراب عن الصِّلة التي تجمعنا بكائنات غيبية قادرة على تحقيق مصيرنا؟ ما معنى هبة الآلهة؟ وما هو واجبنا تجاهها بالمقابل؟ كيف برزت ظاهرة التضحية؟ ما هي واجباتنا بعضنا تجاه بعض؟ كيف ينشأ الدِّين ونتحلّل منه؟ هل توجد أدنى صِلة جامعة بين دَيْن رمزي ودَيْن نقدي؟» (نفسه، 33).

تنفتح هذه الأسئلة على ورشة بحث واسع الأُفق، لكنني سأحتفظ بأطروحات إيناف التي تدخل مباشرة في مجال استقصائنا الذي وضع تحت رعاية الهيرمينوطيقا، وهو ما سبق لأفلاطون أن قدّمه في صورة «هِبة إلهية» يجب تكريمها بحظوة خاصة، بدل الاستهزاء بها، على خلاف ما يقدّمه العلم أو التقنية.

= عشيرة أخرى، بناء على طقوس محدّدة، لكن العشيرة الأخرى مطالبة بإرجاع الهدية من القيمة نفسها. [المترجم]

(115) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p.137-381.

1. وضع إيناف لغز الهبة الاحتفالية *don cérémoniel* من جديد أمام أنظارنا، كما تساءل عنه مارسيل موس في كتابه الشهير الذي يعود إلى سنة 1924 مقالة في الهِبة *Essai sur le don*. اعتبر إيناف أننا حين نُلقي نظرة على هذه الظاهرة التي تفتقر إلى تفسير لن نُنصفها حقًّا بالرجوع إلى التفسير الاقتصادي القائم على المقايضة، الذي لا يرى فيها غير آثار بدائية للاقتصاد التجاري، ولا بالرجوع إلى التفسير الأخلاقي، وهو التفسير الذي لا يرى فيها غير تعبير عن كرم الإيثار، بينما تعتبر تلك الظاهرة ممارسة احتفالية أثناء عملية تبادل الهدايا، وتؤكّد وحدها كيف أن الإنسان يُعتبر «حيوانًا احتفاليًا» إلى هذه الدرجة العالية، بالمعنى الذي يقصده فتغنشتاين بهذا المصطلح (BA II, 517-523). إذا كانت أشكال الحياة هذه تثير لغزًا، لا يجد اللغز مبرّر وجوده في كونية الظاهرة فحَسْب، ولا في الرجوع إلى أن الأمر يتعلّق «بواقعية اجتماعية شاملة» تمتد إلى مناحي الحياة الاجتماعية، ويُفصح فيها المجتمع عن نفسه بما هو مجتمع، حَسَب العبارة الشهيرة التي أطلقها مارسيل موس. اللغز الحقيقي هو لغز الصِّلة الضرورية المعقودة بين الأفعال الثلاثة: الهبة ولزوم تقبّلها قَبولًا حسنًا، والإجابة التي تَتَّخِذُ صورة هدية-مضادة.

ما هو المنطق المتحكّم في مثلّث «الهبة-التقبّل-الردّ»؟ اكتفى ليفي-ستروس بالرجوع إلى منطق المعاملة بالمثل. لكن إيناف يؤكّد بأن القراءة التي قام بها ليفي-ستروس لكتاب موس مقالة *l'Essai* قد أهملت جانب المُشكل الذي يشكّل لُبّ اللغز، وبالرَّغْم من وَجاهة تلك القراءة: «نعتبر كلّ ما نتفضّل بإلقائه من مال في مجرى الهِبات جزءًا لا يتجزّأ من كينونة الواهب» (نفسه، 168). «من يَهَبُ شيئًا يَهَبُ نفسه، وإذا كان المرء يَهَبُ نفسه، فالسَّبَبُ في ذلك هو أنه مَدِين - بنفسه وبماله- للآخرين»[(116)]: تُفصح هذه العبارة، برأي إيناف، عن «تقدّم نفس الذات إلى قلب الآخر، أو تقدّم الآخر إلى قلب الذات»[(117)].

إن «نظام الهبة» هو الذي شهد في البداية على مستوى الكائن - المجموع

---

(116) Marcel MAUSS, «Essai sur le don», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p.159.

(117) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.171.

الاجتماعي، كيف أن الغَيْرِيَّة جزء لا يتجزأ من الذات عينها. يَتَعَزَّز الطَّابع المُلغز للظاهرة أكثر عندما نفكّر في الوحدة المتراصّة المتآلفة من القربان *offrande* والتحدّي *défi* والرابطة *lien*. يجب على التأويل أن يَشُقَّ لنفسه طريقًا شاقًّا بين القراءة الهيغلية والقراءة الأخلاقية عن الاعتراف *reconnaissance*، وهي التي تشكّل رهان الرهانات المتعلّقة بالهِبة والهِبة المضادة.

يُثير تأويل هيغل لجدلية الاعتراف انتباهنا إلى نسبة المخاطرة والصراع المتضمّنة في ممارسة تبادل هدايا الأعياد. لكن هيغل يُخطئ حين يُرجع كلّ شيء إلى مسألة «صراع من أجل الاعتراف». لا يُقيم التَّحَدِّي عَلاقة تدافع ومنافسة، على خلاف الصراع، بل يبتغي «إطلاق السفينة من قنطرة في اتجاه ضفة لا تزال محتجبة عن الأنظار، كما يبتغي أن تَهُمَّ الحركة المنبثقة نفسها من الضفة الأخرى إلى استكمال البناء». ما يُمَيِّزُ التحدي، على خلاف التنافس على موضوع نلهث للحصول عليه، هو أنه «يُحدث أمرًا وَيَتَوسَّلُ في الوقت نفسه»: «يَتَوَسَّلُ بطلب الثقة ويؤكّد خلال ذلك أنه يُعطي كلّ شيء: يُعطي نفسه عينها في الضمانة المقدّمة في الشيء الموهوب» (نفسه، 182). يَتَنَكَّرُ التأويل الذي قام به هيغل للصراع من أجل الاعتراف للفَرْق الموجود بين ألعاب الحركة في المنافسة وألعاب الإغراء.

قد يؤدّي التأويل الذي يستند بصورة كاملة إلى الإيثار لدى ماريون إلى خطر نسيان الصِّلة الوثيقة الموجودة بين القربان والتحدّي، وبعبارة أُخرى، إلى تجاهل واقع أن الهِبة تُعَبِّرُ في الوقت نفسه عن حرية وعن فريضة. لا يجب مطالبة هِبَة الأعياد بما لا تستطيع وَهْبَهُ: وَهْب المجانية التي تَتَنَزَّهُ عن المطالبة بأيّ اعتراف. اعتبر إيناف أن «الحُلم بالهِبة التي تظلّ منسيَّة على الدوام، يعني الحلم بموت الاعتراف المتبادل، من وجهة نظر الهبة الاحتفالية» (نفسه، 189).

قد يَرِدُ علينا المرء بقوله إن ظاهراتية الهِبة تغامر بعيدًا عن حدود إشكالية الاعتراف المتبادل، في الوقت نفسه الذي تُمِدّنا فيه بالمَقولات التي تسمح بتقديم وصف مناسب للهبة الاحتفالية. لكنه ليس من مصلحة الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيّة أن تدير ظهرها سريعًا لظواهر الاحترام والتحدّي التي اكتشفناها قبل قليل، متجاهلين صبغة التحدّي التي تلفّ كلّ محاولة «دينية» لعقد صلة بالإلهيّ.

لماذا؟ أولًا لأن تلك الظواهر تُسَلِّط ضوءًا جديدًا على الجدلية الجوهرية المتعلّقة بالألفة والغربة التي تشكّل برأيي جوهر التجربة الهيرمينوطيقية. ولا يوجد مثال أبلغ على ذلك من مؤسسة عقد الزواج، التي جعلها ليفي-ستروس «قاعدة الهِبة بامتياز»[118]، بعدما جعل الزواج الخارجي المُبَرِّر الاجتماعي لتحريم زنا المحارم. وعليه، تظهر الهبة (أو المهر) بوصفها رمزًا ممتازًا للعَلاقة التي تجعل الغريب يكفّ عن أن يظلّ غريبًا: «إن النتيجة المباشرة التي تُفضي إليها العلاقة بالهِبة هي إدخال الناس في دائرة قرابة بعضهم مع البعض الآخر. تجعل الغريب قريبًا وتُحَوِّلُهُ إلى مألوف»[119]. عندما نجازف بتقديم «هدايا»، نتقرّب بعضنا من البعض الآخر ونتوصّل إلى «التفاهم»- وهو الأمر الذي لا يستبعد خطر «سوء التفاهم». كم من «هدايا» كانت مصدر سوء تفاهم؟ يبدو لي أن هذه المسألة تُقيم جسرًا بين الهيرمينوطيقا التي تركّز على مشكلة الفهم وسوء الفهم وأنثروبولوجيا الهِبة والهِبة المضادة التي تتحرّك «في الحدود العائمة الموجودة بين الاعتراف والإقصاء» (نفسه، 197).

بالرَّغْم من أن تبادل هدايا الأعياد مهمّ وغنيّ بالدروس، لا يجب علينا أن ننسى وجود أشياء نعتبرها نفيسة، بالضبط لأنها مستثناة من شبكات الهدايا، ولأنها «مقدّسة» بالمعنى الروماني للكلمة. كلما تعلّق الأمر بكنوز وممتلكات لا يمكن تفويتها داخل جماعة ما، وجدنا أمامنا صورة هيستيا. إذا ما قبلنا تأويل غودلييه (Godelier) الذي يفيد أننا حين نفترض أن الآلهة هي مصدر هذه الهِبات، فإنها تشكّل آنذاك «متخيّلًا مضاعفًا» في المبادلات بين البشر. سمحت أنثروبولوجيّة الهبة بتصحيح هذا التصوّر «الفيورباخي» بالتحديد، حينما جعلت الآلهة «هي من تبعث هذه الهِبة الافتتاحية والثابتة وغير المحدودة التي يعلم البشر أنها قد بُعِثَتْ إليهم» (نفسه، 202).

2. زَوَّدَتْنَا الفرضيّة التي تفيد «وجود هِبة أُولى وفدت علينا من الأسلاف ومن الآلهة بمفتاح قراءة جديدة لظاهرة التضحية، وهي الهِبة التي نرمز إليها

(118) Claude LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1981, p.60.

(119) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.194.

بمصطلح *sacra* ويستجيب لها الناس بتقديم القرابين وعبارات الامتنان والشكر والصلوات، وبتقديم الأضاحي في بعض الحالات» (نفسه، 202-203). بالرَّغم من أن الضحيَّة ليس ظاهرة كونية، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن عامة، يلعب دورًا حاسمًا في السلوك الدِّيني.

أقام هايدغر تقابلًا بين الإله علّة ذاته *Causa sui* المألوف داخل الميتافيزيقا والإله الذي نَخِرُّ له رُكّعًا في الصلاة، ونتوجّه إليه بالابتهالات وصلوات الشكر ونتقرّب إليه بالأضاحي، في نصه الشهير حول التأسيس «الأنطو-تيو-لوجي» للميتافيزيقا. حملنا هذا التقابل على التساؤل عن معنى و«مبرّرات» وجود مؤسسة التضحية - إذا سلّمنا فعلًا بأن لها «مبرّر» وجودا - بصرف النظر عن مدى صحته.

استفاض إيناف في تقديم إجابة مطوّلة بالحجّة والدّليل عن هذه المسألة. احتكم فكره من الزاوية المنهجيَّة إلى رهان شبيه برهان غيرتز: لن نملك أفضل الحظوظ لفهم دلالة ممارسات التضحية من خلال تطبيق نظرية جاهزة عليها؛ وحده «الوصف المكثّف» للظواهر، (وهو بحدّ ذاته تأويل) يساعدنا على فهمها. يأخذ مثل هذا الوصف بعين الاعتبار مجموع مصطلحات عملية التضحية (المُضحّي والمُضحّى له والظروف والمُعتقدات التي تنبني الطقوس عليها)، من خلال طرح الأسئلة التالية: «هل الضحيَّة هِبة وُجّهَت في الأصل إلى الآلهة؟ ما هي صِلة الوصل بالهِبات المقدّمة إلى البشر؟ كيف تستجيب الآلهة؟ أو بالأحرى، كيف نفترض فيها أنها ستستجيب؟» (نفسه، 212).

أبرز إيناف أن هذه الأسئلة لا تطرح إلّا داخل سيَاق تاريخي مُحَدَّدٍ، استنادًا إلى الدِّراسات الأنثروبولوجيَّة الحديثة: يبتدئ «عصر التضحية» مع تَحَوُّل مجتمعات الصيادين-القُطّاف إلى مجتمعات الرُّعاة-الفلاحين. تعتبر مجتمعات ما قبل التضحية أن «الحياة معطاة على الدوام، لكنها أنتجت أولًا» (نفسه، 223). المشكلة «الدِّينيَّة» المركزية هنا هي تلك التي تتصل بإقامة عَلاقة تحالف وطيدة مع العالم المُعطى الذي يتداخل مع «العالم ما فوق الطبيعة». إن «راعي التحالفات» في هذا العالم الدِّيني هو الشَّامَان، وهو الشخصية المركزية التي «تَتَدَخّلُ في كُلّ مرة تطرح فيها مسألة الصّلة بين المَرئيّ والمُحتجب» (نفسه، 227)، بالرَّغم من أن تدخّلاته لم تأخذ بعد صورة طقوس التضحية داخل الدِّين.

حينما شرعت الإنسانية المتحضِّرة في التَّدَخُّل بقوة أكبر داخل العالم الطبيعي، أصبحت مطالبة بمواجهة مشكلة جديدة، ألا وهي مشكلة حسن تدبير السلطة الخطيرة التي حصلت عليها مُؤَخرًا. من هذا المنظور، يبدو أن الأضحية «تهدف إلى حمل الآلهة على قَبول هذه السلطة، من خلال تقديم الحجّة على كوننا قد تَخَلَّيْنَا عنها رَمْزِيًا: ننحر كائنًا حيًا من إنتاج البشر» (نفسه، 232). إن إحدى النتائج المهمّة المستخلصة من هذه الفرضية التاريخية هي أن مؤسسة القرابين لا تناقض العقلانية التكنولوجيّة، بقدر ما تُمَثّل إحدى تجلّياتها الأولى. يرى إيناف أنه يجب اعتبار التضحية بمثابة «ملحمة تكوُّن التكنولوجيا» «technogonie»» (نفسه، 251). بل تَحَوَّلَ التضحية إلى تصوّر كامل للعالم في بعض الحالات، ولا سيما بالهند، تفيد البراهمانية الكلاسية والتصوّرات المتصلة بفيدا véda أن الحرب ليست هي أبا كلّ الأشياء، بل نار القرابين(*).

خرجت الإنسانية من عالم طقوس التضحية هذا للأسباب نفسها التي أخرجت بموجبها هِبة الأعياد من داخل مؤسسة. يعتبران معًا أنَّ «عصر الطقوس» قد وَلَّى إلى الأبد: نحن نعيش بعد اليوم داخل عالم «ما بعد القرابين». هذا هو التأويل الذي اقترحه علينا إيناف لأطروحة «نزع الغشاء السحري عن العالم»، مع تحذيرنا أثناء ذلك من أن «تدفعنا النظرة الاسترجاعية إلى الماضي إلى توهّم وجود عالم كان فيه التدبير الرمزي للأشياء أكثر شاعرية» (نفسه، 267)(**). يُهَدِّدُ هذا الوهم بعض أنصار إلياد الذين يعتبرون أن المقدّس يحدّد معالم نمط كينونة، كما يُهدِّدُ بعض أتباع هايدغر. يتجاهل هؤلاء وأولئك البعد «التقني» في عملية تقديم القرابين.

ما أستخلصه من الدِّراسة التي اقترحها إيناف لمختلف مكوّنات الأضحية ووظائفها في البداية هو تحذيره من التعميمات الجزافية التي تفضّل عن غير وجه

(*) يرمز لفظ فيدا إلى النص المقدّس لدى الهنود. وتتوفّر الفيدا على أربعة كتب مقدسة. [المترجم]

(**) المقصود هو أطروحة نزع السحر عن العالم le désenchantement du monde التي دافع عنها الفيلسوف مارسيل غوشيه Marcel Gauchet, Gallimard, 1985، حينما اعتبر أن صيرورة الحداثة وظهور العقلانية قد أفضيا إلى تراجع المسيحية وإلى نزع الرؤية السحرية عن العالم. [المترجم]

حق حالتي ڤيدا والكتاب المقدّس. هنا كذلك يتطلّب الوصف المكثّف التوقّف عند العناصر المؤسّسة، بدل الإسراع إلى تحديد الدلالة. كُلَّما كنا إزاء أُضحية، تعلّق الأمر ببِنية رمزية ثلاثية متكوّنة من المُضحّي والكائن الذي نُضحّي به والأُلوهية التي نتقرّب إليها بعمل التضحية. بالرَّغم من أن كلّ هذه العناصر مؤسّسة بالقدر نفسه، لا تحظى بالأهمية نفسها. يتعلّق الأمر، قبل أيّ شيء، بفهم «الرغبة في تقديم الأُضحية» لدى المُضحّي، أي «بطلب من يَوَدُّ أو يَوَدُّونَ أن يظهروا هذه الطقوس» (نفسه، 238)، مما يسمح برسم فارق بين فعل التقرّب بالأضحية في معناه الدقيق وفعل الهدم أو التدمير. وهناك سؤال لا يقلّ أهمية ويتعلّق بمعرفة ما الذي جعل ظهور المقدّس يغيّر تصوّر الإلهيّ.

إذا كانت الهِبة الاحتفائيّة «واقعة اجتماعية شاملة»، تظهر الأُضحية في صورة «ظاهرة رمزية شاملة» (نفسه، 264). يجب على تأويلها أن يأخذ في الاعتبار مجموع العناصر الثقافية، بدل حصر الانتباه في بُعد المنافسة المحاكاتية، كما يفعل ذلك رنيه جيرار (R. Girard). إذا ما أنجز الوصف المكثّف لعملية تقديم القرابين بصورة جيدة، سيسمح آنذاك بتحديد وظائفها. وهي المبرّرات التي يعتبر إيناف أنها «أربعة مبرّرات جيّدة لتقديم القربان»، وهي التي نستطيع الكشف عنها في «معنى الإنجاز» أثناء فعل تقديم القربان: «الوهب والتواصل والفصل والإنجاز» (نفسه، 242).

أ. الوهب: يؤكد هذا الفعل الصِّلة الموجودة بين منطق تقديم القرابين ومنطق هِبة الأعياد. على كلّ حال، وبصرف النظر عن الشكل الذي يتخذه القربان، يجب علينا أن نفهمه بما هو «هِبة احتفائيّة موجّهة إلى الآلهة» (نفسه، 243). ليس من نافلة القول التّذكير بأن الفعل الفرنسي *sacrifier* التضحية كان يعني في الأصل فعل الوهب، ما دمنا نَتَذَكَّرُ عنصر المجازفة الذي يضبط منطق الهِبة. يجب علينا أن ننقل السِّمة نفسها إلى تأويل فعل تقديم القربان: يتعلّق الأمر هنا أيضًا بمقاربة و«بفعل يتحدّى الألباب بقدر ما يسحرها، ويستدعي الاستجابة، بقدر ما يمنح الثقة» (نفسه، 243). يبدو الأمر كما لو أن تقديم القرابين يرفع التَّحَدِّي إلى أقصى مدى، حينما نعمد إلى تدمير القربان، مما يعني أننا ننقله آنذاك بصورة نهائية من عالم الشهود إلى عالم الغيب.

ب. التواصل: المبرِّرُ الثاني الوجيه لتقديم القرابين هو أن التضحية يسمح بالتواصل مع الآلهة البعيدة، كي تكون أكثر قربًا. لكنه يجب علينا كذلك تخيل الإمكان المعاكس: وهو إمكان ظهور الآلهة بصورة مفاجئة وعنيفة وسط عالم الأحياء.

ج. الانفصال: المبرِّرُ الثالث هو أن القربان يحافظ على الانفصال بين العالم الإلهي والعالم البشري. نكتشف هنا الالتباس الخاص بالمقدّس، دون افتراض وجود اختلاف أنطولوجي بين المقدّس والدنيوي: «تهدف التضحية إلى تكريس الانفصال بين البشر والآلهة، بقدر ما يهدف إلى استرجاع التواصل بينهما» (نفسه، 248). لا ينسى المُضحّي أبدًا أن «الوقوع بين يدي الإله الحيّ قد يكون حدثًا مَهولًا». تشكّل جدلية الأخّاذ *fascinosum* والمُرعب *tremendum*، التي حوّلها أوتو إلى سِمة تميّز الألوهي، جزءًا لا يتجزأ من ظاهرة تقديم القرابين ومن المواقف الملتبسة التي تحدثها، وهذه المواقف خليط من الثقة والتعظيم ومن التصديق والقلق.

د. الإنجاز: يؤكد الفعل الرابع أن الأمر يتعلّق برمزية «لا تبحث عن قول شيء ما، بقدر ما تسعى إلى خلق صِلات وصل، كما تسعى إلى إحداث شيء ما وإيجاد تمفصل وإلى التوزيع والتحويل» (نفسه، 249). يُحيل السؤال التالي: «ماذا تعني التضحية بقربان؟» إلى البُعد الإنجازي الذي يحتمله فعل مبرمج من أجل التوصّل إلى نتائج محدّدة: «التأكّد من أن الآلهة تتقبّل هِباتنا وتستجيب لها، وضمان إمكان التواصل معها وتأمين مسافة مناسبة تفصلنا عنها واليقين في المحافظة على نظام الأشياء أو الرجوع إليه من جديد» (نفسه، 249). نطبّق على هذا الكلام عبارة أوستين، بعد قلبها على رأسها: هنا، العمل يعني القول.

3. تبرز مقولة ثالثة أساسية في ختام هذا «الوصف المكثّف» لعملية التضحية opération sacrificielle من أجل تأويل الظواهر الدِّينيّة: الدَّيْنُ الأصلي dette originaire، وهي تعبير عن «منطق الهِبة المتفاوتة بين البشر والآلهة، وهي هِبة متفاوتة بين البشر أنفسهم» (نفسه، 250). يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية الخاصة بالهِبة أن تهتمّ بصلات الوصل الموجودة بين الهِبة والدَّين. بالفعل، يتعلّق الأمر على غِرار الهِبة، «بثابت ثقافي ضخم» (نفسه، 272)، يجب أن يسترعي

انتباه الفيلسوف بحكم هذه الصفة، وليس فقط بحكم أن سقراط قبل أن يقضي نحبه، كان قد أوصى كريتون (Criton) بأداء دَيْنه تجاه الآلهة، من خلال التقرُّب بديكٍ إلى أسليبيوس (Asclépios)[120]. عندما نرجع «ظاهرة الدَّيْن» إلى تاريخ الأديان، نحتاج إلى فصلها عن نفحاتها «النيتشوية» التي تركز على الخطيئة والشعور بالذنب والوعي الشقي. إذا كانت كل هبة معطاة تخلق دَيْنًا، بالمعنى الذي يُصبح فيه ملزمًا لنا فيه، لا تحوّلنا الهِبة بالضرورة إلى مذنبين. «نحن مَدينون، ولسنا مذنبين»: قد تكون هذه العبارة هي القاعدة التي وجّهت القراءة التي اقترحها إيناف لما أطلق عليه عن حق دَيْن الاستجابة[121]، وهو ما يلزم تمييزه بوضوح عن «دَيْن التبعية».

تَطَرَّقَ إيناف إلى ثلاث صُوَر مُعبِّرة من بين أصناف الهِبة: تَمَثُّل فيدا للدَّيْن الأصلي، وتمثّل الكتاب المقدّس للدَّيْن-الحدث، وتَمَثُّل اليونان للدَّيْن الكوسمولوجي *dette cosmique*.

نستشهد في البداية بالفكر الفيدي الذي يبرز بصورة باهرة سِمة أصلية للدَّيْن لا يتضمّن نبرة الخطيئة. يطالب هذا الفكر البراهمان بقضاء ثلاثة ديون رئيسة: دراسة النُّصُوص المُقدَّسة وتقديم القرابين إلى الآلهة («تغذيتها») وإنجاب ولد. يُمثِّل كلّ واجب من بين هذه الواجبات الثلاثة، نسخة خاصة مُستقاة من مبدأ التَّحكُّم في مُصادفات الحياة *Kontingenzbewältigung* الذي ابتكره هيرمان لوبه (H. Lübbe)[*]، بمعنى الانخراط داخل عالم إنساني بالفعل، مما يعني أنه عارض وناقص ويتطلَّب التغيير والتطهير. يتحوّل الدَّيْن، بهذا المعنى الأصلي،

---

(120) *Criton*, 44b - c.

(121) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.277.

(*) راجع كتاب لوبه *Religion nach der Aufklärung, Verlag Styria*, Graz, 1986 Hermann Lübbe. وقد درس الكاتب في الفصل الثالث علاقة الدِّين وإشكالية المصادفة أو عوارض الحياة، كما أبرز الاعتراضات على مبدأ المصادفة من خلال مفهوم المعنى والتيوديسيا والأخلاق. (127-218)؛ كما خصَّصَ كورت فوختيرل فصلًا كاملًا للمصادفة بوصفها افتراضًا أساسيًّا يقوم عليه العقل الديني، وكيف حاول الفلاسفة تجاوز المصادفة في معناها الأنطولوجي (59-124) من كتاب: Kurt Wuchterl: *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*: UTB Haupt, 1989. [المترجم]

إلى «دَيْن الحياة» (نفسه، 299)، الذي يجب تأويله بداية على أنه «دَيْن الاستجابة»، قبل أن نعتبره «دَيْن التبعية» (نفسه، 301).

تعتبر شذرة أناكسيماندر الشهيرة، التي تجبر كلّ الكائنات على احترام «نظام الزمن» (*tou chronou taxis*)، شاهدًا ممتازًا على الدَّيْن الكوسمولوجي، وهو ما نصطلح عليه بلفظ «taxichronie». وضعتنا الحداثة وسيرورة الدَّهرنة sécularisation التي أفضت إليها أمام مشكلة مماثلة لمشكلة تراجع التضحية، بصرف النظر عن الصورة التي اتخذها الدَّيْن الرمزي: هل نستطيع اختزال أيّ دَيْن رمزي إلى دَيْن عيني؟ أفضت الترجمة الاقتصادية للدَّيْن والهِبة إلى تجاهل مشكلة الشرّ الجذري mal radical، عندما نذهب بها إلى نتائجها المنطقية. كما أن مثل تلك الترجمة قد تستخفّ بالسؤال التالي: «ماذا يجوز لي فيه؟» (يستحق السؤال أن يطرح بصيغة جديدة: «ما هو الموهوب الذي أرجوه؟»).

4. هنا ينفتح أمامنا مجال إشكالي رابع يحتمل رهانات كبيرة بخصوص ظاهراتية هيرمينوطيقية للدَّيْن، ويَنصَبُّ على «الوهب دون مقابل»، أي على «النعمة» التي تستحق صفة «الظاهرة المشبعة»، دون أدنى شك، إذا ما تبنّينا اصطلاح ماريون. عندما نتذكّر أن هذا المصطلح قد لعب دورًا مماثلًا للدور الذي يسنده مفكّرون آخرون إلى مصطلح «المفارقة» في إطار ظاهراتية الهِبة، يتبيّن أن عبارة «مفارقات النعمة» (نفسه، 301) هي التي تستحق أن تسترعي انتباهنا. بناء على هذا الواقع، فإن الصفحات التي خصّصَها إيناف لمصطلح النعمة مرصّعة بنسبة عالية من المفارقات التي يُهِمّ عدد كبير منها مُشْتَل فلسفة الدَّين مباشرة.

أ. تتعلّق المفارقة الأُولى بتعقّد الحقل الدلالي لمصطلح 'النعمة'، حينما أثار السؤال التالي: «ما هو الوجه المشترك في مصطلح *kharis* بين الإغريق القدامى ومسيحية بولس، وبين مصطلح «نعمة الله» أو *gratia* لدى سينيك (Sénèque)، (وبينها كلها مجتمعة) وبين لفظ *hèn* الوارد في الكتاب المقدّس؟» بالتأكيد، قد نعتبر في معرض الإجابة أن الوجه المشترك يتمثّل بالضبط في فكرة وجود «فضل faveur لا نقول عنه فقط إن من يتلقاه لا يستحقه ألْبَتّة، بل نقول عنه على الخصوص إنه لفضل يتعذّر رَدُّه» (نفسه، 319). ومع ذلك، فضلًا عن أن هذه الإجابة قد أفضت إلى سلسلة من المفارقات التي أرجأنا الحديث

عنها، لا يجب عليها أن تحجب عنا خصوصية الإرث الثقافي والدِّيني الخاص بكلّ ثقافة.

تنبني «النِّعمة اليونانية» على التكافؤ القوي الموجود بين أفكار الهِبة والجمال والجاذبية والأناقة. كلّ ما هو «ناعم» gracieux يسحرنا، ويقنعنا للسبب ذاته، حتى داخل الحقل السياسي. يُعَرِّفُ إيناف الفضاء العمومي لـ المدينة *polis* اليونانية، بنبرة تذكّرنا بأُطروحات حنة آرنت، بكونها «مفعمة بالسكينة الناعمة». هذا الفضاء «المعطى لكلّ واحد باسم الكلّ» هو المجال المفضّل الذي يسمح بممارسة «الخطاب الديمقراطي الذي يطالب بالإقناع والإغراء» (نفسه، 329). لكن هل يعتبر الخاريس *Kharis* الذي يميّز المجال العمومي كافيًا لتوليد الرابطة الاجتماعية بما هي كذلك، أي لتحقيق الاعتراف المتبادل الذي كان يجد التعبير عنه بامتياز في الهِبة الاحتفائية؟ هذه ربما إحدى الأسئلة النقدية الأكثر عمقًا والتي تسمح أنثروبولوجيا الهِبة بتوجيهها إلى مُنظِّري «العقل التواصلي»!

يوجد معجم الكتاب المقدّس الخاص بالنعمة الإلهية في الجهة الأُخرى الخاصة بالحقل الدلالي الخاص بالنعمة، وهو معجم يعود مصدره إلى الإيمان بإله الميثاق والاصطفاء والشريعة. لقد استطاع الفكر المسيحي الخاص بالنعمة أن يزدهر على خلفية هذا الثالوث الأصلي، لا سيّما في الصيغة التي أنشأها بولس، وهو ثالوث يعكس «طابعًا غير مشروط إلى أبعد الحدود وطابعًا متعاليًا وغير مفهوم ومتصلًا بالفضل الذي يَجودُ به يهوه في نصوص الكتاب المقدّس» (نفسه، 335). عندما نقابل بين المصادر اليونانية والمصادر العبرانية والكتابيَّة، نُقَدِّرُ حجم مشكلة إيجاد تقاطع بين هذين التراثين. ومع ذلك، يمثّل هذا التمازج معطى تأسّس عليه الفكر الغربي (وهو التمازج الذي نستطيع أن نُحيل إليه بلفظ «النفاق» مع ليفيناس)[122]. يبدو لي أن الهيرمينوطيقا مطالبة بالعكوف على فحص المبرّرات التي جعلت التقاطع بين التراثين ممكنًا، وفحص مختلف أوجه صوره، بدل الانهماك على ممارسة عمل «تطهير» يهدف إلى استرجاع هذا المصدر أو ذاك في أصله الطاهر (استرجاع النبع اليوناني في حالة هايدغر، واسترجاع الأصول الكتابيَّة لدى أنصار «الميتافيزيقا الكتابيَّة»).

(122) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.XII.

تُصبح المشكلة معقّدة أكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعجم اللاتيني لكلمة النعمة *gratia* الذي يحمل نفحات الكرم والامتنان الذي ينتج عنه. يبدو أن سينيك (Sénèque) أكبر مفكّر اعتمد هذا النموذج في تصوّر النعمة، داخل الحقل الفلسفي. كما أكّد إيناف على ذلك، يعتبر كتاب الفوائد *De beneficiis* «دراسة في الهبة» «بما هي سلوك أخلاقي وفي الكرم المتبادل بما هو قاعدة الرابطة الاجتماعية»[123] التي تأخذ فيها الأخلاق مكان المنطق التقليدي الخاص بالهبة الاحتفائيّة. اعتبر إيناف أن «سينيك يظلّ عالمًا أنثروبولوجيًا سيئًا، بالرُّغْم من أنه كان مفكّرًا كبيرًا في الأعراف الأخلاقية» (نفسه)، لأن الإطراء الذي وَجُّهَه إلى الهِبة الخالصة بشرط أن تكون باتجاه واحد، يتجاهل بالكامل «الهبة المتبادلة بوصفها تَحَدِّيًا وبوصفها طلب الردّ عليها ومنافسة متكرّمة» (نفسه، 340)، أي أنه يتجاهل مشكلة الاعتراف المتبادل لدى هيغل. واعتبر إيناف أن سينيك هو مصدر سوء التفاهم المستمر الذي امتد إلى داخل الأفكار المعاصرة حول الهبة: لن تكون الهِبة خالصة إلّا إذا كانت من جانب واحد.

نتلمّس حينئذ ما يجوز لنا أن ندعوه مع ريمي براغ (Rémi Brague) «المعبر الروماني» إلى الانصهار بين النعمة الرومانية والنعمة المسيحية، بما في ذلك مشكلة التحالف بين الرواقية والمسيحية. عندما تُحدث مقابلة بين النعمة المسيحية والمبادرة الإرادية لدى الرواقية، نَحْجُبُ الصِّلة المشتركة التي تجمع بينهما. يتعلّق الأمر، من هذا الجانب أو ذاك، بفكر يقوم على الكرم والهبة من جانب واحد، وهو ما قَدَّمَهُ سينيك في صورة «امتياز إلهي». من هذا الجانب أو ذاك، «لا تعتبر الهبة الإلهية من جانب واحد فحَسْب، بل لا تقبل التعدية أبدًا [...] وهي فضل غير مشروط ولا ينتظر جوابًا» (نفسه، 348). إذا كانت المسيحية تحظى بمنزلة أعلى، فالسبب هو أن الإيمان «بإله واحد أحد وبإله رؤوف بكلّ عباده رأفة غير مشروطة لا تقيم اعتبارًا للجاه والجنس والانتماء القومي، وهو أن الإيمان بإله أصبح واحدًا منهم ومات من أجلهم وفتح لهم باب مملكته» (نفسه، 349) يسمح بظهور نظام جديد ينبني عليه الاعتراف، وهو مستوى المحبّة.

---

(123) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.339.

ب. تتقاطع هنا تأمّلات إيناف مع أطروحات فيبر (Weber) المتعلّقة بصِلات الوصل بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. اعتبر إنياف أن دراسة فيبر وأن التأثير الذي خلّفته داخل النظريات الاجتماعية *Soziallehren* التي بلورها ترولتش تَسْتَحِقُّ مِنّا أن نؤوّلها من جديد في ضوء كتاب مارسيل موس مقالة في الهِبة *Essai sur le don* . نكتشف آنذاك أن «محور الحديث في منعطف الإصلاح الدّيني لم يتوقف فقط عند القول الذي أعلن عنه بخصوص وجود اختلاف عقدي فيما يخص الإيمان، بل تَعَدّاه إلى بلورة فرضيّة أخرى حول طبيعة الرابطة الاجتماعية، بصورة ضمنية» (نفسه، 357). وقد انبنت هذه الرابطة على التسليم بوجود تكامل بين المهمّات المحدّدة بعناية، ولم تَعُدْ قائمة على تقديم هِبات داخل علاقات متبادلة. نُضيف إلى ذلك ضرورة التساؤل كيف استطاع فكر النعمة، الذي كان يهدف دائمًا إلى التقرّب من الإله الوحيد والمُتعالي، أن ينقلب على نفسه من أجل الوصول إلى فكرة جذرية عن الاختيار الإلهيّ السابق. يعني ذلك بناء على الصياغة الدقيقة التي اقترحها إيناف، أننا نتساءل لماذا انتهى «المتأمّلون في الكلام الإلهي» إلى تحويل التاريخ اللاهوتي حول النعمة إلى تاريخ «فقدان النعمة» (نفسه، 379).

سَتُعْفِي عالم الأنثروبولوجيا من ضرورة تقديم أجوبة نهائية عن مثل هذه الأسئلة اللاهوتية الشائكة. تستدعي أطروحة فيبر عن «نزع الغشاء السحري عن العالم»، من المنظور الاجتماعي الذي ارتضاه لنفسه، طرح علامتي استفهام قاتلتين: في المنطلق، أحدثت تلك الأطروحة مطابقة بين العالم الذي تنظّمه الطقوس وينظّمه «السحر» غير العقلاني؛ في الخِتام، لم تَسْتَفِضْ تلك الأطروحة في التفكير في ثمن التعجيل بظهور هذا «الترويض العقلاني» كما تمثّل في روح الرأسمالية. كان هذا الثمن هو فقدان الرابطة الاجتماعية المؤسِّسَة. لا ينفصل «نزع الغشاء السحري عن العالم» في ذهن إيناف عن «نزع الغشاء السحري عن الجماعة» (نفسه، 362). وقد سعى إلى تدارك عملية «نزع الغشاء السحري» من خلال تعميق البحث أكثر في دراسات فيبر الخاصة «بالأخلاق الدّينيّة المنصبّة على الرابطة الأخوية». وقد دفعه ذلك إلى استئناف مساءلة تراث المفكّرين الكاثوليك الذين جعلوا مطلب المحبّة والصّلة بالهِبة مصدر الرابطة الاجتماعية. من الواجب على علماء الاجتماع البتّ في صراع التأويلات بين «الأخلاق

البروتستانتية وروح الرأسمالية» و«الأخلاق الكاثوليكية وروح نقيض الرأسمالية» (نفسه، 368)، وهي صياغة تَشِي بعبق روح «لاهوت المجادلة» «théologie de la controverse»، الذي لا يجيز الحكم قبليًا بصحتها، قبل فتح ملف القضية من جديد أثناء محاكمة أخرى لها.

أعود إلى الأسطورة القديمة عن النِّعم الثلاث، وهي Aglaé, Thalie, Euphrosyne(*)، التي افترضنا أنها تمثّل القوة والدلال والشباب، قبل أن أختتم قراءتي الجديدة لأطروحات إيناف التي كان بالإمكان أن توضع تحت عنوان «مقدّمات أنثروبولوجيّة في المحبّة». إن سينيك الذي أورد هذه الأسطورة في مستهّل إشادته الشخصية بالكرم، كما أكّد إيناف ذلك، لم يُقَدِّمْ جوابًا نهائيًا عن سؤاله الوجيه جدًا الذي تساءل من خلاله عن دلالة الجولة التي تقوم بها الهبة وعن دلالة التلقّي والهِبة المضادة: «كيف تتشابك الأيادي في هذه الجولة التي تعود على نفسها؟» عندما نعيد قراءة العقيدة الموروثة عن الفضائل الثلاث اللاهوتية، في ضوء السؤال نفسه - الإيمان والرجاء والمحبّة، كما يصفها القديس بولس في نشيد المحبّة - هل معنى ذلك أننا نلجأ من جديد إلى تطبيق استعارة المثل؟ آنذاك، قد لا تعني معطيات قوة الإيمان وطراوة الرجاء وشباب المحبّة الأبدي إلغاء منطق الهبة المتبادلة، بقدر ما قد تعني «تعويضه» بمنطق شبه هيغلي.

الحياة المحدودة والحياة المطلقة: ما هي حظوظ هيرمينوطيقا الحياة؟ -ميشيل هنري-.

هل توجد «حياة مُتعالية» (vie transcendantale) وكيف السَّبيل إلى تحديد معالمها؟ فرض هذا السؤال نفسه في آخر المطاف عندما اصطدم التفكير في الأسس النهائية للظاهراتية بما دعوناه أعلاه معضلة «الانطباع الأصلي» التي أجبرت هوسرل على الاعتراف قائلًا: «نفتقد إلى الكلمات للحديث عن كلّ

(*) يتعلّق الأمر بأسطورة يونانية قديمة les trois grâces، وهي أسطورة إلاهات ثلاث وثنية تجسّد أجمل ما يمثّله سحر الجمال. [المترجم]

(124) Hua X, 75.

هذا»[124]. إن «الظاهراتية المادية» التي تبنّاها ميشيل هنري، مقارنة لها بكلّ تصوّرات الظاهراتية التي فحصناها في الفصل الخامس من القسم الثالث، هي التي تعترض بكامل قواها على أية محاولة تلقيم مثمر بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا. تَتَطَلَّب مواجهة تلك الاعتراضات القيام بجولة واسعة في أعماله الكاملة، مُفَضّلين عدم القيام باختيار سهل يقتصر في المواجهة على الكتب الثلاثة الأخيرة التي تندرج صراحة داخل حقل فلسفة الدّين (أو بصورة أدق داخل «فلسفة المسيحية»): أنا الحقيقة *C'est moi la Vérité* (1996)؛ التجسدّ *Incarnation* (2000)؛ كلمات المسيح *Paroles du Christ* (2002). يمرّ خط «الضغط العالي» بين هذه الثلاثية «الدّينيّة» والثلاثية المتكوّنة من كتب سبقتها، وهي كتب وضع فيها هنري أركان تصوّر ظاهراتي جديد للعقل: ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation* (1963)؛ جينالوجيا التحليل النفسي *Généalogie de la psychanalyse* (1985)؛ والظاهراتية المادية *Phénoménologie matérielle* (1990)، وهو الضغط العالي نفسه الذي لاحظنا وجوده لدى المفكّرين الذين ذكرناهم أعلاه. رفع هنري هذا الضغط إلى ذُروته، من خلال وضع الظاهراتية الهيرمينوطيقية على محكّ صعوبات جديدة يبدو لي أنها ترجع إلى السؤال التالي: ما هي حظوظ وجود «هيرمينوطيقا الحياة»؟

أُوضح المشكلة بالرجوع إلى ثلاثة كتب محددة. أرجع في البداية إلى كتاب هنري ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation*، وهو عمل عملاق سعى فيه جاهدًا إلى وضع أركان ظاهراتية جديدة للعقل تدور حول محور إشكالية البداهة المحتكّمة إلى الضرورة المنطقية والحَدْس الواهب الأصلي. نستطيع تقريب الكتاب من الموضوعات التي تَطَرّقَ هوسرل إليها في ختام كتاب الأفكار *Ideen I*. سأفحص بعد ذلك قراءة تاريخ الفلسفة الحديثة المُدَوَّن في كتاب جينالوجيا التحليل النفسي *Généalogie de la psychanalyse*، وهو كتاب يماثل برأيي كتاب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية. سَأعْكِفُ على دراسة الرهانات الهيرمينوطيقية التي تفصح عنها «فلسفة المسيحية»، مسترشدًا في ذلك بوصية الكاتب في كتاب كلمات المسيح *Paroles du Christ*، انطلاقًا من هذه الخلفية المزدوجة، التي لا تبتغي هدفًا آخر غير هدف الكشف بصورة أفضل عن طبيعة التنازع الذي اندلعت شرارته المتأجّجة بين «الظاهراتية المادية» والظاهراتية الهيرمينوطيقية.

1. بالرّغم من مشقة قراءة كتاب ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation*، تعتبر قنطرة ضرورية لكلّ من يسعى إلى الغوص في مناقشة جادة مع الفكر الذي لم يتوقف عن الدوران حول محور أطروحة بسيطة بلهجة حادة: «تسكن ماهية الوجود المفارق داخل المحايثة» (EM, 479). بالرّغم من أن العبارة مُقتضبة، لا تصبح دلالتها مفهومة تمامًا إلّا إذا طُفْنَا بِكُلّ أرجاء هذا الفكر العسير ألْمُدَوَّن في كتاب يزيد عن تسعمائة صفحة. سأركّز في قراءتي على فقرات الكتاب التي تُهمّ مباشرة إشكاليتنا الخاصة بصِلات الوصل بين «العقل الهيرمينوطيقي» و«العقل الظاهراتي» وبمخلّفاتها على فلسفة الدِّين.

كان الخيط الذي وَجَّهَ هنري منذ البداية هو مشكلة بلورة «أنطولوجيا ظاهراتية كلّية» وقادرة على تجاوز حدود الحَدْس الذي يلتصق على الدوام بكائن مخصوص، بالرّغم من أن الكوجيتو الديكارتي هو الذي يشكّل منطلق التساؤل. اعتبر هنري أن «الحَدْس» يسير جنبًا إلى جنب مع «التناهي». قد يغيب عن ذهن ظاهراتية العقل، التي تفضل حركة القصد الدالّ في اتجاه المعطيات الحَدْسية القادرة على «ملئها» - بصورة جزئية أو متطابقة - أن «المعطى المقصود ليس عنصر داخل الوعي الحَدْسي» (EM 20). من خلال عناية هنري «بالأفق الذي يسبح فيه كلّ حُضُور حَدْسي» (EM 21)، يخصّ ظاهراتية العقل بمهمّة جديدة، وهي مهمّة «التفكير في ماهية الأفق» (EM 22)، وبعبارة أُخرى، مهمّة التفكير في ماهية الهِبة *donation* أو ماهية الظاهرية *phénoménalité*. هذا ما يفرض «تسليط ضوء كاشف على المجال الضروري والكافي من أجل أن تصبح كلّ كينونة كما هي» (EM 25).

يبدو في الظاهر أن هنري لا يعمل إلّا على تكرار سعي هايدغر الذي حرص بدوره على توضيح معنى كينونة الأنا، وهو التّوضيح الذي اتّخذ لديه صورة تحليلية الكائن-هنا (الدازين) المحتكمة إلى فهم معنى الكينونة. عندما أكّد هنري أن «الذاتية ليست هي الماهية، بل هي حياة خاصة، وهي بهذا المعنى واقعية إلى الأعماق» (EM 29)، لا يستهدف التصوّر المثالي عن الذات الفاعلة فقط، بل يقترح بالمثل تصوّرًا لكينونة الأنا يختلف فيه عن التصوّر الذي ينبني عليه مفهوم هايدغر عن الدازين. يهتمّ الفرق الجذري الذي يُمَيِّزُ التَّصَوُّرَيْنِ بشأن

أنطولوجيا ظاهراتية كلّية بتحديد صلات الوصل بين الوجود المفارق والمحايثة، ويُهمّ للاعتبارات نفسها فكرة الأساس. النقطة الجوهرية برأي هنري هي الإقرار بأن «الوجود المفارق ينبني على المحايثة»، وليس العكس (EM 52).

ما معنى ذلك؟ يعني بكلّ بساطة قَبول أن «تتوحّد الكينونة الظاهراتية للأنا مع الوحي الأصلي الذي يتحقّق داخل مجال محايثة جذرية» (EM 52). بعدما اختار هنري إحداث مطابقة بين هذا المجال والحياة نفسها، اكتشف الموضوع الذي وجّه أبحاثه الظاهراتية اللاحقة: الحضور المحتجب عن ذاته، والمتحقّق داخل مجال المحايثة الجذرية. بأيّ معنى يمثّل هذا المشروع الهادف إلى التفكير في «ماهية الحياة بما هي انكشاف محايث أصلي» (EM 55) تَحَدِّيًا أمام الظاهراتية الهيرمينوطيقية؟ أولًا لأن هنري وضع علامة استفهام على الفكرة التي تُفيد أن المنهج الظاهراتي ينبني جدلًا على «الاستجلاء المفسّر» «élucidation explicitante». لا يبدو أن مصطلحي *Erhellung* («استجلاء») و*Auslegung* («تفسير») اللذين يخلعان نبرة هيرمينوطيقية على التحليلية الوجودية لهايدغر، يُناسبان المقاربة التي تسعى إلى انتزاع الوجود الفعلي من وسط الوجود الخارجي المطلق extériorité، متسائلين «إذا لم يكن من المناسب اليوم خَلْع معنى على مفهوم 'الحياة الباطنية'» (EM, 58).

إذا ما تَذَكَّرْنَا عبارة هوسرل «الذهاب إلى الأشياء ذاتها!»، نستطيع إيجاز عملية استجلاء مفهوم الظاهرة الذي يقترحه هنري اعتمادًا على الشعار التالي: «العودة إلى الحياة الباطنية!» يواجه هنري خصمين من حجم كبير يُحيل إليهما معًا بعبارة عامة «الوحدة الأنطولوجيّة» «monisme ontologique»: فلسفة الوعي وفلسفة الكينونة. على خلاف الظاهر، لا تَكُفّ الفلسفتان عن تبادل المواضيع والإشكاليات، مع ترجيح الوجود المفارق على المحايثة. لأول وهلة، قد يبدو من المستغرب القدرة على وسم الفلسفات الحديثة للوعي، من ديكارت إلى المثالية الألمانية بسِمة «الوحدة الأنطولوجيّة»، وهي صفة يبدو أنها أقرب إلى مذهب اسبينوزا الذي يسلّم بوجود جوهر وحيد، وهو الله. وهذه عبارة مستقاة من كتاب فيخته التربية على الحياة السعيدة *L'Initiation à la vie bienheureuse* الذي يُمِدُّنا بمفتاح اللغز. يعتبر هنري أن الوعي ليس شيئًا آخر غير اليقين الذي يصحب كلّ تمثّل، عندما نضعه في صورة انقسام وانفصال وتمزّق في صلته بالكينونة. كانت مجازفة كانط بالإفصاح

صراحة عن الحقيقة الخفية في أيّ مذهب عن فلسفة الوعي، وهي حقيقة تنص على «تطابق ذاتية الذات مع موضوعية الموضوع» (EM 113)، هو الامتياز الفذّ الذي يحظى به كانط. والذات التي لا تستطيع فهم ذاتها إلّا بما هي «ذات الموضوع» لا هي «حيّة» ولا هي مزوّدة بحياة «باطنية».

تُظهر «الوحدة الأنطولوجيّة» عجزها عن إيلاءِ مَلَكة التلقّي réceptivité منزلة مركزية في تحديد ماهية التمظهر phénoménalité. يعتبر هنري أن «ملكة التلقّي أكثر ماهوية في الماهية الخالصة للتَّجَلّي، مما يفيد أنها أنطولوجيّة» (EM 208)، وليست فقط مادية. لكن كلّ ذلك يظلّ مرتبطًا بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن الاختلاف الأنطولوجي الذي «يتأسّس فيه تلقّي الكائن على قابلية تَلَقّي الكينونة» (EM 212). هذا ما يُبرزه هنري عقب قراءة جديدة تفصيلية لمذهب كانط حول الخيال المتعالي، الذي حَمَلَهُ أكثر من مرّة على التماس طريق يتقاطع فيه مع الطّريق الذي سار فيه هايدغر في كتابه كانط والمشكلة الميتافيزيقية. انتبه على غرار هايدغر، إلى المكانة المهمّة التي تحظى بها مشكلة الزّمان، بوصفه انطباعًا-ذاتيًا، داخل مذهب الخُطاطة schématisme. لا يعني الانطباع-الذاتي الانطباع بالذات عينها، بل يعني قبل ذلك انطباع الذات عينها.

ما يبدو في بادئ الأمر مجرّد تمييز دلالي جميل في الظّاهر للغاية، يَكْشِفُ عن رهانات كبرى من أجل تحديد ماهية التجلّي نفسه. لن يجد هذا السؤال، الذي يمتد على امتداد الكتاب، جوابًا فعليًا عنه إلّا في القسم الأخير الذي هيمنت عليه أطروحة تُفيد أن «الوجدان affectivité هو الماهيَّة الأصلية في الانجلاء» (EM 578). ما يميّز «الوحدة الأنطولوجيّة»، على اختلاف صورها، هو مطالبة الوجود المفارق (أو مطالبة الوجود الخارجي) بتحديد معنى المحايثة، بدل القيام بالعكس. يظهر الوعي لدى ديكارت في شكل «قصر باطني» لا يتوصّل إلى الالتحاق بالواقع خارج النفس إلّا عبر قنطرة ضمانة الصِّدق الإلهي، بينما نجد لدى هايدغر أن الكائن-هنا يواجه العالم على الدوام ومُلزَم بفهم ذاته بالرجوع إليه. يتعلّق الأمر لديهما معًا بـ «اغتراب» «aliénation» أساسي.

1. الاحتمال الوحيد المتبقّي أمامنا هو العمل على مضاعفة مفهوم مَلَكة التلقّي، بحيث إنّه لا يرمز فقط إلى العلاقة بالأفق الذي يُشَكِّل خلفيّة الفهم الموضوعي للعالم، بل يرمز إلى الفعل الأصلي لتلقّي مَلَكة التلقّي ذاتها هذه.

«يعني التلقّي بالمعنى الأول خلق المضمون الذي نتلقّاه، إلى حدّ أنّ خلق هذا المضمون يتطابق مع تلقّيه. ولا يعني التلقّي بالمعنى الثاني خلق المضمون الذي نتلقّاه، بل أن تصبح أنتَ هذا المضمون، إلى درجة أنّ هذا الأخير لا يصبح شيئًا خارجيًا عن الكينونة التي تتلقّاه» (EM 299-300). قد تكون هذه هي النقطة الفارقة التي تفصل الظاهراتية الهيرمينوطيقية عن الظاهراتية المادية.

ما يحدّد بِنية المحايثة المتأصّلة أكثر هي فكرة «التلقّي الذي لن يصبح في جوهره تلقّي مضمون خارجي وغريب بما هو كذلك عن القدرة التي تستقبله» (EM 293). يُصبح بالإمكان، إذا لم يكن من الضروري، تصوّر «وعي بدون عالم» (EM 331)، مع رفض خَلْع معنى مقول بالسّلب على هذه العبارة. «الوعي بدون عالم» ليس وعيًا مبتورًا، سُولِبْسِيًا solipsiste(*)، وليس وعيًا مُصَابًا بمرض «التَّوَحُّدِ»، بقدر ما هو «الوعي الحق» الذي لم يؤدّ الواقع الخارجي إلى اغترابه.

2. بناء على الواقع نفسه، نستطيع إعادة الاعتبار إلى مفهوم الموجود المباشر دون الاصطدام على الفور بالنَّقد الذي وَجَّهَهُ هيغل إلى «المعرفة المباشرة». يحظى الموجود المباشر بمعنى إيجابي إذا ما فَهِمْنَاه، كما دَعَانَا هنري إلى ذلك، بوصفه «الكينونة ذاتها [. . .] المعطاة منذ الأصل لذاتها داخل المحايثة» (EM 344) ، لأنّ الوجود المباشر بالتّحديد لا ينتمي إلى المعرفة، التي تفترض فيه أنه يُمَثِّلُ فيها ما يشبه «درجة الصفر». مثل هذا الموجود المباشر «المؤسس» (EM 347) لا يتناقض مع التَّوَسُّط، بما أن مشكلة التوسّط تنتمي إلى مستوى آخر، وهو مستوى المعرفة وشروط إمكانها.

3. التّحديد الثّالث في البِنية الباطنية للمحايثة هو التحديد الذي لعب دورًا دقيقًا في المقاربة التالية للظواهر الدّينيّة والجمالية: غير المرئي *invisible*. يجب علينا الاحتراس من دلالة اللفظ المقول بالسّلب: من هذه الزاوية، يُصبح غير المرئي هو ما يخشى النُّور وما ينأى بنفسه عن النظرة المتطفّلة، أي هو المظلم. إذا ما التزمنا حدود هذه المماثلة السريعة، قد يسهل علينا بَصْم ظاهراتية الخفي عن الأنظار بِوَصْمَةِ الظُّلامية! لكنّنا ننسى آنذاك أن «ماهية التجلّي» بالتحديد هي مفتاح «ظاهراتية العقل» التي يضع هنري أركانها في هذا الكتاب. يستبعد التصوّر

(*) المذهب الذي يقول إن الإنسان ومشاعره هي الحقيقة الوجودية الوحيدة. [المترجم]

الظاهراتي لغير المرئي الأُطروحة التي تُفيد أن أُفق العالم يمثّل البِنية الختامية لكلّ تجلٍ، كما يستبعد أن يستغرق مفهوم الوجود المفارق (في معنى الوجود الخارجي) كلّ إمكانات العقل.

4. يَتَغَيَّر الوضع حينما نُرجِعُ غير المرئي إلى ماهيَّة الحياة نفسها، عندما نفهم أنها هي ما «يمتلك تجربة عن ذاته وما يستمتع بذاته، وليس شيئًا آخر غير هذا الاستمتاع الخاص بالذات» (EM 354). لا يَدِين هذا التعريف الظاهراتي الخالص للحياة، الذي يتوافق مع الذات عينها، لعلوم الحياة بشيء، بل يظلّ غريبًا عنها - والعكس بالعكس. العزلة الجذرية والمطلقة هي الصفة المميزة لـ «الذات عينها»، في ارتباطها بالمحايثة الجذرية للحياة. تعكس تلك العزلة كرامة كينونة لا تستطيع فكّ الصّلة التي تربطها بذاتها، بدل أن تحتمل العزلة دلالة السَّلْب. الذات عينها le soi «مطلقة» بالمعنى الأصلي للكلمة التي ابتكرها هيراقليطس، إذا ما فهمناها بالمعنى الأصلي الكامل للكلمة. يتمّ تعريف كينونة هذه الذات عينها بوصفها «ما لا يملك قُوّة اتجاه الذات عينها ولا أيّ إمكان إرادة الذات أو فهم الذات وتجاوز الذات أو الهيمنة على كينونته بأية طريقة كانت، بل هو في البداية ما يتقبّلها» (EM 368). لا يكتفي مثل هذا التعريف للذات عينها بتوجيه تَحَدٍّ هائل لفكرة هيغل عن الوعي بالذات التي لا تنفصل عن فكرة تقرير المصير فحَسْب، بل يُرفَعُ هذا التحدي فضلًا عن ذلك أمام أيّ مذهب هيرمينوطيقي يضع على عاتقه إمكانات استجلاء فهم الذات عينها.

وقد حملت الطَّريقة التي فحص بها هنري بِنية المحايثة الفيلسوف على الدخول على الفور في حوار نقدي مع فيخته صاحب كتاب التربية على الحياة السعيدة، وهو نصّ يستحقّ أن يعتبر من بين النُّصوص المؤسِّسة لفلسفة الدِّين، بالرَّغْم من أننا لم نتوقّف عنده أثناء فحص النَّموذج الإبدالي العقلاني. لماذا يهبنا الحب بمفرده السعادة؟ لأنه وحده الذي يَخْلَعُ المعنى الحقيقي على لفظ «الوجود» «existence»، بمعنى أنه يُمَثِّلُ ما يحيط بالناس «ويقترب منهم قربًا لا مزيد عليه كلّ الأبد!» ومع ذلك، أكّدَ فيخته نفسه «لا نعلم شيئًا عن هذه الحياة الإلهية المباشرة، ذلك أنها تَتَحوَّل إلى عالم ميت عند أول اتصال للوعي بها»[125].

(125) J. G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre.* Hambourg, Meiner, 1983, p.82 (trad. personnelle).

سعى هنري إلى تجاوز موقف فيخته المتناقض من خلال الرُّجوع إلى المذهب الصُّوفي التأمّلي لدى المعلّم إيكهارد. تكشف قراءته الظاهراتية لكتاب دراسات ومواعظ *Traités et Sermons* عن أُطروحة مهمّة بخصوص «دراسة أبدوسية أساسية تتطلّع إلى كينونة المطلق ذاتها» (EM 391) خلف الموضوعات «الرُّوحانية» في الظَّاهر والمتعلّقة بالفقر والتواضع والزهد في الدُّنيا. توجد هذه الأُطروحة خلف دعوة إيكهارد إلى «الخروج من كلّ الصور» «للتحوّل إلى كائن غريب عن كلّ الأشياء ولا يُشبهها في شيء»، من أجل «الحصول على قرابة البنوة في حضن الآب» (EM 399). اعتبر هنري، وكذلك المعلّم إيكهارد، أن كلّ «توسّط غريبٌ عن الله». تختلف نظرية الفيض المستوحاة من الأفلاطونية أثناء رفضها لفكرة التوسّط عن الظاهراتية التي تعتبر أن الوحْدة ذاتها لا تتّخِذ سِمة أخرى غير سِمة «التجربة الذاتية حول الكينونة داخل الاستمتاع بالذات» (EM 407). قد يكون من المناسب الحفر بعيدًا داخل الاختلاف الذي يفصل هاتين الإشكاليتين اللتين يسعى هنري إلى الجمع بينهما.

هذا ما يظهر سلفًا عندما نقارن الطَّريقة التي وصف بها أفلاطون الانطباع الذاتي داخل فقرة باهرة في محاورة فيدون والفكرة التي كَوّنَها هنري عنها. كانت هي نفسها «أصدقاء المعرفة»، الذين يُعرفون بـ «الفلاسفة» ويحملون هذا الاسم عن حق، «مقيّدة بكاملها داخل الجسد وملتصقة به، قبل أن تصبح الفلسفة مسؤولة عنها». تَتَطَلَّعُ النفس إلى الواقع عبر هذا القفص المشوّه، بحكم عجزها عن التطلّع إليه عبر ذاتها. لا تعمل الفلسفة فقط على تنمية وعينا بوجود هذا القفص؛ تلقّننا، فضلًا عن ذلك، كيف أن هذا القفص ثمرة رغبتنا ذاتها «بحيث إنه قد يكون من يُسهم أكثر من غيره في إثقاله بقيود وسلاسل جديدة».

يَتِمُّ التفكير هنا في الانطباع الذاتي بما هو اغتراب ذاتي. بالفعل، اعتبر أفلاطون أن الشرّ الأعظم هو الاعتقاد في وجود موضوع المتعة والألم والترغيب أو الرغبة والإيمان التي تُنتجها هذه الانفعالات كلما تمّ الإحساس بها بنسبة معيّنة من الشدة. هنا يعمد أفلاطون إلى إدراج صورة مجازية أكثر إثارة من صورة القفص: «كلّ لذة وكلّ ألم يمتلكان ما يشبه المسمار الذي يثبّتان به النفس بالجسد ويُلصقانها به، مما يؤهّل النفس للحصول على صفات الجسد ويؤهّلها للبتّ في صدق الأشياء بناء على ما يقوله الجسد ذاته». من هذه الزاوية، اعتنق هنري مذهبًا مُضادًّا لأفلاطون،

ما دامت الفكرة التي كوَّنَها عن الانطباع الذاتي تُبرز أن صورة القفص، مثل صورة المسمار، غير مناسبتين من الزاوية الظاهراتية. حينما نحدث مطابقة بين الجسد والبدن، يصبح الجسد هو ما تتجلّى الحياة فيه، بدل أن يظلّ قفصًا. وللسبب نفسه، لا يقوم حاملو إحساسات اللذة والألم بتثبيتنا إلى عنصر مغاير، بل يظهرون على العكس الطريقة العاطفية التي تعانق فيها الحياة نفسها.

يوجد مظهر آخر يستحق أن يحظى بعنايتنا في قراءته الظاهراتية للمذهب الصوفي لدى إيكهارد، في إطار التساؤل الذي أشرنا إليه. أورد هنري عبارة إيكهارد: «الرَّبُّ هو العقل الحيّ والوجود الماهوي والموجود، الذي يفهم ذاته بذاته، والذي لا يوجد ولا يحيا مطلقًا إلّا في تجلّي ذاته»، ويعتبره عقلًا «ينبني سلطانه الظاهراتي على التجلّي الذاتي» (EM 408)، ولا شيء غير ذلك. لا يزال «الفهم»، مفتاح الدخول إلى هيرمينوطيقا هايدغر وغادامير، يميل كلّ الميل إلى ترجيح الاختلاف والغيرية، مما لا يسمح بالدخول إلى الحياة الأبدية. وهذه الحياة لا تفهم بالفعل ذاتها إلّا بالرجوع إلى ذاتها، كما قرَّرَ إيكهارد ذلك: «لا أحد يعلم بصورة أفضل ما هي الحياة الأبدية غير الحياة الأبدية ذاتها»، وهو قول قد نضعه عنوانًا بارزًا يرمز إلى أعمال هنري بكاملها.

من يقرأ كتاب ماهية التجلّي في ضوء «ظاهراتية العقل»، يكتشف أن ماهية التجلّي قد وصلت ذروتها مع تبنّي مذهب إيكهارد المتصل بالكلمات الثلاث. الكلمة الأولى هي التي تهتمّ بها فلسفة اللغة العادية. تسمح لي «الكلمة الملفوظة» بالقول إن القط قط وبتكوين ملفوظات من قبيل: «القطة منبطحة فوق العتبة». الكلمة الثانية هي التي تهتمّ بها الهيرمينوطيقا، عندما نعرفها على غِرار هايدغر وغادامير. «هي الكلمة المفكّر فيها، دون أن يتمّ الإفصاح عنها»، وهي الكلمة التي تشكل لُبَّ الفهم الهيرمينوطيقي. يوجد العقل الهيرمينوطيقي عند العتبة التي لا يزال التمثّل ممكنًا فيها، دون اختزاله إلى التمثّل. والمهمة التي يُنيطها هنري بظاهراتية العقل هي الوصول إلى مستوى أكثر عمقًا، إلى مستوى «الكلمة الثالثة التي تظلّ خارج إطار التفكير فيها والتعبير عنها والتي لا تخرج أبدًا، بل تظلّ إلى الأبد داخل من يقولها».

هل العقل البشري البسيط قادر على الالتحاق بهذا المستوى، أم يلزمنا أن نطبق عليه تعريف فتغنشتاين لـ «العنصر الصوفي»؟ هذا دون أدنى شك هو السؤال

المقابل الذي توجّهه الظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى الأطروحات التي بلورها هنري في كتابه ماهية التجلّي، وهي الأطروحات التي لم يَتَنَكَّر لها أبدًا بعد ذلك. على كل حال، يجب على فيلسوف الدِّين الانتباه إلى أن تحليل بنية المحايثة وتحديدها الظاهراتي، حتى قبل أن يُقدم على اقتراح تأويل أنطولوجي جوهري للماهية الأصلية للتجلّي بما هو وجدان، يُفصح عن صعوبة جوهرية لا تقلّ خطورة عن تصوّر هايدغر لنسيان الكينونة، علما بأن مذهب ذلك التحليل يُوازي مذهب هايدغر بكلّ دقة. إذا كانت الحياة تلتصق إلى هذه الدرجة بذاتها، كيف يُعقَل أن يدير الفكر ظهره لها، مهرولًا في اتجاه الخارج؟ أوْغَل جواب هنري أكثر في المفارقة: لا يتعلّق الأمر بنسيان ناتج عن شرود أو عن إهمال، على غِرار أستاذ شارد ينسى مظلّته في يوم ممطر، بل يتعلّق بنسيان جوهري يطبع «أيّ فكر بما هو فكر» (EM 408)!

لكن، إذا كان الفكر لا يشغل وظيفة أُخرى غير وظيفة حَمْلِنَا على نسيان الحياة، ما جدوى الفلسفة آنذاك؟ ألا تحمل النسيان والاغتراب الناتج عنه إلى ذروته؟ إذا كان المفكّر يطبّق على نفسه المثل: «لماذا تبحثون عمّن هو حيّ بين الأموات؟» (EM 509)، تتحوّل الفلسفة آنذاك إلى أتفه ممارسة معروفة. نعبّر عن ذلك بألفاظ هنري نفسه: أليست الفلسفة هي «الوعي الشقي» الذي لا ينفع معه علاج، بحكم تعريفها، لأنها لا تتوانى عن الرجوع إلى العالم للبحث فيه عن هذه «المحايثة الأصلية للحياة المتعالية» (EM 493)، التي تَتَلَكَّأ في مواجهتها أثناء فعل التفكير نفسه؟

ومع ذلك، يحدث أن يخامر بعضَ الفلاسفة إحساس خفيّ بهذا النسيان. يُفصح النسيان عن نفسه داخل المذهب النقدي الكانطي، أثناء تحليل محدودية المعرفة البشرية العاجزة عن الالتحاق بـ «الشيء في ذاته». لن يكتفي القارئ الحصيف بملاحظة أن الفقرات 46–51 من كتاب ماهية التجلّي، التي خصَّصَها الكاتب لنقد المعرفة، قد اسْتَهَلَّهَا بالتفكير في ماهية الدِّين، بل سيلاحظ كذلك أن المبحث بكامله يُعَدُّ خلية جنينية تحتضن بذرة ظاهراتية الدِّين التي اتخذت بعد ذلك صورة فلسفة المسيحية.

يعتبر الظاهراتي أن الأُطروحة النقدية الواردة لدى كانط، وهي التي تقرّر أن

«الموضوعية هي الوسط الذي تتحرّك فيه المعرفة، وهو وسط لا تقترب فيه الموضوعية من الكينونة، بقدر ما تبتعد عنها» لا تصبح مفهومة إلّا إذا قبلنا أن نستنتج منها أنه «منذ اللحظة التي يتعلّق فيها الفكر بالحياة، وحينما ينشأ انطلاقًا من ماهيتها، من ماهية الحياة هذه التي هي ماهيته، لن يعترف بعد ذلك بأن الموضوعية هي سبيل الوصول إلى ما يُهِمّه أكثر» (EM 504). استأنف هنري بخصوص هذه النقطة فحص فكرة هيغل الشاب الذي اعتبر أن ما يميّز الموضوعية هو «فصل الذات عن كلّ ما هو حيّ» (EM 505). استنتج من ذلك «عدم التناسب الأيدوسي بين الكينونة والمعرفة» (EM 507).

يقول هنري: «ليست المعرفة الفلسفية هي ما يُهِمّ. تأتي الفلسفة على الدوام بعد الأوان، لأن ما تقوله الآن كان عند البدء» (EM 206). ليس من قبيل المصادفة أن يقتبس السؤال النقدي الذي وَجَّهَهُ إلى المذهب النقدي «لماذا تبحثون عمن هو حيّ بين الأموات؟» من نص الإنجيل. فهو يعكس الأطروحة التي تُفيد أن «التعارض البِنيوي بين الكينونة والمعرفة هو الحَدْس المباشر داخل الدِّين» (EM 509). تُشَكِّل تلك الأطروحة حجر الزاوية في فلسفة الدِّين لدى هنري.

إذا كان هنري مُحِقًّا في ذلك، تسمح تلك الأطروحة في الوقت نفسه «بتفسير الأشكال المختلفة التي اتخذها الدِّين»، كما تسمح بفهم «المضمون الفلسفي للإلحاد» (EM 509). لا تختزل فكرة الإلحاد في إنكار وجود الله، عندما نعتبره موجودًا متعاليًا مطلقًا وغريبًا عن الحياة. إذا كان النقد الملحد «للماورائيات» الدِّينيّة (التي لا تعمل إلّا على الإيغال بعيدًا في التمسك بالطابع الخارجي الذي يشكّل جزءًا لا يتجزأ من العالم بما هو عالم) يعني أنه يرفض «تعويض الواقع المحايث للحياة بعالم الحلم والأمل الذي لا يخلّف وراءه مفعولًا آخر غير صرفنا عن الحياة ذاتها وغير ثَنْي عزمنا عن الإحساس الحيّ بها بكلّ بهائها» (EM 510)، فإننا سنقول في حق الإلحاد آنذاك إنه لا يشكّل تهديدًا للدِّين الحق، بل يُسدي إليه خدمات جلّى.

من زاوية أخرى، علينا أن نعتبر الإيمان الدِّيني «تجربة باطنية للحياة ولماهيتها» (EM 510). وهذا ما استشعره هيغل الشاب، حينما أكّد أن «الله لا يمكنه أن يصبح موضوع دراسة أو تعليم، بما أنه هو الحياة ولا يفهمه شيء آخر

غير الحياة» (EM 511). هنا أيضًا سعى هنري إلى توضيح المعنى الفلسفي للتحديدات الدِّينيَّة للوجود صحبة فيخته صاحب كتاب التربية على الحياة السعيدة. وصحبة مالبرانش (Malebranche) والمعلّم إيكهارد.

تختزن الفقرتان 50-51 نسبة هائلة من الأفكار الغنية التي تُغني الاستقصاء الذي نقوم به. تقذف بنا في عمق صعوبة نجد صداها لدى هايدغر. وتتعلّق بمشكلة التحديد الظاهراتي لصلات الوصل بين ثنائية المرئي وغير المرئي التي يجد الحسّ المشترك الرأي العامّ مقابلها في التقابل بين «النهار» و«الليل»، ويجد العقلانيون مقابلها في التقابل بين «النور» و«الظلمات»، ويجد أتباع نيتشه مقابلها بين أبولون وديونيزوس. تتقدّم ظاهراتية هنري عن وعي في صورة «عالم مقلوب»[126]، في مقابل كلّ تلك التقابلات. يعتبر أن «غير المرئي ليس المفهوم المضاد للتمظهر phénoménalité، بل هو تحديده الأول والأساسي» (EM 550)، ويضيف: «ليس غير المرئي تجليًا في ذاته من كلّ الجوانب فقط، بل يعرف بالتحديد طبيعة هذا التجلّي» (EM 551).

إنَّ سِفْرَ الخروج الذي اقتبسنا منه الصورة المجازية الموجّهة «العوسج الملتهب» لا يشير إلى الساعة التي اكتشف فيها موسى فرادة «الظاهرة المشبعة» المتجلّية في العوسج الملتهب دون أن يحترق. قد يكون بَدِيهِيًّا أن نتخيّل أن التجلّي الإلهي قد تحقّق في واضحة النهار. على غِرار أشعار الليل لنوفاليس *Hymnes à la nuit*، يدعونا هنري إلى التساؤل هل تكون الإقامة داخل الحياة *Sitz im Leben* لهذه الظاهرة، على وجه الحقيقة هي «نور الليل المحتجب والأصلي» (EM 554)، ولا يعني به الليل الذي تتملّى فيه أبصارنا المُنبهرة في طلعة جمال السماء المزيّنة بمصابيح فوق رؤوسنا، بل الليل الذي يعنيه نوفاليس (Novalis) بقوله: «تبدو لنا العيون غير المتناهية التي فتح الليل أجفانها بداخلنا أكثر ألوهية من مصابيح السماء المتوهّجة».

عندما نقاوم إغراء تحويل غير المرئي إلى مفهوم مضادّ للتمظهر، وإذا ما

---

(126) Jean GREISCH, «Le monde à l'envers»: quel renversement, de quelle phénoménologie?», *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, n°81 (janvier-mars 2002), p.5-28.

قبلنا التفكير في غير المرئيّ بوصفه ماهية الحياة، كما يدعونا هنري إلى ذلك، نتوصّل إلى الحكمة العميقة التي تضمّنها كلام نوفاليس: «كشفت لي عن الليل بما هو ماهية الحياة»، وهي الحكمة التي تستحق أن توضع في مستهلّ دراسة مستفيضة عن إسهام ظاهراتية هنري في فلسفة الدِّين. من بين الآفاق المتعدِّدة التي تفتحنا عليها، نفكر على وجه الخصوص في إمكان تأويل ظاهراتي لمقولة جان دو لاكروا (Jean de la Croix): «الليل المظلم في الروح والحواسّ»[127].

2. مال هنري أكثر إلى المنظور التاريخي أثناء فحص مسألة صِلَات الوصل بين الفكر والحياة، في كتاب جينالوجيا التحليل النفسي، بعدما رَكَّزَ على تاريخ الفكر الحديث من ديكارت إلى فرويد، مرورًا عبر كانط وشوبنهاور، أسوة بهوسرل صاحب كتاب أزمة العلوم الأوروبية. يكشف العنوان الفرعي للكتاب البداية المفقودة عن الغاية الحقيقية من كتابة هذا البحث. يتعلّق الأمر بفهم السبب الذي جعل التفكير في الحياة يُخفق في تحقيق غايته، وهو ما نستطيع الكشف عنه بسهولة في الحركة المؤسّسة التي قام بها ديكارت، بل ترك مكانه بالمقابل يومًا بعد آخر لعملية كبت شمولية لم يستطع شوبنهاور ولا نيتشه ولا حتى فرويد التغلّب عليها.

ما الذي جعل هذه القراءة لتاريخ الفلسفة الحديثة تحت شعار موضوع نسيان الحياة يدخل في صلب البحث الذي نقوم به؟ يوجد مُبَرِّرَان لذلك.

أ. المبرِّر الأول هو أن الشجرة الجينالوجيَّة التي عرضها هنري في هذا الكتاب تضمّنت فراغات تحمل أكثر من دلالة: لا أحد من هؤلاء وجد مكانه داخل الكتاب: لا فريدريك شليغل ولا ديلتاي من خلال هاجس فهم كيف تؤوّل الحياة ذاتها بذاتها لديه، ولا برغسون من خلال مبدأ الاندفاعة الحيوية. بالرُّغم من أننا سننتهك قواعد الإنصاف الهيرمينوطيقي إذا ما آخذنا كاتبًا على ما لم يقله، لا يفوتنا التساؤل أمّا كانت العناية بهؤلاء الكتاب ستغيّر معالم المشكلة بصورة عامة في الذهن، لاسيّمَا وأن الكاتبَيْن الأوّلَين يُعتبران رائدين كبيرين داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة.

(127) Alain CUGNO, «Jean de la Croix avec Michel Henry». In: Alain DAVID et Jean GREISCH, *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Ed. du Cerf, 2001, p.439-452.

ب. المبرِّر الثاني هو أن كلّ الكتّاب الذين ناقشهم هنري، باستثناء ديكارت، قد أسمعوا صوتهم في حقل تأويل الظواهر الدِّينيَّة. نفترض على الفور أن التأويل الذي اقترحه لهم قد ترك مخلّفاته على الطريقة التي قرأتهم بها في «الشجرة الجينالوجيّة لفلسفة الدِّين» كما أقترحها شخصيًا.

أُعلِّقُ على العنوان الفرعي لكتاب جينالوجيا التحليل النفسي بأُطروحة ملتبسة في الظاهر: «البداية المفقودة هي كذلك الأصل الذي لا ينسى». لا يعتبر هذا الكتاب، الذي يتابع فيه هنري محاولة تشييد ظاهراتية جذرية، مجرّد عرض لتاريخ الأفكار. يتعلّق الأمر بمقاربة جينالوجيَّة قد نرمز إليها أيضًا بوصفها عمل حقيقي لـ «التفكيك»، بالمعنى الموجود لدى هايدغر، مهتديًا بفكرة وحيدة، وهي أن فكرة «ماهية الحياة، بما هي حياة لا تكف عن استشعار ذاتها، وما دامت تختبر ذاتها، نتيجة ذلك، بناء على أنها لم تشكّل يومًا ما القاعدة التي تنبني عليها» (GP 13).

يَتَمَتَّعُ ديكارت، وهو الفيلسوف الذي يَعْتَبِرُهُ مؤرِّخو الفلسفة رائد العقلانية الحديثة، بامتياز لا يُضَاهَى فيه، وهو أنه قد توصّل إلى اكتشاف معالم «محايثة فكر الإحساس، وهي المحايثة التي تُمدُّ فكر الإحساس بالواقعية الظاهراتية، فاسحة أمامه إمكان الظهور في صورة ظهور بدائي ومباشر ولا يقبل الردّ» (GP 29). لكن يبدو أن ديكارت نفسه قد تخاذل عن تبنّي النتائج الثورية التي أعقبت اكتشاف «الانطباع الذاتي الذي ظهر فيه الفكر بصورة مباشرة أمام نفسه وأصبح يُحسّ فيه بذاته داخل ذاته كما هو عليه في ذاته» (GP 39)، بعدما سارع إلى تعريف الفكر كالتالي: «الفهم أو العقل» «*intellectus sive ratio*». والسَّبَبُ الذي حمل ديكارت على الانزلاق في اتجاه «الانحراف التاريخي» (GP 54)، الذي حال دون تحقيق تلاقح مثمر بين الفكر والحياة، هو أنه صدَّ فكره عن مواجهة غير المرئي.

لقد عَبَّدَ ديكارت الطريق، عن غير قصد منه، لمذهب كانط في نقد المعرفة: «لم تعد ذاتية الذّات شيئًا آخر غير موضوعية الموضوع، بعدما أُفرِغت من بُعدها الباطني الجذري، وبعدما اختزلت إلى فعل رؤية وإلى شرط تحقّق الموضوعية والتمثّل، بل وحينما أصبحت تتجسّد في هذه البِنية وتتلاحم معها» (GP 61). بالرّغم من أن هنري قد اتفق مع هايدغر في القول إن مشكلة التمثّل

هي العلامة المميِّزة لكلّ الفلسفة الحديثة، سعى إلى تعليل هذا المسعى استنادًا إلى مقولة نسيان الحياة، بدل «نسيان الكينونة». لكن هايدغر لم يعمل إلّا على تعميق هذا النسيان، بدل تداركه. بعدما عمل هنري على تفكيك التفكيك الذي أخضع هايدغر ديكارت له، سعى إلى استئناف الصّلة «بالحدوس الأساسية في الديكارتية المبكرة» (GP 117)، وهي الديكارتية التي كانت تدور في حقيقتها حول محور: «ظهور الظهور منذ الابتداء أمام الذات عينها، والمجيء المحتجب للحياة إلى الذات عينها» (GP 128).

للسبب نفسه، فإن التأويل الذي قام به هنري لكانط لم يركّز، كما نجد ذلك في تأويل هايدغر له، على النقد الكانطي للمفارقات الكوسمولوجيّة، بل انصبّ اهتمامه على التناقضات المنطقية التي وقع فيها علم النفس العقلاني. اختيار حيّز التساؤل هذا له معنى استراتيجي، ما دام قد بيّن بوضوح لا مَزيدَ عليه طبيعة المآل الذي فرضه الفكر على الذات وعلى الحياة، حينما لا ينظر الفكر إلى نفسه إلّا داخل إطار التمثّل: مصير «الذاتية الخاوية» و«الحياة المفقودة» (GP 125)، بكلّ تأكيد! هنا أيضًا لا يتعلّق الأمر بمجرّد مؤاخذة تَتَّهِمُ كانط بالإخفاق في بلوغ القصد. إذا كان المذهب النّقدي «مذهبًا ميتافيزيقيًا في إطار التَّمَثُّل» (GP 128)، فإن امتياز كانط هو أنه قَادَ هذا المذهب إلى «حدوده القصوى» (GP 151)، مُبرزًا بكلّ الوضوح المطلوب أن الطّلاق بين الحياة و«قابلية التمثّل» représentativité أصبح واقعًا لا مفر منه، حينما تحوّلت إلى الشّرط الأخير الذي تقوم عليه المعرفة المحدودة.

قد نتساءل بطبيعة الحال إذا كانت الآفاق التي تفتحها قراءة كانط هذه، والتي اقتصرت على «الجدل المتعالي» لم تخضع لتعديل عميق عندما رُبطت بقضايا «ماذا يجب علي فعله؟» و«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، وعندما ترتبط بـ «لعبة الحياة الكبرى» المتضمّنة في السّؤال «ما هو الإنسان؟». يظلّ كتاب جينالوجيا التحليل النفسي *Généalogie de la psychanalyse* أخرس أمام كلّ هذه القضايا، كما يظلّ أخرس أمام التلقّي المثالي الذي عرفه كانط.

فأدتْ كُلُّ طرق الكانطية مباشرة إلى شوبنهاور، وَفْقَ القراءة التي اقترحها هنري علينا. رسم شوبنهاور مسار المفكّرين الذين وضعوا على عاتقهم مُهِمّة

العثور على الحياة المفقودة، وهو المسار الذي استمر مع نيتشه وفرويد. لم يظهر شوبنهاور ونيتشه وفرويد هنا بوصفهم «شيوخ الارتياب»، بل بوصفهم أبرز الشهود على إجهاض محاولة تأويل الكينونة بما هي حياة، وهي المحاولة التي تُمَثِّل «الحدث الحاسم الذي عرفته الثقافة الحديثة» برأي هنري (GP 8).

ابتدأ شوبنهاور بهذه الحركة، بعدما أحدث مطابقة بين الواقع في ذاته والإرادة وتجلّيها: الجسد، وبعدما أبرز كيف أنها تختلف تمامًا عن التمثّل. لا توجد صِلة بين ما يدعوه «إرادة» ودلالة هذا المصطلح لدى الفلاسفة الذين أحدثوا تعارضًا بين الفهم العقلي والإرادة، تارة من أجل إعلاء شأن الحدّ الأول أو من أجل تفضيل الثاني. لا تعني الإرادة شيئًا آخر لدى شوبنهاور غير إرادة-الحياة في مختلف صورها. ما يميّز الرغبة هو أنها عطش لا يشبعه شيء. ولذلك، تحوّل الواقع برمّته، بحكم العطش، إلى «واقع يموت جوعًا»، وهو الجوع الذي يُفصح عن أهم تَجَلِّيَاتِه الملموسة في هَوْلِ «شحذ الأنياب، كما يظهر على المستوى الكوني».

غير أن موعد التصالح بين الحياة والفكر الذي سعى شوبنهاور إلى تحقيقه لأول مرة قد تحوّل إلى موعد فاشل، بما أن صاحب كتاب العالم بما هو إرادة والعالم بما هو تمثّل *Le monde comme volonté et comme représentation* لم يُسَلِّمْ بوجود نمط تَجَلٍّ آخر غير نمط التمثّل. والنتيجة المترتّبة على ذلك هي أن شوبنهاور دخل ظلمات «فلسفة الليل» (GP 177) التي لا مكان فيها لروح التَّجَلِّي الوافد من عوسج الحياة الملتهب. نجد الاقتناع نفسه خلف تشاؤم شوبنهاور المطلق الذي أمدّه بكلّ قوته: «عندما تحرم الإرادة من أيّ عقل، لن تصبح غير قوة عمياء تشيع شرارتها الترّهات داخل الكون وبين النسل» (GP 180). تَحَكَّمَ الاقتناع نفسه في الطريقة التي قرأ بها شوبنهاور الخلاص البوذي الذي اقترح علينا البديل الوحيد المقبول فلسفيا من أجل الخلاص: تعلّم إطفاء جذوة الرغبة.

بالمقابل، اعتبر هنري أن هذا الموقف شهادة كافية على أننا نجد في قلب فلسفة شوبنهاور «مفهومًا لا أصل له»، و«هو مفهوم واقع لا واقع له ومفهوم حياة لا تستشعر ذاتها ومفهوم واقع ليس هو الحياة، بقدر ما هو إرادة-الحياة» (GP 208)، أي أنه الغريزة العمياء. عندما اعتبر شوبنهاور، وهو الأمر الذي

استمر في التذكير به، أن «الحياة تتقدّم في صورة شهية لا يتمّ إشباعها مطلقًا وفي صورة اندفاع يخضع لصيرورة تكراره اللَّامُتَنَاهِي» (GP 208)، يعني ذلك بالنسبة لهنري تعويض التحليل الأيدوسي بمجرّد تفسير مادي. لكن ذلك لم يمنع شوبنهاور من وضع جانب الوجدان في قلب تأمّلاته. لكنه ظلّ مُكَوّنًا عَاطِفِيًّا يحتكم بكامله إلى الاندفاع أو إلى المجهود *conatus*، والحال أن هنري يعتبر أنه يَلْزَمُنَا الاعتراف بأن «المعاناة لا تنتج عن المجهود وعن إخفاقه، إنما تسبقه وتحفّزه وتجعله ممكنًا» (GP 224).

إذا ما بدا لنا أن ظهور شوبنهاور كان إرهاصًا لظهور فرويد، فالسَّبب في ذلك هو أنَّ تَصَوُّرَه للإرادة يَتَضمَّن نظرية حول الكبت، على اعتبار أن الإرادة ترفض إدخال التمثّل إلى داخل الذهن الذي يَنْفِرُ منه. لم يقدّم مثل هذا التصوّر إجابة عن السؤال الذي يحظى بالأولوية قصد معرفة السبب الذي جعل الإرادة تكبت بعض التمثّلات، وهي الإرادة التي اعتبرت آخر التمثّل، بحكم تعريفها. اعتبر هنري أن الجواب الوحيد المقبول هو جواب فرويد: يتعلّق الأمر بتمثّلات مشحونة بالانطباع العاطفي، مما يجبرنا على الفور على التساؤل كيف ولماذا يصبح التمثّل قائمًا على الانطباع العاطفي. في ضوء هذا التصوّر، فإن المستوى الكابت، الذي يَعْتبِر أن هذا التمثّل أو ذاك يدعو إلى التقزّز ويخدش الحياء ويُثير الغثيان أو الإحساس بالذلّ إلى درجة عالية لا يرتضيها الوعي، هو مستوى الوجدان في معناه الأصلي: استشعار الذات عينها في تطابقها مع الحياة ذاتها. وبما أن شوبنهاور لم يستطع الإقرار بوجود «القدرة على التجلّي التي يملكها الوجدان بشكل خاص، بما هو قدرة أصلية ومطلقة» (GP 243)، يرتدّ كلّ شيء لديه إلى «خمار المايًا» Maïa الذي يجب تمزيقه لخرق حجاب الوهم والرغبة.

هل نجح نيتشه فيما أخفق فيه أستاذه في الفلسفة، بعدما اعتبر أن تلك الإرادة هي «إرادة قوة» وبعدما شرع في التصدّي بقوة أكبر لتشاؤم شوبنهاور الذي اعتبر أن مصير الحياة المُشتهية هو المعاناة بدون نهاية، وشبيهة بعجلة إكسوس Ixus؟ هذا هو السؤال الذي وجه قراءة هنري لنيتشه في الفصلين السابع والثامن من كتابه جينالوجيا التحليل النفسي.

بطبيعة الحال، لا يرجع التقابل بين المفكّرَيْن إلى تقابل جدّ سطحي بين

النظرة المتشائمة التي تَعْتَبِر الحياة «مجرّد رغبة عبثية ومعاناة الرغبة التي لا تهدأ أبدًا» (GP 252)، والنظرة المتفائلة التي تُبرز للعيان «متعة الوجود الفعلي، في بُعدها الأصلي الذي لا نظير له، وبما هو تجربة وفرة الحياة وقوتها المهيمنة» (GP 253). يُمَثِّلُ شوبنهاور ونيتشه معًا مفكّرَيْن في المأساة المكوّنة للعيش نفسه. لا يظهر ديونيزوس، وهو الوجه الأسطوري الذي يُهيمن على فكر نيتشه من البداية إلى النهاية، في صورة متفائل بليد. عندما اعتبر نيتشه الإرادة «إرادة قوة»، زَوَّدَنَا لأول مرة على حدّ قول هنري، بوسائل فهم المحايثة الجذرية للحياة، أي بوسائل فهم «الوصول البدائي للحياة إلى الذات عينها، وهي حياة تنمو بذاتها وتستشعر ذاتها بذاتها داخل ثمالة هذا النمو» (GP 257). اعتبر أن مذهب العَوْد الأبدي ليس إلّا أسلوبًا آخر من أجل التعبير عن الصّلة الوثيقة بين الحياة ونفسها وتحويلها إلى ما هي عليه. اقترح من الزاوية نفسها قراءة مذهب المنظورية غير المحدودة التي تطبع التأويلات. تظلّ مفردة «المنظورية» زائدة عن اللزوم في هذه الصياغة. ليس المُهمّ هو أن نضاعف المنظورات وزوايا النظر إلى ما لا نهاية، بل هو أن نفهم أن الوجدان الذي يعتبر المصدر الأول لكلّ تأويل، يَنْتَزِعُنَا على الفور من الوجود العارض ومن التَّمَثُّلات التي نكوّنها عنه.

إن النقد الذي وَجَّهَهُ نيتشه إلى الذات الفاعلة، وإلى الأوهام المصاحبة لها لم يكن مُوَجَّهًا إلى الذّات الحيَّة، على خلاف ما هو ظاهر، رغم أن ذلك النقد كان عنيفًا. لم يسْعَ نيتشه إلى تدمير الذات الحيَّة، بل سعى إلى التَّخَلُّص من تأويل الذات الحيَّة الذي يجعلها متخارجة وبعيدة عن ذاتها ضمن تأويل «متخارج» «ekstatique». سعى هنري انطلاقًا من المعنى نفسه إلى تأويل المقابلة التي أحدثها نيتشه بين الأقوياء والضعفاء ونظرية روح الحقد ووجه الكاهن المتقشِّف الذي يشكّل مفتاح النقد الجينالوجي للدِّين. الاسم الحقيقي الذي يحمله الضعف هو «انفصال محايثة الحياة» (GP 271)، وهذا يدلّ على الإرادة المتناقضة للتدمير الذاتي المنبعثة من الحياة نفسها؛ والقوة الحقيقية هي رفض هذا «المشروع الوحشي في التدمير الذاتي» (GP 272). تفسّر المقابلة بين هذين الزّوجين لماذا أَوْلى نيتشه أهمية كبرى لدراسة عبقرية الكاهن المتقشِّف، وهي عبقرية تظلّ ضالّة بقدر ما تظلّ ساحرة.

اعتبر هنري أنَّ اَلْقُوَّةَ الجَبَّارَةَ التي تحدِّد بكل دِقَّة المعنى الذي خَلَعَه نيتشه على إرادة القوة، ليست شيئًا آخر غير الوجدان الأصلي. فهو يعتبر كافيًا لتفسير لماذا تستشعر إرادة القوة ذاتها بما هي معاناة pathos ولماذا لا تنفصل الحياة عن المعاناة والمتعة، إلى حدِّ أنَّ هذه الأحوال «تمثّل مجتمعة الماهية الفريدة للكينونة بما هي حياة، وما دام استشعار الذات يَتِمُّ منذ الأصل داخل نماء الذات والمتعة بالذات» (GP 283). لن نفهم أبدًا مجمل التحليل الجينالوجي لإرادة الألم والإيلام وتحليل «حفلات الرعب» التي تَنْجُمُ عنها، خارج هذه الصِّلة الوثيقة التي تجمع الانفعالين العاطفيين affects.

نستطيع قول الشيء نفسه عن وجه ديونيزوس الذي هيمن من عَلٍ على فكر نيتشه، وهو الفكر الذي اعتبره هنري «فكر الامتلاء» (GP 298). والسؤال الحاسم الذي وَجَّهَهُ هذا الفكر إلى الدِّين هو معرفة إذا كان هذا الفكر مؤهلًا لخدمة «امتلاء الحياة، حين تعطى الحياة لذاتها بوصفها ممتلئة إلى حدّ التخمة» (GP 299). لم يتجاهل هنري الحكم النهائي الذي أصدره كتاب نيتشه: المسيح الدجال *l'Antéchrist* في حق المسيحية: أَثْبَتَتْ هذه الديانة من بين كل الديانات عجزها الكامل عن «المصالحة مع مسار تصالح الحياة مع ذاتها» (GP 300)!. إذا كان الدِّين يحظى بمستقبل لا يظلّ مجرّد وهم زائل، فإن هذا المستقبل لم ينفتح إلّا في ضوء شعار ملتبس حول شخصية ديونيزوس. لا يتوانى القارئ الذي يصاحب القراءة التي يقترحها علينا هنري لنيتشه - دون تحفّظ منه - عن التساؤل عن كيفية نجاح الظاهراتية المادية في التوفيق بين تصوّرين متباعدين، أي بين فهم إيكهارد للحياة وفهم نيتشه لها.

أراد هنري أن يُقَدِّمَ قراءة «فلسفية» لفرويد، على نحو ما فعله ريكور (GP 10). تطمح تلك القراءة إلى إبراز أن «اللّاشعور هو اسم الحياة» (GP 8). لكن هنري أكّد في ملاحظة هامشية أن الباعث الذي حمله على قراءته قامت على «مسلّمات ضمنية مختلفة تمامًا» عن تلك التي تحكّمت في القراءة «الهيرمينوطيقية» التي قام بها ريكور، والتي حرصت على رفع التعارض بين هيرمينوطيقا نزع الغشاء الأسطوري وهيرمينوطيقا التفخيم، بفضل إيجاد مصالحة بين القوة والمعنى. تحرص هذه المقاربة أكثر من اللازم على المحافظة على «حقوق اللّاوعي القصدي»، حتى تجد حظوة لدى هنري.

اعتبر هنري من جهته أن السؤال الحاسم يُهمّ «التحديد الفلسفي لمفهوم اللّاشعور» (GP 343)، أي إمكان التّعَرُّف داخل الوعي على «اسم الحياة» وليس فقط على «آخَر غير التمثّل» (GP 349). من المنظور الجينالوجي الذي اعتمده هنري، لا نملك أن نتجاهل التساؤل إذا كان الفكر الفرويدي لم يدفع ثمنًا باهظًا مقابل التنكّر للحياة، حينما جعل التَّمَثُّل هو الذي يُمَثِّل الدَّافع على المستوى النفسي. وهذا ما كان سيقود فرويد إلى ابتكار مفهوم «التَّمَثُّل اللّاشعُوري»، وهو مفهوم «فاسد» (GP 363) في معناه الحرفي على حدّ قول هنري. اعتبر أنّ الأطروحة التي تفيد أن «ممثّل الدافع لا يتجسّد فقط في التمثّل، بل هو انفعال عاطفي affect» كذلك، تتضمّن «جوهر الفكر الفرويدي» (GP 368). يشهد الغمّ كيف يتعذّر على الحياة أن تنفصل عن ذاتها. اعتبر هنري أن كلامنا لن يكون متضاربًا إذا ما «أنكرنا وجود اللّاشعور» (GP 384)، بما أن مفهوم «التمثّل اللّاشعوري» يَتَضَمَّن تناقضًا في الحدود ذاتها *contradicto in adiecto*، وبما أن «اللّاشعور لا ينفلت من كلّ أشكال الوجود الظاهري»، لأنه أول مكان تتمظهر فيه الحياة (GP 385).

تجد القراءة التي اقترحها هنري لفرويد مكانها داخل استقصائنا التاريخي بخصوص العلاقات المتوترة بين الظاهراتية المادية والظاهراتية الهيرمينوطيقية، بالرُّغم من أن تلك القراءة لا تدخل ضمن تأويل فرويد للدِّين. تختصر أُطروحة أُفقية واحدة الحكم الذي أصدره هنري عن كتاب أزمة العلوم الأوروبية، بعدما أتبعه بقولة مستقاة من شعر أنجيلوس سيليسيوس (Angelus Silesius) الذي يرمز إلى وجود الوردة «دون سؤال لماذا»: «بما أن الحياة لا تملك معنى، ليست مطالبة بالإجابة عن سؤال المعنى» (GP 358).

هل هذا هو القول الفصل؟ قبل الإجابة، يجب علينا تحليل تأويل فرويد الذي اقترحه هنري علينا، متسائلين مثلًا إذا لم تكن العبارة التي سُقْنَاهَا اللحظة لا تذهب في مسار الحكمة نفسه التي أوصى بها فرويد حينما جعل «التصوف» إرهاصًا ملتبسًا يتنبأ بحكم الهو (Ça) بداخلنا. لا توجد بطبيعة الحال في المكان المناسب للقيام بهذه المواجهة. نُثير مسألتين مهمّتين في استقصائنا، في إطار خطة القراءة التاريخية التزمنا بها.

أ. المسألة الأولى هي أنه لا توجد صِلة جامعة بين «قصيدة تاريخ الفلسفة»

التي ابتكرها هوسرل في كتاب أزمة العلوم، حتى يفهم ذاته بما هو فيلسوف حيّ والقصيدة التي اقترحها علينا هنري في كتابه جينالوجيا التحليل النفسي، بالرّغم من أنهما يشتركان في تخصيص حيّز واسع لكلّ من ديكارت وكانط.

ب. المسألة الثانية هي أن هنري لم يأخذ بعين الاعتبار أيًا من أولئك المفكّرين الذين لعبوا دورًا في جينالوجيا الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة أثناء صياغته الجينالوجيَّة. لا أحد من هؤلاء وجد مكانًا له داخل الكتاب، سواء ديلتاي، أو بعض أتباعه مثل ميش (Misch) وبولنوف (Bollnov). ما يُبرِّرُ هذا الغياب هو إطار الإشكالية الفلسفية التي تعتبر أن مسألة معرفة هل يمكن وجود مذهب في «هيرمينوطيقا الحياة» مسألة بدون معنى (وهي مسألة اكتست دلالة جدّ متباينة قدر تباين إحالتنا إلى ديلتاي ونيتشه وفرويد). لكن هل نحن متأكدون من ذلك؟

قد يكون من المناسب إحداث مقارنة بين ثلاثية («الخبرة، والتعبير عنها والدلالة») *Erlebnis*، *Ausdruck*، *Bedeutung* التي تلعب دورًا محوريًا في هيرمينوطيقا ديلتاي المتأخر وتصوّر ديلتاي عن الانطباع الذاتي، والعكس بالعكس. عندما اقترح غادامير تبنّي مفهوم اكتساب الخبرة *Erleben* داخل منظور هيرمينوطيقي وأنطولوجي، رجع هنا إلى عبارة نيتشه: «الخبرات جميعها تبقى في الناس عميقي التفكير لأمد طويل»[128]. بهذا المعنى، فإن كلّ مَعيش يتخذ صورة شيء «لا يُنْسَى ولا يعوّض ولا يمكن سَبْر أغواره بكامله بُغْيَةَ تحديد معناه داخل الفهم». هنا وضع غادامير الإصبع على الإشكالية الجذرية التي لم يتحكّم ديلتاي فيها: وهي إشكالية العلاقة الحميمية التي تجمع الفهم بالحياة. وتَصَدَّى كلٌّ من ناتورب وبرغسون لهذه الإشكالية مُبَكِّرًا سنة 1888 على التَّوالي في كتاب علم النفس النقدي *Psychologie critique* وفي كتاب بحث في المعطيات المباشرة في الوعي *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. وقد سارع زيمل (Simmel) إلى تَلَقُّف هذه الإشكالية في كتابه عن رؤية الحياة *Lebensanschauung*، من أجل تحويل كلّ الخبرات التي نعيشها إلى ما يشبه «المغامرة»، بالمعنى الذي خَلَعَهُ كلود رومانو (Claude Romano) على اللفظ، أي تحويلها إلى محنة نرتقي بفضلها إلى الشعور بالحياة بما هي حياة. لكننا

(128) غادامير: الحقيقة والمنهج، دار أويا، 2007، ص129.

نصطدم هنا بصعوبة حقيقية مستمرة ونجد صداها كذلك في فكر هنري الذي لم يَكُفّ عن التأكيد على وجود صلة وثيقة بين الحياة والذات عينها: فكلّ خبرة «تقتطع من تواصلية الحياة، هي في الوقت نفسه خبرة مرتبطة بحياة المرء ككلّ»[129].

إن الإنسان كما ينظر إليه هنري، وهو لا يزيد شيئًا في ذلك عن هايدغر، ليس «حيوانًا عقلانيًا». يجب عليه على العكس من ذلك أن يفهم نفسه بوصفه «مشاركًا بحياته في حياة الله ذاتها». يطرح هذا التعريف على الفور السؤال الشائك المتعلّق بالعلاقة بين الإنسان والحيوان، وهو سؤال يفرض علينا عدم ارتكاب خطأ الاستهانة بأهميته الدِّينيّة. لماذا لجأت الإنسانية غالبًا إلى الاستعانة بالتمثّلات الحيوانية zoomorphes لتصوير الإلهيّ الذي لا مثيل له؟ هل نحن متأكدون من أن كلّ هذه التمثّلات ليست إلا صدى الوثنية التي تكرّس كلّ التُّرَّهات التي تُثير الاشمئزاز؟

هل يجوز لنا أن نتغاضى عن الحياة في تَصَوُّرِها البيولوجي، مُكتفين بخلع معنى ظاهراتي خالص عليها؟ فرض علينا كلّ من نيتشه وبرغسون إثارة هذا السؤال. فيما يتعلّق بنيتشه - وكذلك بالنسبة لفرويد بالتأكيد - يتعلّق الأمر بالتساؤل هل تجاوزت الظاهراتية المادية لدى هنري الصعوبة التي أثارها ديديه فرانك (Didier Franck) حينما أكّد أن «تكوين الهيولى يتضمّن تكوين القوة، ولا شيء في ظاهراتية هوسرل يسمح بوصف قوى القصدية ودرجة شدتها، سواء كانت ظاهراتية تكوينية أو تاريخية»[130]. وقد أتبع فرانك هذه الأُطروحة مباشرة باقتراح عبارة «هيرمينوطيقا الكائن الحيّ» (نفسه، 39). ستَسْتَمِرُّ هذه العبارة في اصطحاب تأمّلاتنا التالية التي ستفرض علينا التساؤل: ما هو «الكائن الحيّ» الذي يتعلّق الأمر بتكوين مذهب هيرمينوطيقي يَخُصُّه، ولماذا يجب الحديث هنا عن هيرمينوطيقا؟

3. اختَتَمَ هنري إسهامه الذي أسداه إلى «فلسفة المسيحية» بكتاب صغير أنيق في إخراجه عن كلمات المسيح *Paroles du Christ*، وهو كتاب يدخل في باب الوصايا، بناء على المعاني المتعدّدة للعبارة. سيساعدنا هذا الكتاب بصورة

(129) غادامير: الحقيقة والمنهج، دار أويا، 2007، ص132.

(130) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.34.

أفضل على الكشف عن رهانات الصعوبات التي اصطدمنا بها إلى الآن، من أجل فهم أفضل لمهمّات ظاهراتية هيرمينوطيقية للدّين وللصعوبات التي يجب عليها مواجهتها، إذا ما أرادت الاستجابة لمتطلّبات الظاهراتية المادية لدى هنري.

لَنْ يَظَلَّ هنري الشخص نفسه، لَوْ أنَّه طُبِّقَ على عبارات يسوع ٱلْمُدَوَّنة في الأناجيل مذهبًا هيرمينوطيقيًا آخر غير مذهبه عن الظاهراتية المادية (وهي عبارات اختار قراءتها بوصفها كلمات يسوع بالذات *ipsissima verba*، وهي القراءة التي أثارت حفيظة الشرّاح المتخصّصين). صحيح أنه لا يَحِقُّ لنا الاستهانة بِكُلِّ الأعمال التي أنجزها المحقّقون في مجال التفسير النقدّي التاريخي، بدعوى أنها أعمال «وضعية» وتدخل في إطار «تاريخ مزيّف» أو أنها أعمال «ملحدة» (PC 11). لكننا لن نُنصف محاولة هنري إلّا إذا رأينا فيه «قارئًا» بسيطًا لكلمات المسيح المُدوَّنَةِ في الأناجيل، بدل أن نعتبره فيلسوفًا يطالب بإزاحة عمل المفسّرين المتخصّصين. من يعترض على إخلاص هنري لِمُعْتَقَدَاتِهِ الدِّينيَّة إلى أقصى الحدود، كمن يعترض على هيغل أن يكون هيغليًا أو على هايدغر أن يكون هايدغريًا. بالمقابل، سيكون من اللازم علينا التساؤل إلى أيّ حدٍّ نشترك فيه مع هنري في مُسَلَّمَاتِهِ الضمنية التي توجّه قراءته لكلمات المسيح.

سنكون مخطئين عندما نَتَوَجّس في هنري أنه يسعى منذ البدء إلى الاسترشاد في تَأَمُّلَاتِهِ بمبدأ علم العقيدة الذي يَنُصُّ على طبيعة المسيح المزدوجة، بشرية وإلهية، كما أجمع مجمع خلقيدونيا Chalcédoine[*] على ذلك. بالفعل، نستطيع على سبيل الافتراض أن نقبل التساؤل في الأقل عن الشروط التي تجعل التصوّر المسيحي لـ «كلام الله» قابلًا للفهم، حينما نُرجعه إلى الأقوال التي نطق بها يسوع المسيح بالفعل. هذا بالضبط هو السؤال الموجّه لهنري: هل يملك العقل البشري وهل يملك المنطق المتحكّم في الفلسفة كلّ الوسائل التي تخلع معنى على مفهوم «كلام الله» ذاته، وإذا كان الأمر كذلك، ما هي الشروط التي تجعله

(*) خلقدونيا مدينةٌ قديمةٌ من مدن بثينية في آسية الصغرى كانت تقع في مقابل القسطنطينية، وهي اليوم كاديكوي. التأم فيها مجمعٌ كنسيٌّ لاهوتيٌّ صاغ العقيدة الإيمانيّة المتعلّقة بشخص يسوع المسيح، فقال فيه إنّه إنسانٌ كاملٌ وإلهٌ كاملٌ في وحدة كيانيّة لا انفصام فيها. [المترجم]

يقبل الفهم، بمعنى «أنّى لِلُغَة التي تُعتَبَر لُغَة إلهية أن تصبح مفهومة داخل لغتنا نحن» (PC 12)؟

«هل يستطيع الإنسان الاستماع إلى كلام يتكلّم داخل لغة أُخرى، وهي لغة الله، وبالضبط إلى لغة كلمته، من داخل لغته التي هي لغته؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، أنّى له أن يتأكّد على الفور بوجود مثل هذا الكلام؟» (PC 13). لقد خُصِّصَت كتابات لا حصر لها مُبَكِّرًا لهذه المسألة في الأُصول الأولى للمسيحية ووصولًا إلى الوثيقة الرسميَّة كلام الله *Dei Verbum* في مَجْمَعِ الفاتيكان الثاني. والنتيجة هي أننا قد نؤاخذ الفيلسوف على مجيئه بعد الأوان، من أجل الإسهام في حلّ هذا المشكل. إلّا أنه ليس من نافلة القول الإصغاء إلى ما يقوله، حينما يعتبر أنه لا يروم تقديم إجابة مجرّدة عن مسألة مجرّدة بالمثل، بل ينوي تقديم إجابة «جدّ ملموسة» (PC 13).

ما معنى ذلك؟

يجب الإصغاء أوّلًا إلى الأحاديث التي وَجَّهَهَا المسيح إلى أصحابه في اللغة التي يتكلّمونها والتي يتحدّث إليهم فيها عنهم. بعد ذلك، يجب الإصغاء إلى الأقوال الكثيرة التي تحدّث فيها يسوع عن نفسه، معتبرًا نفسه، سرًّا أو علانية، أنه كلمة الله نفسه. ينفصل سؤالان جديدان من خلفية هذا التمييز الأساسي، وهما سؤالان يحتملان معًا رهانات هيرمينوطيقية ثقيلة، ويتعلّقان أوّلًا بالعلاقة بين كلام الله وكلام البشر، حينما نتصوّرهما في إطار ما قيل بالفعل وفعل القول؛ ويتعلّقان ثانيًا بمعرفة إذا كان البشر «مؤهّلين لسماع هذا الكلام وفهمه، وهو كلام الله وليس كلامهم هم» (PC 14).

أ. وضع هنري فكرة بديهية في مستهلّ قراءته، وهي فكرة قد لا ننتبه إليها، شأنها في ذلك شأن كلّ البديهيات: لا يَتَحَدَّثُ الإنسان يسوع إلى البشر عن «الإله الصالح» فقط، كما يفعل واعظ الأحد الذي يحترم نفسه، بل يتحدّث إليهم عن أنفسهم في لغة شديدة الغرابة، بل وفي لغة مُذهلة، بالمقارنة مع اللغة التي اعتدنا سماعها من أفواه «شيوخ الحكمة». وقد اختار بعناية بالغة العبارة التي استهلّ بها هذه القراءة، لا سيّما وأنها تُهمّ لغز الشرّ. يقول المسيح: «فمن القلب تنبع الأفكار الشريرة» (متى 15، 19 مرقس 7، 14-23) التي تجعل الإنسان نجسًا.

إنَّ التَّعَرُّف على المصدر الأول للشرّ يُفضي مباشرة إلى سؤال يُثير فضول الفيلسوف: ما هو تصوّر الإنسان الذي نسلّم به ضمنيًا في هذا التصوّر عن «القلب»؟ يُحيل القلب في ذهن هنري إلى المكان الذي «يستشعر فيه المرء كلّ ما يستشعره ويستشعر ذاته، بدل أن يظلّ القلب مجرّد عضو يشتغل عليه الأطباء ونُحسّ بخفقانه داخل القفص الصدري» (PC 18). يُفضي ذلك إلى فهم الإنسان بصورة تبعدنا جذريًا عن التعريف الأرسطي *zoon logon echon*. قبل أن يكون الإنسان «حيوانًا عاقلًا» يعتبر هو «من يستشعر ذاته» (PC 18) ولا تنبني حياته على غير ذلك: «المعاناة مما نحن عليه والالتذاذ به، والالتذاذ بالذات عينها» (PC 19).

يدعو المسيح بني آدم إلى إدخال تعديل جذري على فهمهم لأنفسهم، مقترحًا عليهم «تعريف الإنسان بكونه هو من يستمدّ واقعه من الوجدان داخل الحياة، وبوصفه كائنًا حيًّا لا يتوقف عن استشعار نفسه داخل المعاناة أو داخل الفرح» (PC 19)، وهو تعريف ينأى بنفسه عن العقلانية التقليدية وعن التوجّه البيولوجي الحديث، سواء بسواء. يعجز المذهبان معًا عن الارتقاء إلى مملكة غير المرئي، أي إلى مملكة الحياة ذاتها ومملكة «البدن الحيّ الذي يستشعر ذاته داخل الحياة ويظلّ محتجبًا مثلها» وإلى غير المرئي «الذي يشكّل واقعنا الحقيقي وقلب كينونتنا وسرّها» (PC 23)، بدل أن يتطابق مع المعقولات المفارقة في تعارضها مع المحسوس أو بدل أن يتطابق مع النفس في تقابلها مع الجسم. وحده من يدرك أن «غير المرئي يُهمّ الإنسان ذاته بناء على واقعه الحقيقي»، يفهم المغزى العميق من مساجلات يسوع ضد نفاق الفريسيين، عندما أعلن: «إنما جُعل السبت من أجل الإنسان، ولم يُجعل الإنسان عبد من أجل السبت» (مرقس2، 27)، كما يفهم سمو «الذات عينها المَكْسوّة لحمًا على مجموع الأشياء الصالحة لحياتها والتي تستمدّ منها قيمتها» (PC 21)[131].

بالرّغم من أن أقوال المسيح التي انطلقت منها قراءة هنري فريدة ومحيّرة، لا شيء يمنعها من أن تردّ على لسان «شيخ الحكمة» أو «معلّم روحي»، وهم كُثر على مدار التاريخ، وكذلك أيضًا على لسان بعض الفلاسفة الذين أثبتوا في

---

(131) متى 6، 25-34.

ظروف معيّنة أنهم «قادرون على الارتقاء إلى هذه الأفكار التي تقترح تَصَوُّرًا جديدًا للإنسان» (PC 30). ألم يكن المسيح ربما مجرّد «شيخ حكيم»، أو «معلّم روحي» أو على الأقل «رائد الفلاسفة»، كما ادَّعى ذلك بعض آباء الكنيسة؟[132] على خلاف هذا التأويل، دافع هنري عن ضرورة الإقلاع عن اختزال أقوال المسيح إلى حكمة بشرية وعن اختزالها إلى ما يُحيل إليه بلفظ «المنظومة الإنسانويَّة»، بما في ذلك أقواله «الأنثروبولوجية». تتقدّم مثل تلك المنظومة، مهما كانت طرق التعبير عنها، في صورة «قراءة لمكوّنات الوجود الإنساني» (PC 31). والحال أنَّ ما يُهمّ هنري بالتَّحديد هو النظرة العادية في الوجود الإنساني وفي الطبيعة البشرية وأن تخضع كلمات المسيح «لانتقاد حاد» وقاطع كالسيف.

وهذا ما تُبرزه التطويبات (Béatitudes) في عظات يسوع وأقواله (*logia*) المتّصلة بها. فهي تنتمي إلى «عقل Raison آخر» وإلى «كلام Logos مغاير» (PC 33) يختلف عن الذي يَتَحَكَّم في «منظومة المذهب الإنسانويّ». والكلمة المفتاح في هذه المنظومة هي «العلاقة المتبادلة»، أي منطق الهبة (إيناف Hénaff)، لكنه يُخْتَزَلُ آنذاك إلى مجرّد قانون العلاقة المتبادلة في العطاء والتلقّي. أما هنري فلم يلحظ خصوصية منطق الهِبَة الاحتفائيّة وإشكالية الاعتراف التي تَخْلَعُ على العلاقة المتبادلة دلالتها الحقيقية، بعد تعريفه الهبة في إطار المبادلات الاقتصادية، حيث «ينتظر كلّ مُقَايِض من الآخر مقابل ما يُعطيه ويتلقّاه منه» (PC 37).

اعتبر هنري أن عالم العلاقة المتبادلة «يتفكّك» تحت وطأة كلمات المسيح، وهو عالم إنساني مبالغ في إنسانيته، كما أنه عالم نعتبر فيه أنه من الطبيعي أن نحب من يحبنا بدوره، بما أن كلماته تفضح «الدلالة الخفية التي تتضمّنها العلاقة المتبادلة» (PC 38) والتي توضحها «القاعدة الذهبية». كما ينتج عن تلك الكلمات حدوث انقلاب جَذْريٍّ يدخل على الوجود الإنساني بما هو كذلك. لا يكتفي يسوع بتذكير بني آدم بأنهم أحياء، وبأن حياتهم تظلّ محتجبة بالضرورة؛ «ترسم كلمات المسيح خطًّا فاصلًا جديدًا يعزل داخل حياتنا نفسها بُعدها الأكثر عمقًا، حتى داخل غير المرئي الذي فيه نُقيم» (PC 41). يظهر هذا الخط الفاصل على

(132) Xavier TILLIETTE, *Le Christ et la philosophie*, Paris, Ed. du Cerf, p.69-92.

الفور كلما عكفنا على هذه الآية: «وأبوك الذي يرى ما تفعله في الخفاء» (متى6، 6).

إن المذهب الهيرمينوطيقي الذي يُعْنَى بفضح الأوهام، مثل مذهب نيتشه، يُحَوِّلُ نظرة الله إلى نظرة مُتَلَصِّصة، بل إلى نظرة مضطهِدة وقادرة على كشف أعمق الأسرار. لسنا بعيدين هنا عن شخصية قايين في كتابات فكتور هوغو: «كانت العين داخل القبر وكانت تشاهد قايين Cain...» لقد تَمَّ تحديد البصر الإلهي هنا على نحو عين بشرية عظيمة الحجم وتخلع طابعًا «موضوعيًّا» و«دنيويًّا» على أهَمِّ الجوانب الذاتية والمستترة بدواخلنا». هذه بالطبع ليست هي قراءة هنري عندما أعلن «أن هذا السرّ وهذا الأنا الملتبس وغير الشفّاف تخترقه داخل غير المرئي نظرة أُخرى تشقّ قلبه حيث هو السرّ» (PC 42). ما يُمَيِّزُ النظرة الإلهية عن أيَّةِ نظرة أخرى تَخْلَعُ طَابَعًا مَوْضُوعِيًّا، هو أنها تجعل الإنسان أكثر حيوية، حينما تأتي لتُحدث انقلابًا جِذْرِيًّا على ظروف الوضع الإنساني «التي ينظر فيها الرجال والنساء بعضهم إلى بعض، في صراع من أجل فرض هيبتهم» (PC 43). يُصيب هذا الانقلابُ الفهمَ المعتادَ للوضع الإنساني في قلبه نفسه: «قانون العلاقة المتبادلة بين المشاعر في العلاقات الإنسانية» (PC 43). يؤدّي التعريف غير المسبوق للوضع الإنساني إلى وضع حَدٍّ للعُرف البشري والمبالغ في إنسانيته المتصل «بنذالة العلاقة المتبادلة» (PC 45)، قصد تعويضه بشرط البنوة condition filiale، التي لا تقوم بحكم تعريفها على العلاقة المتبادلة، بما أنها ترجع في جذورها إلى «الحياة المقتدرة التي تملك القدرة على التقدّم بذاتها داخل الحياة - هذه الحياة الفريدة والمطلقة هي حياة الله» (PC 47).

لا يكفي التأكيد أن «العلاقة غير المتبادلة لا ترمز فقط إلى نشأة حياتنا المحدودة بصورة محايثة داخل حياة الله غير المحدودة» (PC 46) - هذا هو «منطق النعمة» في اصطلاح إيناف- دون أن يُضيف مباشرة أنَّ هذه العلاقة غير المتبادلة الأصلية تؤسّس «علاقة متبادلة جديدة» بين الناس، وهي «ناجمة عن العلاقة الباطنية التي تصل كلّ كائن حيّ بالحياة التي يعيش فيها» (PC 49). هذا هو نظام المحبة أو الحب الذي يعتبر «اسم الحياة» (PC 50)، وهو نظام لا يمكن تجاوزه ويبرّر الإحالة إليه بعبارة «ملكوت الله» بداخلنا وبين ظهرانينا».

ب. يمكن إرجاع قراءة كلمات يسوع التي اقترحها علينا هنري في الفصول الثلاثة الأولى من كتابه إلى السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ لكن تَغَيُّرًا عميقًا دخل على محور السؤال، بعدما تَبَيَّنَ أن الإجابة الوحيدة المقبولة هي أن نجعله «ابن الله»، أي أن نجعله «كائنًا حَيًّا نشأ داخل حياة الله المحتجبة والمطلقة، وهي حياة تظلّ بداخله طالما ظلّ على قيد الحياة، دون أن يستطيع كائن حيّ البقاء حيًّا خارجها» (PC 54). يتبلور السؤال الآن في خط يمكن الكشف عنه في أناجيل مرقس ولوقا ومتى الإزائيّة، وكذلك في إنجيل يوحنا: «إن كلمة المسيح التي وجّهها إلى الناس حول أنفسهم تعود كي تتدفّق عليه، هو الذي يتوجّه إليهم بهذه الكلمة» (PC 55).

إذا كانت تعاليم المسيح قد حظيت بطابع فريد داخل تاريخ كلّ الديانات، فالسبب في ذلك هو أن السؤال «ماذا يقول؟» تحوّل ضِمنِيًّا إلى سؤال «من هو؟» كما أن السؤال بدوره قد يُفهم بمعانٍ متعدّدة: ماذا يقوله عن نفسه؟ ما هي السلطة (*exousia*)[133] التي تُخَوِّلُ له قول ما يقول وفعل ما يفعل؟ بأيّ حق يدعو البعضَ إلى اتباعه؟ وهو ما حَفَّزَهُم على سؤاله من جانبهم: «يا معلّم، أين تقيم؟» (يوحنا 1، 39)، (وهو سؤال لا عَلاقة له بالبحث عن معلومة من قَبيل: ما هو العنوان الذي سنقصده)، إلخ.

هل اختار هنري بالمصادفة، الاستشهاد على السؤال الأول باللقاء الذي جمع يسوع بالسامرية قرب بئر يعقوب (يوحنا 4، 9-14)؟ الجواب هو النفي بطبيعة الحال لأسباب متعدّدة! أولا لأنه لقاء بين كائنين بشريين يُواجهان حاجات ضرورية - العطش والتعب - وهو ما يُذَكِّرُهُمَا بمحدودية الحياة الإنسانية، «التي حُكم عليها برعاية الحياة التي بداخلها وتطالب دون هوادة بتلبية حاجتها إلى البقاء» (PC 7). يتعلّق الأمر بعد ذلك بشخصين «شبه منبوذين» وَفْق الأعراف التي تقوم عليها العلاقات الاجتماعية المتبادلة لتلك الفترة: يهودي وسامرية، والأدهى أنها زانية! والنقطة الحاسمة هي أن مضمون الحوار الذي دار بينهما يُبرز أن المسيح يظهر فيه في صورة الماسيّا، و«هو ليس أكثر ولا أقل من الكائن الذي يملك الحياة الأبدية والقادر على ٱلْمَنّ بها على من يشاء» (PC 64).

(133) Mt 7, 28.

عندما أعلن المسيح في وقت متأخر: «إن جاء إليَّ أحد، ولم يُفضِّلني على أبيه وأمه وزوجته وأولاده وإخوته وأخواته، بل حياته أيضًا، فلا يمكنه أن يكون تلميذي» (لوقا 14، 26)، نواجه مفارقة لا تستطيع أية قراءة «إنسية» للأناجيل أن تفك ألغازها، حينما حوّلت تلك القراءة المسيح إلى نموذج الكمال الأخلاقي الذي يمكن تقليده أو لا يمكن ذلك. اعتبر هنري أن هذا القول غير معقول خارج إطار السؤال: «ماذا عساني أفضّله على حياتي غير هذه الحياة بداخل الحياة وغير هذه الحياة التي تهب الحياة لذاتها وتحوّلني إلى كائن حيّ؟» وهو سؤال لا يحتمل جوابًا آخر إلّا التعرّف داخل المسيح على «الكلمة Verbe الخفية داخل حياة كلّ واحد من أولئك الذين يَهبهم وضعيَّة الابن، من خلال منحهم الحياة» (PC 67). لا يسمح المسيح بوضعه في خانة الأحياء الآخرين، بالرَّغم من أنه يشترك معهم في كلّ خصائص شرط الوجود الإنساني، كما أنه لا يَمْتَثِلُ للمؤسسات التي وضعت أركان الحياة الدِّينيَّة اليهودية: الهيكل والشريعة والسبت.

ج. لم تَظهَر المطابقة بين يسوع والمسيح والماسيًا، كما لم تبرز المطابقة بينه وبين الله ذاته بوضوح لا مزيد عليه إلّا أثناء محاكمة يسوع، ولم ينتج ذلك عن محض المصادفة. تطرح هذه المحاكمة سؤالًا عريضًا للغاية حول مصداقية الإحالة إلى الذات بهذه الصورة المذهلة. يتعلّق الأمر «بحقيقة كلمة المسيح ما دام يتطابق مع الابن، وتبعًا لذلك مع الله» (PC 73) التي تشكّل محور الرحى في المرحلة الثالثة من تفكير هنري. ينقلنا الفصل السادس والسابع والثامن من مسألة واقع: ماذا يقول عن نفسه، إلى مسألة المبدأ: بأيّ حق يجوز له قول كلّ ذلك؟

كما أنه استشهد على السؤال السابق بالحوار مع السامرية Samaritaine، فإن «المسألة الشائكة بخصوص المشروعية» (PC 77) توجد خلف المشهد المأساوي المرتبط بشفاء الأعمى منذ ولادته قرب بركة سلوام، علاوة على مشاهد أخرى مثل مشهد المرأة الزانية (يوحنا 7، 3-11). إذا كان هنري يفضّل نصوص يوحنا لغاية صياغة الجواب، فليس لأنه يعتبر أنه غريب عما يقوله الإنجيليون الآخرون، بل يوجد مبرّر آخر: يُساعدنا يوحنا، أكثر من الآخرين، على «فهم نوعية الفهم» (PC 80) المطلوب لإيجاد جواب عن مثل هذا السؤال الخطير. تدور هيرمينوطيقا يوحنا حول محور فكرة ملتبسة بخصوص الشهادة التي تجد التعبير عنها في

القول: «فأنا أشهد لنفسي، ويشهد لي الآب الذي أرسلني» (يوحنا8، 18). تبني المفارقة بالتحديد على أن أضعف الشهادات في عيون العالم - شهادة المرء عن نفسه - تُصْبِحُ أصَحّ الشهادات، بما أنها مدعّمة بشهادة الله نفسه.

إذا كان بول تسيلان (Paul Celan) قد قال في حكمة عميقة نطق بها بمناسبة قراءة «هيرمينوطيقا الشهادات» لجان نابير، وهي التي سنعود إليها في الفصل المقبل، «لا أحد يشهد لشاهد»، اعتبر هنري أن الشهادة التي أدْلَى بها المسيح عن شخصه هي الاستثناء الوحيد الذي يؤكّد القاعدة. ألا توقع مثّل هذه الأُطروحة الملتبسة العقلانية الفلسفية في فضيحة لا قيام لها بعدها؟ اعتبر هنري أن الحلّ الوحيد الذي لا يُملي علينا «الإيمان باللّامعقول» «*credo quia absurdum*»، وليد التحكّم، يمرّ عبر التفكير في الفرق الموجود بين لغة العالم وكلمة الحياة. لا تملك اللغة «العادية» مرجعًا آخر غير ما يظهر في أفق العالم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بصرف النظر عن معرفة هل تلك اللغة العادية «مبتذلة» أم «روحانية» وهل هي «حرفية» أم «مجازية». تخضع كل «كلمة» «logos»، أيًا كانت، للقانون العام الذي يتحكّم في الظهور وفي المسافة التي يُنشئها.

يتمتع الدالّ اللغوي بِسِمَةٍ اعتباطية تُشيد مسافة بين الدالّ والمدلول، مما يحول بيننا وبين الخلط بين «الكلمة» و«الشيء»، وهو ما لم يمنع اللغة أبدًا من الالتصاق بالخصائص البِنيوية التي تميّز ظهور العالم بما هو عالم. يُعَرِّفُ هنري ظهور العالم بثلاث خصائص: فهو «وسط الوجود الخارجي الخالص» الذي لا يتعرّف فيه أيّ كائن حي نفسَه؛ يتميز ما يظهر «بحياد مرعب» تُفصح عنه الوقائع ويُفصح عنه «كلّ ما هو واقع»(*)؛ يتعلّق الأمر في الأخير «بوسط فارغ» وعقيم ومهجور ولا حياة فيه ويزجّ المتكلّم داخل وضعية «مسافر التصق بزجاج نافذة القطار» وحكم عليه «باكتشاف المشاهد التي تتوالى أمام ناظره دون حول له ولا قوة» (PC 91).

لا شك في أن الوصف الذي قام به هنري لـ «كلام العالم» قد أثار حفيظة

(*) في إحالة ضمنية على الجملة التي افتتح بها فتغنشتاين كتاب الرسالة المنطقية الفلسفية: «العالم هو مجموع كلّ ما هو واقع». [المترجم]

بعض من أنصار «فلسفة اللغة»، على الخصوص من بين منظّري **الأفعال اللغوية**. لكننا قبل المسارعة إلى التنديد بعيوب هذا الوصف، قد يكون من المناسب ألّا يغيب عن أذهاننا أنه يُذَكِّرُنَا ببعض موضوعات رسالة فتغنشتاين. تحمل المقارنة مع فتغنشتاين الأول أكثر من معنى، لا سيّما وأنها تُطلعنا على مدى جسارة هنري عندما دعانا إلى فحص مشكلة الكلام من زاوية جديدة، وهي زاوية «**الحياة التي** تجعل منا أحياء» (PC 93). هل يوجد هذا «الكلام الآخر في مكان ما؟، وهو أكثر تأصّلًا من كلام العالم وأكثر جوهرية منه» (PC 92) نعرف الجواب السلبي الذي قدّمه فتغنشتاين دون التباس: كلّ ما يتحدّث عن الحياة الذاتية وعن المعنى لا يُمكن قوله، بحكم تعريفه («التصوف»).

اعترض هنري على هذه الأُطروحة التي يشترك فيها أغلب أنصار مذاهب «فلسفة اللغة» اليوم، وهم لا يكفّون عن التنديد بالأفخاخ الذي توقعنا فيه «أسطورة الحياة الجوّانيّة» بعدما قدَّم أُطروحته الشخصية التي تُفيد أن «**الحياة التي** تتجلّى لذاتها تُحيلنا إلى ذاتها» (PC 93)(*) تُنكر البقعة العمياء التي تكتنف النظريات اللغوية التي بلورها فلاسفة القرن العشرين بمهارة عالية جدًّا أحيانًا، على التَّجَلّي الذّاتي للحياة أنها قادرة على ابتكار لغتها الخاصة بها، حَسَب الرأي الذي يعترف بوجود «كلام يظلّ إمكانه مُتَّصِلًا بوجود **الحياة** ذاتها والتي تتحدّث فيها الحياة عن ذاتها من خلال تجلّيها ذاتها لذاتها - والتي تعتبر حياتنا فيها حياتنا نحن على الدوام» (PC 94).

هل يَتَعَلَّق الأمر بنظرية جديدة أَتَتْ لِتَحُلَّ المكان الشَّاغر الذي خَلَّفته نظريات اللغة الأُخرى؟ الأمر ليس كذلك بالتأكيد، ما دامت «العلاقة الجوهرية التي تجمع الكلام بالحياة» لا تصادق على شيء آخر يخرج عن «التجربة التي لا تتزحزح» (PC 94). وكل من يَصُدُّ قلبه عن هذه التجربة لا يستطيع كذلك تأييد

(*) يُحيل الكاتب ضمنيًا إلى كتاب جاك بوفريس أسطورة الجوّانية *Le mythe de l'intériorité* الذي يفحص فيه الخبرة والدلالة واللغة الذاتية لدى فتغنشتاين، والمنشور بدار النشر مينوي Minuit سنة 1976. يظلّ معيار التحقّق من وجود حياة باطنية مرتبطًا عامة بوجود معايير لغوية خارجية. يتمّ إرجاع الكائنات الذاتية إلى الطابع العمومي الذي يرتبط باستعمال اللغة والعمليات المنطقية. لذلك، يتمّ رفض التسليم بوجود حياة باطنية إذا لم نكن نتوفّر على معايير تحقّق خارجية من وجودها. [المترجم]

الطريقة التي يقابل بها هنري بين خصائص كلام الحياة وكلام العالم. لا تفصل هذه الطريقة «فعل القول» عن «المقول»، ولذلك فهي مطابقة للحقيقة في جوهرها. وبالرَّغم من أننا قد «نذرف دموع التماسيح»، فإن المشاعر بما هي مشاعر لا تخطئ ولا تحتمل التباسًا. وكل من أحس حقيقة بالمعاناة لا يملك أن يخادع نفسه، بالرَّغم من أنه قد يملك مبرّرات وجيهة لإخفاء معاناته عن ذويه.

بعدما أكَّدَ هنري أن «إمكان كلام المعاناة» - أو كلام الابتهاج والحزن والْغَمّ، وما إلى ذلك - «قائم داخل كلام الحياة» (PC 97)، أجبرنا على الرجوع إلى مشكلة كان هوسرل قد لامسها من بعيد في «البحث المنطقي الأول»: وهي مشكلة دلالة العبارات داخل «العزلة الداخلية لحياة النفس»، بصرف النظر عن متطلبات التواصل. المشكلة التي تَطْفُو على السطح آنذاك هي مشكلة «اللغة الذهنية» *«verbum mentis»*، التي جعل منها غادامير المستَقَرَّ الأول للفهم[134]. هذه المشكلة هي التي تُشَكِّل برأيي نقطة الاتصال في قلب الشَّرخ الموجود بين الظاهراتية المادية والظاهراتية الهيرمينوطيقية. كما أشرتُ إلى ذلك في ختام قراءتي لأُطروحات جان لوي كريتيان (BA II, 263-265)، يجب علينا أن نتساءل ما الذي يجعل ظاهراتية الكلمة الباطنية تشكّل الاقتضاء الضمني الأساسي داخل الظاهراتية الهيرمينوطيقية، كما يجب علينا أن نتساءل بالمقابل كيف تستطيع هذه الظاهراتية أن تفنّد الاعتراضات التي لم تفتأ الفلسفة التحليلية تُوَجِّهُهَا إليها.

نَسُوقُ مِثَالًا من الأدبيات المنشورة في الموضوع حتى نُبرز طبيعة المشكلة بصورة أفضل. قام الروائي جوناتان سويفت (Jonathan Swift) في القسم الرابع والأخير من روايته رحلات كوليفر *Voyages de Gulliver* بإنزال البطل في بلاد خيول ذكية بقدر ما هي حكيمة Houyhnhnms. والصفة التي تميّز لغتها «المؤهّلة

---

(134) راجع بهذا الشأن التأمّل الفلسفي العميق الذي قام به جان غروندان؛ راجع على الخصوص الصفحات 109-126 بخصوص الرهانات من منظور فلسفة الدِّين:
Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003, p.5-16.

للتعبير بصورة جيدة عن الانفعالات»[135] هي أنها عاجزة عن قول «شيء غير موجود» (نفسه، 313)، بما أنها تفتقر إلى معجم يُعَبِّر عن الكذب والكلام الباطل. وضع مجيء كوليفر تلك الخيول في مواجهة مفارقة هيرمينوطيقية غريبة، وهي مفارقة تذكّرنا بمشكلة «الترجمة الجذرية» لدى كواين وديفيدسون(*). أنّى لهذه الكائنات «التي لا تملك أدنى فكرة عن معنى الكتب أو الأدب» أن تُفصح عن الشك الذي يُراودها أمام الخطاب الكاذب الذي يُلقيه الضيف على أسماعها، بما أن مواقف «التشكيك أو عدم التصديق تعتبر مواقف جدّ نادرة في هذا البلد، إلى حدّ أن السكان يجهلون كيف يجب عليهم التصرّف في مثل هذه الظروف» (نفسه، 313)؟

هل يَحِقُّ لنا أن نسوق لغة Houyhnhnms على اعتبار أنَّهَا نموذج لغة الحياة بالمعنى الذي ذهب إليه هنري؟ ليس الأمر كذلك بالتأكيد! بالفعل، إن العجز عن قول «الشيء غير الموجود» (أو حظر ذلك) ليس له مبرّر آخر غير الاقتصار على خدمة الحقيقة الموضوعية للوقائع وعلى فهمها. لا تُمَثِّلُ هذه اللغة التي تلتصق بالواقع الموضوعي التصاقًا كاملًا، غير صورة مبالغ فيها من كلام العالم، بدل أن تَعُودَ بنا القهقرى إلى كلام الحياة. وما يصدق على اللغة يصدق على مختلف مؤسسات هذا المجتمع المثالي. اصطدمت الرواية التي قصّها كوليفر عن سفره الشاقّ بذهول واستنكار شديدين، وهي الصورة التي كان قد رسمها عن المؤسسات الإنكليزية لذلك الإبان لدى خيول Houyhnhnms: «لقد تعذّر عليها أن تفهمني، بما أن السلطة والحكومة والحرب والحق والعقاب، وآلاف الأشياء الأخرى، لا يمكن التعبير عنها في لغتها» (نفسه، 324).

إن شبح الحروب الدّينيّة وضحاياها الذين لا حصر لهم كانت حاضرة بالفعل في ذهن سويفت، بالرّغم من أن الدّين لاَ يَرِدُ في هذا الإحصاء. وهذا ما يظهر من الطريقة التي أحدث بها المقابلة بين العقل «الحجاجي»، الذي يقارع

---

(135) Jonathan SWIFT, *Les Voyages de Gulliver*, trad. G. de Villeneuve, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p.303.

(*) راجع كتاب كواين عن الكلمة والشيء الذي نشر بالولايات المتحدة سنة Quine, W. V. O., *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960 [المترجم]

الآراء بعضها ضد بعض، متناسيًا خاصّيتها الافتراضية، والعقل الحق الذي يستحضر البديهيات التي لا تقبل الشك: «لقد بذلت عناء كبيرًا في محاولة دفع معلّمي إلى فهم معنى مفردة الرأي، أو فهم ما معنى أن يصبح سؤال ما قابلًا للمناقشة، ذلك أن العقل لم يعلّمنا تأييد أو تكذيب غير ما نحن متأكدون منه» (نفسه، 353).

يُلْقِي هذا الاستطراد الأدبي المختصر ضوءًا يَحْمِلُ أكثر من معنى على اعتراضات مُمَثِّلي المدرسة التحليلية، كما يتوقّعها أنصار الظاهراتية المادية - سَنَتَعَرَّف لاحقًا بعض خيول مُمَثِّلِي تلك المدرسة. بعدما انتهى سويفت من سرد حكايته طُرد من المجتمع على الفور: نُفِي خارج المدينة الفاضلة التي يسكنها أهالي Houyhnhnms، بالرَّغْم من كلّ الحُجج التي استدلّ بها على ذكائه. بعد رحلة العودة إلى أرض البشر، تلاقى نهاية السفر داخل جحيم محاكم التفتيش؛ بعدما أصبح التزام الحقيقة بصورة تامة هو الذي يوجّه سلوك كوليفر بالفعل، لم يَعُدْ يعرف كيف يكذب، ولو استدعت الحاجة ذلك لإنقاذ حياته. تعتبر كلمة سويفت الأخيرة مناقضة لأطروحات هنري: لقد أصبح كوليفر في قبضة كراهية البشر، مُفَضِّلًا معاشرة الخيل على معاشرة أقرانه من بني البشر.

لنتركْ السيّد - الفلّاح كوليفر جانبًا للعودة إلى ميشيل هنري. إن المهمة العسيرة التي يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية مواجهتها هي مهمّة إحداث تَوَازٍ بين كلام العالم وكلام الحياة، وبين «اللغة العمومية» و«اللغة الخاصة»، ما دامت تعترف بوجاهة التمييز بين: كلام الحياة-كلام العالم، دون قَبول تحويل التمييز إلى ثُنائية مُطلقة. أكّدَ هنري ذاته على ضرورة التساؤل «لماذا تنتمي الحقيقة إلى الحياة وتعتبر جُزْءًا منها» (PC 98)، وهو سؤال يجيب عنه بالرجوع إلى خاصة الشهادة-الذاتية التي تُدْلِي بها الحياة. تجد هذه الخاصَّة أبلغ تعبير عنها في المسيح «الشاهد الوفيّ» الوحيد (Ap 1, 4)، بما أنه هو ذاته «كلام الحياة الذي يشهد عليها، لأنها ليست شيئًا آخر غير هذه الشهادة-الذاتية» (PC 111).

لكننا حينما نقبل التساؤل، كما يدعونا هنري إلى ذلك، «عن كيفية تحقّق هذا التَّجَلِّي-الذّاتي، الذي تتكلّم فيه الحياة عن ذاتها ولا تَكُفُّ عن قول ما هي عليه في حقيقتها» (PC 98)، وحينما نقبل التساؤل «بأي معنى تصبح الحياة كلامًا»

(PC 102)، لا يُعفينا ذلك من طرح سؤال «ديلتاي»: كيف تُعَبِّرُ الحياة عن نفسها؟ ترك هذا السؤال صدى عميقًا في أعماق كلٍّ من بولنوف Bollnow وميش Misch، وهما من أهم أتباع مذهب ديلتاي الهيرمينوطيقي. وقد فرضا علينا التساؤل هل يكفي التوقّف عند تعريفات اللغو التي ترصّع خطاب هنري: «تقول المعاناة معاناتها وتقول البهجة بهجتها» (PC 102)، إلخ. تجدر الإشارة إلى أنه يعتبر أن القاسم المشترك بين الثقافة الدِّينيَّة اليهودية-المسيحية، عندما نترك هذا التحفّظ جانبًا - وهو تَحَفُّظ مهمّ للغاية - هو الرجوع إلى كلام الحياة الذي يشكّل كذلك الضمانة النهائية على وحدة العهدين القديم والجديد، كما يبرز هنري ذلك في قراءته للنص الذي «يمثّل صِلة وصل» و«مدخلًا إلى الإيمان» (PC 103) وهو مقدّمة إنجيل يوحنا، مختصر وخاتمة كلّ الإنجيل.

إذا كان الله هو الحياة، فإن مسألة البراهين على وجوده قد أَتَتْ متأخرة بعد الأوان، بعدما ادَّعَت إقامة إمكان اتصال حصل سلفًا من قبل منذ بداية الحياة! بطبيعة الحال، قد نتخيّل وجود تأويل متعاطف أكثر مع أُسلوب البراهين، كما يظهر في التأويل الذي اقترحه هيغل علينا، متسائلًا مثلًا عما إذا كانت «البراهين المزعومة» لا تعمل من منظور العقل إلّا على إعادة رسم «سُبُل» الاتصال الفعلي بالإله الحيّ.

من ينظر إلى محاولة هنري بعيون المذهب الهيغلي، يبدو له أنها تُرجعنا على التوّ إلى الإحراجات التي تُثيرها «المعرفة المباشرة». في الواقع، لم يُعلن هنري ولاءه لجاكوبي ولا لشلايرماخر، بل أعلن ولاءه للمعلّم إيكهارد «معلّم الحياة» (*Lebensmeister*). أَكَّدَ هنري أن «كلّ الكائنات الحيَّة تحمل الحياة بداخلها، ليس بوصفها سرًّا لا تتوصّل إلى معرفته، بل على اعتبار أنها تستشعر الحياة ذاتها دون هوادة، وعلى اعتبار أن الحياة تشكّل ماهيتها وواقعها ذاته» (PC 104). يَعرف هنري الله بناء على ذلك، بدل مباركة قول عالم اللاهوت توما الأكويني، حين يعتبر أنه من السهل علينا أكثر معرفة الصفات التي لا تُقال عن الله من أن نُحَصِّلُ معرفة إيجابية عن ماهيته.

لكنه هل هو مُؤَهَّل لمعرفة الاختلاف الجذري - «البيو-لوجي» قبل أن يكون «أنطو-لوجيًا» وهو الاختلاف الذي يفصل بين التعطّش إلى الحياة المُشْتَرَكَة

بين الأحياء المُتناهية والنبع الأصلي لكلّ الحياة؟ هذا الاختلاف هو ما لا تنفكّ الفلسفة ولا اللاهوت عن مواجهته، بما أنهما مُجبران على التساؤل: «أنّى لحياة الله غير المحدودة أن تمنح الحياة لكلّ هذه الحياة المحدودة ولهؤلاء الأحياء الذين ننتمي إليهم؟» (PC 105).

ارتبط الجواب الذي قَدَّمَهُ هنري عن هذا السُّؤال بالاقتضاء الضمني الهيرمينوطيقي الدقيق جِدًا الذي أشرنا إليه في الفصل السابق. استوحى الجواب مباشرة من مقدّمة إنجيل يوحنا: الكلمة (Verbe) هو المفسِّر المعتمد للآب، وهو المؤهّل الوحيد لـ «الترجمة» الحياة (ونقل) الحياة المطلقة، دون خيانتها (يوحنا 1، 18). لا نقبل هذه القاعدة إلّا إذا قبلنا التمييز بين الخلق-الإنتاج لأشياء العالم والحياة ذاتها غير المخلوقة. يعتبر هنري أن خالق العالم ليس «خالق» الحياة، بما أن الخلق والإنجاب لا يحملان المعنى نفسه. لا يكفّ ليفيناس عن التذكير بأن الخلق يُؤَسِّسُ انفصالًا يقال عن مشاركة ويظهر التعبير الدِّيني عنه في الشعور بوجود الألوهي numineux. عندما دافع هنري عن فكرة أن الحياة غير مخلوقة، وعندما عمد إلى تأويل ما جاء في آية سفر التكوين، من أن الرجل والمرأة مخلوقان «على صورة الله وشبهه» على النحو التالي: «بما أن الله هو الحياة، فإن الإنسان حيّ» (PC 109). لم يُكَرِّس هنري فكرة الاتِّصال بين الإنسان والله بناء على تصوّر الفناء، على خلاف ما يخشاه بعض أتباع ليفيناس، بل اكتفى بتبنّي فكرة محورية داخل فكر المايستر إيكهارد، وهي تفيد أنَّ النَّفْس البشرية هي «النَّعت» الذي يُقَال عن «الكلمة الإلهيّ».

إذا كانت هذه الأُطروحة تستحق المناقشة، فإننا نطرح سؤالًا نُوَجِّهُهُ كذلك إلى ليفيناس: ما هو مصير باقي الأحياء الأُخرى - مثل العصافير والأزهار، وما إلى ذلك، التي لا تملك «وجهًا» بالمعنى الذي لا «تنظر» فيه إلينا؟ تعتبر بعض الثقافات الدِّينيّة أن مصير هذه الكائنات التي لا يحق لنا أن نذرف عليها الدموع في الظاهر(136)، يعنينا بالذات، رغم كلّ هذه المظاهر الخادعة. لقد طرح ليفيناس نفسه هذا السؤال في دراسته المقتضبة عن «اسم الكلب أو الحق

---

(136) Josef BERNHARDT, *Die unbeweinte Kreatur, Reflexionen über das Tier*, Munich, Kösel 1961.

الطبيعي»[137]. نطرح السؤال نفسه من جديد على هنري بالشكل التالي: ما هو المصير الذي تخصّه الظاهراتية المادية للآية التي يقول فيها بولس: «ذلك أن الخليقة تئنّ وتتمخّض معًا الآن في معاناة الإنجاب» ابتغاء «تجلّي أبناء الله» (روما 8، 19-22).

د. نواجه الآن أصعب مسألة شائكة: هل نستطيع، نحن الكائناتِ البسيطةَ والمحدودةَ، استقبال كلام الحياة وفهمه؟ يقذفنا هذا السؤال في عُباب مفارقة هيرمينوطيقية يرمز إليها مفسّرو الكتاب المقدّس بلفظ «سوء الفهم المرتبط بيوحنا». لم يكن يسوع ساحر الألباب الذي سعى إلى تذليل الصعوبات التي وقفت سدًّا مانعًا أمام استقبال رسالته، على خلاف صورة «الزعيم المحنّك» التي استنفرها شلايرماخر باستمرار في مقالات عن الدِّين. وقد استنتج بعض علماء اللاهوت من ذلك، مثلما فعل كارل بارت، أن عَلاقة الكلام الإلهي بالسمع البشري تشبه العلاقة الموجودة بين المطرقة والسندان: أُعِدّ الطرف الأول للضرب، بينما أُعِدّ الثاني لتلقّي الضربات! لكنّنا لا نزال بعيدين جدًّا عن فكرة تحويل المسيح إلى ما يُشبه «نبيًا يحمل مطرقة»، أو إلى ماسيًا Messie يحمل منجلًا، بناء على فكرة يوحنا المعمدان عن «الذي سيأتي» (متى3، 10-12).

إن الطريقة التي مَيَّزَ بها يسوع نفسه تعاليمه وأسلوبه في الحياة، وهما تشكّلان وحدة لا انفصام لها، عن تعاليم المعمدان (متى11، 16-19) تحظر علينا الغلو في هذا المنحى. تُبْرِزُ تلك الطريقة «الحب الإلهي للبشر» (Tt 3,4)، الذي يجد التعبير الأدبي عنه في الصور البيانية في أمثال الملكوت. تُلقي اللغة الرمزية جسرًا بين «هذه الحياة التي نستشعرها بدواخلنا بما هي حياتنا الذاتية» و«الحياة الأبدية: أي «تلك الحياة التي لا تكفّ عن هِبة الحياة لذاتها وعن جعل الحياة تحيا» (PC 116). وليس من قَبيل المُصادفة أن يكون المثال الرمزي للزارع

---

(137) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté, Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel 3e éd. 1976, p.213-216.

راجع الكتاب التالي عن إمكان وجود «المتعالي داخل الحيوان» بصورة محتملة:

John LWELLYN, *The Middle Voice of Ecological Consciousness, A Chiasmic Rereading of Responsability in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, Basingstoke, Macmillan, 1991.

بالتحديد هو الذي جعل التفكير في صعوبات استقبال رسالة المسيح وفهمها مطروحًا بوضوح لا مزيد عليه. بناء على تأويل هنري، يمكن إرجاع كلّ عقبة تقوم سدًّا منيعًا ضد ظهور كلام الحياة إلى صورة مخصوصة يَتَّخِذُهَا الشر. في آخر المطاف، تُواجهنا هذه الصورة الرمزية بسؤال كيركيغارد عن «القدرة على القدرة»: هل يمثّل متلقّي كلام الحياة «ذاتًا قادرة» أم أنه يتّسم بسِمات العجز الكامل؟

افتتح هنري الكتاب الوصية واختتمه بموضوعة الشرّ التي تَجْثُمُ على قلب المرء وَتَمْنَعُهُ من سماع أصوات الحياة المُنادية. هل معنى ذلك أن الإنسان خبيث في جوهره وأنه مَسْكُونٌ بعنف يُطلق شرارته الكاملة كلما وجد نفسه في مواجهة «عنف التجلّي الذاتي دون تراجع ولا تحفّظ ودون تأخر ولا خطاب» (PC 124)؟ عندما تبنّى هنري فكرة أن الشرّ لا يصبح خطيئة إلا إذا تحوّل إلى معاداة الحقيقة، يبدو لي أنه قد عاد إلى تمييز أوغسطين بين «الحقيقة التي تلتمع» (*veritas lucens*) و«الحقيقة التي تؤنّبنا» (*veritas redarguens*)[138]. بالرَّغم من أن موضوع «الدّينونة» (*krisis*) لدى يوحنا يخلع عليه طابعًا مَأْسَاوِيًّا في الأخير، فإن الكلمة الفصل لا ترجع إلى التقابل الذي لا يرتفع بين الثرثرة (بمعنى *Gerede* لدى هايدغر) التي تشكّل لبّ كلام العالم وكلام الحياة. بالفعل، لا يجب علينا أن ننسى أن «كلام الحياة [. . .] لا يفتأ يقول لكلّ امرئ منا حياته الذاتية، سواء قام هذا بعد ذلك بالإفصاح عنها أم لم يقُمْ بذلك في لغة المحادثة التي هي كذلك لغة النصوص المكتوبة ولغة الكتب - لغة الكتاب المقدّس» (PC 128). يظلّ كلّ شيء مُرْتَهَنًا في نهاية المطاف بالفهم السليم لأسبقية كلام الحياة على كلام العالم و«بالقرابة الحاسمة» (PC 128) بين الكلام المحدود للحياة وكلام الحياة الأبدي. «من ولد من الحياة، يسمع كلام الحياة» (PC 129-130)، وهي قرابة قد أتت من بعيد، بما أنها تَعبُرُ كلّ نصوص العهد القديم. تركت الأطروحة التي التقى من خلالها هنري بالتعريف الذي قام به كارل رانر (Karl Rahner) للإنسان بما هو «متلقّي الكلمة» مخلّفات ممتدة مسافة بعيدة أكثر : «يتحقّق مجيء

(138) SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions* X, 23, 34. نجد الموضوع نفسه لدى هايدغر في كتاب ظاهراتية الحياة الدينية *phénoménologie de la vie religieuse*.

الإنسان المشروط باستشعار ذاته بذاته وبالتجلّي لذاته داخل التجلّي الذاتي للحياة المطلقة داخل كلمتها» (PC 131). بالفعل، إذا لم يكن «الإنجيل دراسة فلسفية حول الحيوية الباطنية التي تشهدها الحياة الإلهية»، بقدر ما هو «موجّه نحو الإنسان» (PC 140)، فهو موجّه صوب كلّ البشر دون استثناء، بمن فيهم الباحثين عن الحياة الأبدية في حضن التقليد الدِّيني الذي ينتمون إليه. لا تعرف «العلاقة التي تجمع الحيّ بالحياة والقلب بالكلام الذي يُنجبه» (PC 132) أية حدود، وعليه لا تعرف حُدُودًا دينية!

عَبَّدَ هنري الطَّريق على هذا النَّحْو، كما أرى ذلك، لفتح آفاق هيرمينوطيقا فلسفية تَنْصَبُّ على «ظاهرة التجربة الدِّينيَّة»، وهي «تجربة لا يمكن أن يتلافاها كلّ من حظي بفرصة القيام بها» (PC 153). يَنْبَنِي مفتاح هذا المذهب الهيرمينوطيقي على إيمان لا يتزحزح بعدم وجود عوسج ملتهب آخر غير عوسج الحياة الأبدية. وجد ذلك المذهب الهيرمينوطيقي ترجمته في الأُطروحة التالية: «نحن نستشعر الحياة بداخلنا ونختبرها اعتبارًا لواقع أننا نحيا في صلبها، في الوقت نفسه الذي نشعر فيه ونحسّ بخبرة أننا لَمْ نَقُمْ أنفسنا بِوَهْبِ هذه الحياة لأنفسنا» (PC 149)، بعد مسيرة فلسفية فريدة استهلّها سنة 1942، مسترشدًا بالعبارة المأثورة عن اسبينوزا: «*sentimus experimenturque nos aeternos esse*».

لا يوجد مشهد أفضل من مشهد المصارعة بين يعقوب والملاك قرب يبوق في العهد القديم (التكوين 32، 22-33) للاستدلال على المساجلات المحتدمة بين الظاهراتية الهيرمينوطيقية والظاهراتية المادية التي انبنى عليها التأويل الذي قمتُ به لهنري في المجلّد الثاني (BA II, 334-360) والذي أتابعه من خلال قراءة كتاب كلمات المسيح *Paroles du Christ*، ولم يكن ذلك المشهد أقل مأساوية من مشهد «الصراع من أجل الاعتراف» الذي درسه هيغل في صفحة شهيرة من كتابه ظاهراتية الروح، لكن رهانه ظلّ مختلفًا. هذا الرهان هو ما تُفصح عنه عبارة الشيخ Patriarche: «لا أُطلقك حتى تباركني» (التكوين 32، 27). ولم يتوقفا عن المصارعة إلّا عند الفجر بعدما أشرقت الشمس على عالم ظهر في حدود معلومة. والعلامة الوحيدة التي تشهد على تحقّق المباركة هو أن يعقوب أصبح عارجًا من فخذه. وربما كان هذا هو النتيجة الأساسية للصراع الذي خضته مع هنري في الصفحات السابقة: لا تخرج الظاهراتية الهيرمينوطيقية مظفّرة من

المخاطرة بمواجهة الظاهراتية المادية، بل تخرج بمقاربة عرجاء أكثر. بهذا المعنى، تخلع الظاهراتية الهيرمينوطيقية معنى على العبارة الملتبسة التي نطق بها كافكا (Kafka): «نحن تعساء، ليس لأننا أكلنا من شجرة معرفة الخير والشرّ، بل لأننا لم نتذوّق طعم شجرة الحياة بعد».

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- BATAILLE, G., *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1974.
- BENOIST, J., *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- BOAS, F., *Contribution to the Ethnology of the Kwakiutl (1895-1913)*, New York, Am press, 1969.
- CAILLÉ, A., *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- CAILLÉ, A. (éd.), *Ce que donner veut dire*, Paris, La Découverte, 1993.
- CLAVERO, B., *La Grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, Albin Michel, 1996.
- DERRIDA, J., *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.
- DETIENNE, M., *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- DETIENNE, M., et VERNANT, J.-P., *La Cuisine des sacrifices en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- DUFOUR-KOWALSKA, G.*Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

—, *L'Art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, 1996.
- FRANCK, D., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- GODELIER, M., *L'Enigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- GRONDIN, J., *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.
- HÉNAFF, M., *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, èd. du Seuil, 2002.
- HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2[e] éd. 1990 (abrégé: EM).

—, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985 (abrégé: GP).

—, *Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil, 2002 (abrégé: PC).

—, *Le Bonheur de Spinoza*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1997.

—, *Vie et révélation*, Beyrouth, USJ, 1996.

—, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier, Prétentaine, 2003.
- KELKEL, A. L., *Le Legs de la phénoménologie. Appropriation. métamorphose*, Paris, Kimé, 2002.
- KOLAKOWSKI, L., *Dieu ne nous doit rien*, Paris, Albin Michel, 1995.
- KOSKY, J. L., *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- KUHN, R., NOWOTNY, St. (éd.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*. Fribourg, K. Alber, 2002.
- MALAMOUD, Ch., *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989.
- MALINOWSKI, B., *The Argonauts of the Western Pacific* (1922), trad.: *Les Argonautes du*

Pacifique Occidental, Paris, Gallimard, 2e éd. 1989.

- MARION, J.-L., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997.*

—, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

- NEUSCH, M., (éd.), *Le Sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1996.

- ROMANO, C., *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 2e éd. 1999.

—, *L'Événement et le Temps*, paris, PUF, 1999.

—, *Il y a*, Paris, PUF, 2003.

- ROY, L., *Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

- SEBBAH, F.-D., *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, Paris, PUF, 2001.*

- STAUDIGL, Michael, *Die Grenze der Phänomenalität. Zur Kritk der Phänomealität nach Husserl*, Würzburg, K& Neumann, 2003.

- TESTART, A., *Les Dons et les Dieux*, Paris, A. Colin, 1993.

من أجل زواج المصلحة
بين النموذج التحليلي والنموذج الهيرمينوطيقي

أخيرًا، كيف نُحَدِّدُ العلاقة بين النموذج الإبدالي التحليلي والنموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي؟ بعدما ناقشتُ مدة طويلة المُبَرِّرَات التي تؤيّد وجود قرابة مخصوصة تجمع الهيرمينوطيقا بالظاهراتية، ربما كنت قد كرّستُ عن غير قصد منّي اقتناع من يعتقدون أنه يتعذّر تصوّر وجود تقارب ممكن بين العقل الهيرمبنوطيقي والعقل التحليلي. يكفي أن نُلقي نظرة على آليات اشتغال المؤسسات الجامعية حتى نتبيّن أننا إزاء قبيلتين فلسفيتين متمايزتين لا يوجد بينهما جسر تواصل. هل يحملنا ذلك على استنتاج أن كلّ تيار منهما مُطالَب بحماية بُرجه العاجي قدر الإمكان وافتراض وجود تعارض لا يرتفع بين صنفين مختلفين من العقلانية، حيث يُحَوِّل الواحِد منهما القصديةَ إلى البوصلة الموجّهة لعطاء المعنى، بينما يلتزم التيار الثاني بحدود الاستعمال الفعلي للعلامات واللغة؟ عندما يعتبر فتغنشتاين أن ما يجعل الفيلسوف مُفَكِّرًا أصِيلًا هو أنه ليس مريد طريقة مخصوصة في الفكر، يشجّعنا بالعكس من ذلك على إلقاء نظرة تتخطّى الحدود الوهمية المنتسبة إلى تقاليدنا الفكرية التي تفوح منها «رائحة الانغلاق»، كما هو الحال في الزوايا الطُّرقية الأُخرى.

لقد تَمَّ استهلال القسم الرابع من الكتاب الذي يناقش النموذج الإبدالي التحليلي بقصيدة بول تسيلان المُهداة إلى مدينة أورشليم(139). تشكّل القصيدة واحدة من بين ثلاث قصائد متأثّرة بإيكهارد اختتم بها ديوان إكراه خفيف *Lichtzwang*. تشكّل هذه القصائد التي كنت قد تطرّقت إليها من قبل(140) ثلاثية تتكوّن في مركزها من قصيدة *Du sei wie du, immer*. نجد فيها صدى خطبة إيكهارد حول الآية 60، 1 من إشعياء «قومي استضيئي، فإن نورك قد جاء»: *Surge, illuminare, iherusalem*. يُشير تسيلان إلى إيكهارد داخل النص مستعملًا

(139) Otto PÖGGELER, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2000, p.77-87.

(140) Jean GREISCH, «Dieu sans hauteur. L'énonciation de Dieu dans la poésie de Paul Celan», *Qu'est-ce que dieu?*, Bruxelles, Facultés Saint- Louis, 1985, p.27-45.

اللغة الألمانية القديمة. يترجم البيت الشعري الأخير اللغة العبرية التي يستعملها النبي نفسه. يخلق اللجوء إلى «الغريب غير المستعمل» في اللغتين مسافة تنعكس على الأبيات الأخرى داخل القصيدة. صحيح أن الأواصر الجامعة بتراث التصوف اليهودي أو المسيحي قد تمزّقت، وهو التراث الذي ترمز القدس إليه. لكن الأمر لا يتعلّق بأقوال محظورة بصورة نهائية: يمكن تدوينها وتخليدها (*«Gehugnis»*) داخل القصيدة، شريطة أن نسلّم أن هذا القول ليس إلّا «انفتاحًا مظلمًا» (*«Sprache, Finster-Lisene»*).

ما الذي أهّل هذه الأبيات الشعرية لتصدُّر البحث الذي تطرّق للكتّاب الذين يتكلّمون 'لغة واحدة' بطريقة صريحة وشمولية لا تكترث إلّا قليلًا بالأجناس الأدبية، كما تكترث بصورة أقل بتنوّع اللغات التاريخية وبمشكلات الترجمة التي يُثيرها، بصرف النظر عن مدى اهتمام أولئك الكتّاب بألعاب اللغة. لا يخلو اختيار هذا الاستهلال من نبرة ساخرة لا تَقِلُّ عن سخرية القصيدة التي استهلّ بها مورغنشترن (Morgenstern) النموذج الإبدالي العقلاني. إذا ما صرفنا النظر عن اللهجة الساخرة، نستطيع أن نعتبر العنوان أنت كما أنت *Du sei wie du* شاهدًا على قضايا «تحصيل الحاصل التي تحمل أكثر من معنى»، وهي القضايا التي يهتمّ بها بعض فلاسفة المدرسة التحليلية.

أَوَدُّ الدِّفاع هنا عن أُطروحة تفيد أننا نستطيع أن نطبّق على صِلات الوصل بين النموذج التحليلي والنموذج الهيرمينوطيقي للعقل صورة «التلقيم» التي كنت قد استثمرتها لوصف العلاقة التي تجمع الهيرمينوطيقا بالظاهراتية، على خلاف الرأي السائد على وجه العموم. بعدما قمنا بعودة تأمّلية إلى الوصف الذي أخضعنا له النموذج الإبدالي التحليلي، اكتشفنا فيه سِمات كثيرة تدفعنا إلى التساؤل عن الشروط التي تُمَكِّنُه من الانفتاح على الهيرمينوطيقا. لكن العكس صحيح أيضًا: يجب علينا التساؤل أيضًا عن الشروط الدنيا المتعلّقة بالصرامة التحليلية التي يجب أن تستجيب لها المقاربة الهيرمينوطيقية للتجربة الدِّينيَّة، وصور التعبير اللغوي عنها، إذا ما أرادت أن تدفع عن نفسها تهمة الغلوّ في التأوُّل الذاتي الخالص الذي تقوم به لوقائع اللغة، ناهيك عن أن هذا التأويل قد ينبني على خيوط تَحَكُّم واهية.

يجب علينا من أجل تحقيق ذلك أن نتساءل في البداية عمّا إذا كان اللقاء ممكنًا بين النموذجين الإبداليين، وما هي شروط تحقيق ذلك. بعد ذلك فقط نُصبح مؤهّلين للتدليل على إمكان الكشف عن آثار عقد الزواج هذا، في الأقل داخل نصوص فلسفة الدِّين التحليلية، إذا ما عجزنا بالفعل عن إقامة الدليل على أن هذا الزواج كان مثمرًا.

الفلسفة التحليلية ضد الهيرمينوطيقا.

سنعتبر أن الأمر قد قضي سلفًا، إذا ما اعتبرنا على غرار ما يقوله كيفن موليغان (Kevin Mulligan)(*) أن العروس التحليلية قد بلغت بكلّ تأكيد درجة جمال ودلال يجعلها غير مكترثة بزوجها المزعوم الهيرمينوطيقي البائس وغير الجدّي والمسألة معروفة مسبقًا. إن المراهنة على إمكان الزواج، ولو كان زواج مصلحة بين التيارين، لا تتطابق أبدًا مع وضع الطرفين المعنيين. من كان يعطي لنفسه حق لعب دور الوساطة الذي أجاد هرمس لعبه، وهو الأب الأسطوري لكلّ «المؤوّلين» سيخرج لا محالة خاوي الوفاض.

كانت الدّراسة التي أنجزها جاك بوفريس عن الهيرمينوطيقا واللسانيات[141] باعثًا على التفاؤل بصورة كبيرة. أستحبُّ أن أطبّق هنا على مشكلتنا العبارة التي استعملها وليم جيمس في كتابه البراغماتية، بغية التحكّم في الصراعات غير المتناهية التي تدور رحاها بين «البرابرة» الإمبريقيين و«اللطفاء المثاليين»: «نخطّ خطًّا فاصلًا : لكن أغلب الناس منا يُحسّون بشهية كبيرة لتذوّق الأشياء الجميلة الواقعة على طرفي هذا الخط»[142]. وعليه، سأدافع، في أعقاب بوفريس عن

(*) كفين موليغان، إنكليزي، أستاذ الفلسفة بجامعة جنيف سويسرا وأحد أعمدة المدرسة التحليلية التي تبحث عن أصول الفلسفة التحليلية في الظاهراتية المبكرة (مدرسة برنتانو ومدرسة هوسرل) وفي الفلسفة النمساوية عامة، وهي المدارس الفلسفية التي كانت تدور حول محور الظاهراتية في ضوء تحليل اللغة والمنطق وعلم النفس الوصفي خلال منعطف القرن التاسع عشر والعشرين. [المترجم]

(141) Jacques BOUVERESSE, *Herméneutique et linguistique, suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Combats, L'Eclat, 1991, p.7-69.

(142) William JAMES, *Le Pragmatisme*, trad. E. L. Brun, Paris, Flammarion, 1911, p.30.

الأطروحة التالية: «إذا كنا نعني بـ «الهيرمينوطيقا» التفكير الفلسفي في عمليات الفهم المتضمّنة داخل التواصل اللساني، فإن التنازع بين التيارين «قد لا يعدو أن يكون شجارًا نستطيع مناقشته داخل لغة مشتركة، كما قد يحدونا أمل كبير في حلّه» (نفسه، 8).

لا نستبعد عقلًا إمكان بلورة رهان مماثل فيما يَخُصُّ إمكان التقاء مثمر بين المقاربة التحليلية والمقاربة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية للدّين. بالفعل، لا يجوز لنا أن نتجاهل أن هذا اللقاء كان مرتسمًا في المرحلة الأولى من نشأة الظاهراتية، كما أكّد ذلك داغفين فولسدال (Dagfinn Follesdal) منذ نهاية الخمسينيات. لا يحمل كتاب هوسرل الأبحاث المنطقية دَيْنًا من كتاب برنتانو علم النفس الإمبريقي فقط، بل يظل عالة كذلك على أعمال فريغه (Frege) الذي يعتبره مايكل دامت (Dummett) بمثابة المؤسس الحقيقي الذي أنشأ الفلسفة «التحليلية». أضفْ إل ذلك أن المدرسة التحليلية قد شهدت خلال العقود الخمسة الأخيرة تقلّبات لا تَقِلُّ في نسبتها عن تحوّلات المدرسة الظاهراتية.

إذا ما افترضنا أن فكرة زواج المصلحة بين القبيلتين الفلسفيتين ليست مجرّد فكرة خيالية، وإن كانت كلّ مدرسة تملك مبرّرات الاحتراس من مخالطة الغرباء، لا يوجد أبلغ شاهد على هذا الزواج من فتغنشتاين ذاته. «ليس التراث شيئًا نتعلّمه، وليس خيطًا نتلقّفه متى عَنَّ لنا ذلك، ناهيك عن أن نسمح لأنفسنا باختيار أسلافنا - من لا يملك تراثًا ومن يحب الانتساب إلى تراث معيَّن، يشبه امرءًا تعيسًا في الحب» (RM 90)[143]. كان بوسع هذه الشذرة المقتبسة من كتاب الملاحظات المختلطة *Remarques mêlées* لـ فتغنشتاين أن تصبح مدخلًا إلى هيرمينوطيقا غادامير.

كلّ من يروم تحويل فتغنشتاين إلى حليف موضوعي للهيرمينوطيقا قد يُعَرِّضُه لشبهة الاحتواء، مثلما فعل الوضعيون الجُدد حينما جعلوه مناصرًا لهم في مذهبهم. لا يجب علينا أن ننسى أن جامعة كمبردج كانت هي المنبر الذي كان يتحدّث منه، ولم يكن يتكلّم من منبر فيينا، أي من مدينة كارناب (Carnap) وشليك (Schlick) وفايسمان (Waismann). ناهيك عن أن موقعه يختلف عن فضاء الغابة السوداء

(143) Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1984, p.90.

ومسكن *Hütte* هايدغر بقرية توتناوبيرغ Todtnauberg، وهي التي أَلْهَمَتْهُ شذراته وحِكَمه المدوّنة في مقالته انطلاقًا من تجربة الفكر *Aus der Erfahrung des Denkens*.

عندما نتجنّب الخلط التلفيقي بين أساليب تفكير لا يوجد قياس بينها، تشير بعض المؤشّرات إلى أن مشكلة الفهم لم تكن غريبة أبدًا عن فتغنشتاين. عندما رفض بوفريس أن يعتبره مفكّرًا مال كلّ الميل عن غير حق جهة الألفة التي تطالب بها كلّ الألعاب اللغوية، لم يعمل إلّا على اختراق أبواب مشرّعة منذ ديلتاي، في مقابل الهيرمينوطيقا المُدمِنة على اجترار فكرة المسافة (اللسانية والثقافية والتاريخية، إلخ). بالفعل، لم يفتأ شلايرماخر وديلتاي وهايدغر وغادامير يُذَكِّرُونَنَا بأن التجربة الهيرمينوطيقية ليست تجربة اغتراب جذرية، بل تنبني على جدلية التغريب والتبنّي، وجدلية الألفة والغرابة، دون أن تتمكّن من تغليب أحد القطبين على الآخر. إن المذهب الهيرمينوطيقي الذي يتشبّث بمفهوم الألفة الجاهزة من قبل، لا يشكّل إلّا ذريعة لتلميع صورة النزعة التقليدية؛ أما المذهب الذي يُسلم قِياده بسهولة لعنصر الغرابة، فهو قد يَتَعَرَّض لخطر الإغراق في الغموضيّة والباطنية.

يبدو لي أن بعض وجوه التحفّظ الذي يُواجه بها بعض ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية المدرسة التحليلية، ترجع في الواقع إلى التوجّه الأنطولوجي الخالص الذي طبع به هايدغر وغادامير مذهبهما الهيرمينوطيقي. عندما نعتبر «الفهم» «نمط وجود» وليس نمطًا من أنماط المعرفة، يملك التَّلْقِيمُ بين المقاربة التحليلية والمقاربة الهيرمينوطيقية حظوظ نجاح جدّ هزيلة. بالمقابل، إذا ما وجّهت الفلسفة الهيرمينوطيقية عناية مماثلة إلى مشكلة التأويل والفهم، قد يصبح التنبّؤ الذي نقوم به أقل تشاؤمًا. وقد كنتُ قد أبرزتُ في مكان آخر أن أعمال غونتر آبل (Gunter Abil) وهانس لينك (Hans Lenk) لا تؤكّد فقط إمكان الالتقاء بممثّلي المدرسة التحليلية[144]، مثل ريتشارد رُورتي (Richard Rorty) ودونالد ديفيدسون (Donald Davidson)، بل أكّدت أيضًا خصوبة هذا اللقاء، مع العلم أن آبل ولينك قد تبنّيا تصوّرًا للتأويل أقرب إلى نيتشه من قربه من فكرة الفهم الموجودة في أعمال هايدغر.

(144) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.101-148.

هل يوجد مناخ عائلي بين المقاربة التحليلية والمقاربة الهيرمينوطيقية للظواهر الدِّينيّة؟

حتى لو وضعنا أنفسنا داخل الفرضيّة الأفضل، وهي أن الفلسفة المستلهمة من فتغنشتاين والفلسفة الهيرمينوطيقية تَتَفَرَّغَانِ معًا لمشكلة الفهم، فإن المناخ العائلي الذي قد نكشف عن وجوده بين المدرستين قد يُحَوِّلُهُمَا في أفضل الأحوال إلى أبناء عمومة متباعدين في النسب. قد يرد على لسان فتغنشتاين نفس ما قاله هوسرل في قوله المأثور عنه «لا سبيل لنا إلى التفاهم مع امرئ يريد أن يصرف نظره ويملك كذلك أن يصرف نظره»[145]، مع مراعاة وجود اختلاف دلالي. لا يوجد تطابق بين محاولة الكشف عن تضايفات الإدراك العقلي-المضامين العقلية ومعرفة الكشف عن الألعاب اللغوية، في الأقل ما دام أن متطلّبات «الإشباع» متباينة في ذهن كلٌ من هوسرل وفتغنشتاين!

حين نطبّق مأثورة هوسرل على فكرة «العقل الهيرمينوطيقي»، نستطيع شرحها كالتالي: «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يسعى إلى الفهم دون التوصل إليه». وتُفيد المأثورة ما يلي حين نطبّقها على العقل التحليلي: «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يسعى إلى فهم الألعاب اللغوية التي نلعبها، دون أن يتمكّن من إدراك 'نحوها'».

ما يمنح القبيلة الهيرمينوطيقية والقبيلة التحليلية فرصة التعارف بينهما، أو التباعد هو أنهما لا يتنازعان حول الإرث نفسه. إذا ما كانت المدرستان، كما أشرت إلى ذلك، لا تُفصحان عن كلّ هذا التنافر المفترض بينهما، سينطبق الشيء نفسه على مقاربتهما للظاهرة الدِّينيَّة. هنا أيضًا، يجب التورّع عن الميل إلى إحداث تنازع بين «النظر» الظاهراتي و«النحويّة» التحليلية، أي بين «الكلام السعيد» الذي يُدلي به من «يعرف كيف ينظر» و«القول الشقيّ» في ذهن من يعتبر أن كلّ شيء مسألة «ألعاب لغوية» خاضعة لقواعد تتطلّب معرفة كيفية ضبطها. بالمقابل، يستحثّنا الاهتمام المشترك الذي تُبديه كلٌ من المدرستين بالوساطة اللغوية على تحديد نقاط تقاطع بين المقاربتين اللتين تظلّان مستقلتين. قد يتأكّد

(145) Edmund HUSSERL, *Articles sur la logique*, trad. Jacques English, Paris, PUF, 1975, p.402.

وجود نِقاط التقاطع بدرجات متفاوتة داخل مدرسة الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة نفسها، كما قد نعمل على العكس من ذلك على إهمال تأكيدها. لكن ذلك لا يمنع القول بوجود مناخ عائلي يجمعهما، على الخصوص داخل التصوّر الذي بلوره ريكور عن الهيرمينوطيقا، والذي يمنعنا من رَدْمِ الجسور قبل الأوان بين الهاجسين الأنطولوجي والإبستيمولوجي.

إن الفرضية التي تُفيد أن تصوّر فتغنشتاين لـ «شكل الحياة» forme de vie وتصوّر «الجنس الأدبي» forme littéraire داخل الهيرمينوطيقا يُفصحان عن نِقاط تقاطع بينهما، تُعْتَبر من بين نِقاط الالتقاء التي تجدر الإشارة إليها. كما أن فتغنشتاين يعتبر أن «شكل الحياة» يحدّد نَحْوَ الألعاب اللغوية، كذلك فإن الجنس الأدبي للنص لا يوجد أبدًا في معزل عن الرسالة التي يحملها. وعليه، فإن الجنس الأدبي لـ «الإنجيل» ليس مجرّد تعليب يسمح بنقل مضامين عقيديَّة سابقة في قالب الأسلوب السردي. إن الجنس الأدبي للإنجيل يستنفر بحدّ ذاته فِكْرًا يدور حول مَبحث المسيح، (الكرستولوجيا) كما أكّد مجموعة من الشرّاح المعاصرين ذلك.

تنبني المقاربة الهيرمينوطيقية لنصّ الكتاب المقدّس (أو لنصوص مؤسسي التقاليد الدِّينيَّة الأُخرى ورواياتهم) على استقصاء شمولي للعَلاقة بين الأجناس الأدبية (مثل كلام الوحي وروايات النبوءة) والمضامين العقائديَّة. لا يوجد شيء أدلّ على وجود تقارب حثيث متبادل بين تصوّر فتغنشتاين عن «شكل الحياة» وتصوّر الشرّاح المحقّقين عن «الجنس الأدبي»، وهو المفهوم الذي شكّل محور مدرسة التفسير المعتمد على تاريخ الصيَغ *Formgeschichte*، من كتابات الآباء المؤسّسين لهذه المدرسة الذين لا يفتأون يؤكّدون أهمية الإقامة داخل الحياة *Sitz im Leben* لكلّ جنس أدبي من هذه الأجناس.

من بين سائر ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة، ظلّ ريكور بكلّ تأكيد هو الفيلسوف الذي أوْلى عناية خاصة لا مزيد عليها بواقعة أن الأسفار الرسمية و للكتاب المقدّس في الكنائس المسيحية قد اتخذت صورة «حيّز محدود في التأويل، وأصبحت فيه الدلالات اللاهوتية متضايفة مع أشكال الخطاب»[146].

(146) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.123.

تدعونا هذه الأطروحة إلى متابعة البحث الذي قام به فتغنشتاين عن التوازي بين الألعاب اللغوية وأشكال الحياة على مستوى آخر وبوسائل مغايرة.

لا يكتفي هذا البحث بعزل الأجناس الأدبية الخالصة وبتصنيفها؛ يُبدي عنايته كذلك بالطريقة التي لا تظلّ من خلالها متقاطعة ومتشابكة. يُفصح الاشتغال الهيرمينوطيقي على التَّبَنِّي أو التَّمَلُّك وإعادة التأويل عن أُفقه الواسع على هذا المستوى. من المفيد أكثر بالنسبة إلينا أن نستفيد من الطريقة التي قد تتداخل بها هذه الأجناس داخل متن أسفار الكتاب المقدّس نفسه، مما يُسهم في تفسير المضامين المتواترة ذاتها من زاوية نظر جديدة، بدل التركيز على الشريعة كما هي، وبدل المقابلة بينها وبين النبوة والرواية أو البشارة، سعيًا إلى الإعلاء من قدرها أو إلى الحطّ من شأنها. أبرز بول ريكور في دراسة نموذجيّة كيف أن المقاربة الهيرمينوطيقية مطالبة بالتخلّي عن مفهوم رتيب ومتجانس عن الوحي، من أجل تعويضه بمفهوم مشترك يحمل صيغة الجمع ومتعدّد الأصوات، أي بمفهوم يسير في اتجاهات شتى عبر تعدّد الأجناس الأدبية التي تضعه موضوع فحص على امتداد صفحات الكتاب المقدّس: جنس النبوة والحكاية والأوامر والاعتبار والإنشاد[147].

يجب مقاومة الحكم المسبق الذي لا يرى في تنوّع هذه الأجناس غير عناصر صورية خالصة تتطلّب من التحليل أن يُقْدِمُ على التخلّص منها، قصد استخلاص مضمونها العَقَدي. والخلاصة التي تستنتجها هيرمينوطيقا الوحي من الرهان الأساسي الذي تشترك فيه مع فلسفة الدِّين المنتمية إلى التيار الفتغنشتايني الجديد هي أخذ تنوّع هذه المستويات التعبيرية بعين الاعتبار: «إعطاء الأولوية إلى التوجّه نحو الكيفيّات الأصلية في لغة الجماعة المؤمنة، وإلى إعطاء الأولوية بناء على ذلك لأشكال التعبير التي يُؤَوِّلُ من خلالها أعضاء الجماعة المؤمنة تجربتهم، بالنظر إلى أنفسهم وبالنظر إلى الآخرين» (نفسه، 30). قد تلتقي المقاربة الهيرمينوطيقية المقاربة التحليلية في هذا الحقل بالذات.

---

(147) Paul RICOEUR, «Herméneutique de l'idée de révélation», *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1977, p.15-54.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- APEL, K.-O., *Transformatioen de Philosophie, I-II*, Francfort, Suhrkamp, 1973.
- ARRINGTON, R. L., et ADDIS, M. (éd.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Londres-New York, Routledge, 2001.
- BOUVERESSE, J., *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

—, *Herméneutique et linguistique, suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Combas, L'Eclat, 1991, p.7-69.

- DALFERTH, I. U., *Gott der Philosophen-Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berliner Theologische Zeitschrift, Beiheft, 1999.
- DUMMETT, M., *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, 2e éd. 2000.
- DURFEE, H. A. (éd.), *Analytical Philosophy and Phenomenology*, La Haye, M. Nijhoff, 1976.
- FISETTE, D., *Lecture frégéenne de la phéoménologie*, Combas, L'Eclat, 1994.
- JÄGER, Ch., *Analytische religionsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1998.
- LAUBE, A., *Im Bann der Sprache. Die analytische Sprachphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1999.
- LAUGIER, S., *Du réel à l'ordinaire : Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999.

—, *Recommencer la philosophie*, Paris, PUF, 1999

- LÜTTERFELDS, W., et MOHRS, T., *Globales Ethos. Wittgensteins sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- LÜTTERFELDS, W., ROSER, A., *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Francfort, Suhrkamp, 1999.
- LÜTTERFELDS, W., SALEHI, D., *Wittgenstein-Symposium : «Wir können ans nicht in sie finden». Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation*, Francfort, Peter Lang, 2001.
- MCFARLANE, A. A. *A Grammar of Fear ad Evil. A Husserlian- Wittgensteinian Hermeneutic*, New York, P. Lang, 1996.
- RORTY, R., (éd.), *The Linguistic Turn*, Chicago, Chicago University Press, 1967.
- SCHAEFFLER, R., *Gebet und Argumentation. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.
- STOSCH, K., von, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie,nach Wittgenstein*, Ratisbonne, 2001.

—, «'Wittgesteinnaissance' in der Theologie? Ein literaturbericht zur Lage im Jahr 50 nach Wittgensteins Tod», *Theologische Revue* 97 (2001), p.465-482.

- VIENNE, J.-M., (éd.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997.
- WINCH, P., *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1987
- ZIMMERMAN, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Francfort, Klostermann, 1975.

الفصل الثالث

فلاسفة همزة الوصل

-برغسون ونابير وياسبرز-

هل توجد «معابر» تُيَسِّر الانتقال إلى ظاهراتية هيرمينوطيقية صريحة عن الدِّين؟ دون التسرّع في الحكم على المعابر المُمكنة الأُخرى، سأوجّه ملاحظاتي إلى ثلاثة فلاسفة: هنري برغسون (1859-1941) وجان نابير (1881-1960) وكارل ياسبرز (1883-1969). يشكّل كلٌّ منهم 'معبرًا' فلسفيًا مخصوصًا. اختار الأوّل طريق فلسفة الحياة *philosophiede la vie*، واختار الثّاني طريق فلسفة التّفكُّر *philosophie réflexive*، بينما اهتدى الثالث إلى طريق الفلسفة الوجودية *philosophie de l'existence*. أنّى لهذه المقاربات المُتباينة أن تلتقي في المنطقة الواحدة نفسها؟ يسعى هذا الفصل إلى الإجابة عن هذا السؤال، مُبرزين أننا نجد أنفسنا في مواجهة تأويل معنى الوجود ومصير الإنسان، بصرف النظر عن مدى التنوّع الشديد الذي عرفته مناهج التفكير الخاصة بكلّ توجّه وبأساليبه.

من ديانة النوع إلى التصوف

- هنري برغسون -

يُعتبر برغسون «همزة الوصل» الأولى. يحمل «العوسج الملتهب» لديه لقب «الاندفاعة الحيويّة» *élan vital*. والحَدْس هو المَلَكة التي تسمح لنا بالاقتراب منها. والمشكلة هي معرفة المعنى الذي يُطلقه برغسون بالضبط على هذه الحدود

ومعرفة ما هي الشّروط التي تُمَكِّن فكرة «الاندفاعة الحيوية» من طرح أركان تأويل فلسفي للدِّين، وهو تأويل لن يجازف برغسون بوضعه إلّا في مرحلة متأخرة سنة 1932 بعد إصدار كتابه منبعا الأخلاق والدِّين(*) *Les deux sources de la religion et de la morale*.

يؤكّد فيلونينكو أن فلسفة برغسون «نحتت طريقها بأقدامها» (نفسه، 13)، بما أنها ليست وارثة تراث بعينه، بالرَّغْم من أن برغسون كان «أحد أعظم الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط»، وهذا ما يعني أن برغسون لا يَدين بالفضل لأحد، على خلاف جَمّ غفير من الفلاسفة الآخرين. من يسعى إلى فهم فكره، يصبح مطالبًا بتتبّع آثاره كتابًا بعد كتاب، من خلال مراجعة منشوراته الأربع الرئيسية: بحث في المعطيات المباشرة للوعي (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience* وكتابه عن المادة والذاكرة (1896) *Matière et mémoire* وكتاب التطوُّر الخلّاق *L'évolution créatrice* (1907) وكتابه منبعا الأخلاق والدِّين (1932).

«إسلام النفس للحياة»: الديمومة الباطنية والمعطيات المباشرة في الشعور.

متى أصبح برغسون «برغسونيًا»؟ إنَّ مَهْد المذهب «البرغسوني»، كما يُدعى، هو أُطروحة برغسون الرئيسة التي تحمل عنوان بحث في المعطيات المباشرة للوعي *Essai sur les données immédiates de la conscience*. انتقد سيكولوجيّة فيشنر (Fechner) الذي يدَّعي إمكان قياس الإحساس وحسابه كميًا، بينما اكتشف برغسون المُعطى الأساسي الذي لا سبيل إلى تجاوزه في منطلق فكره، وهو المُعطى الذي لن يَكُفّ بعد ذلك عن العودة إليه. يتعلّق الأمر بالخبرة المَعيشة عن الديمومة التي «يستبعدها العلم، كما يصعب تصوّرها والتعبير عنها» (PM 1255)، بينما نُحسّ بها ونحياها.

(*) تحمل الترجمة العربية عنوان: هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدِّين، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة د. سامي الدروبي وعبد الله الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971. [المترجم]

يصعب علينا للغاية الكشف عن الزمن المَعيش والمحسوس، بالرُّغم من أنه مباشر ولا نستطيع اختزاله. ذلك أن الموجود المباشر الحقيقي ليس في متناولنا منذ البدء. ترجع صعوبة تجاوز التصور الكمّي والمكاني للزمان إلى أننا قد «اعتدنا الكلام أكثر مما تعوّدنا التفكير». أدّى ذلك إلى ظهور حافز لا يقاوَم من أجل إعطاء الأولوية «للموضوعات الخارجيَّة المُنتمية إلى المجال المشترك» بدل الاهتمام بأحوالنا الذاتية» (EC 49). حذَّرنا برغسون خلال كلّ أعماله من شراك «اللغو»، ابتداء من أعماله المبكرة إلى أعماله المتأخرة، بمعنى أنه حذَّرنا من الفكر الذي يقع ضمنًا ضحية توجيه البراغماتية الخفية داخل الحسّ المشترك، بعدما وجدت أبلغ تعبير فلسفي متّسق عنها في الفلسفة الكانطية.

توجد أسباب أُخرى حملت برغسون على الانتباه من المحاذير التي أوقعتنا فيها اللغة، غير تلك التي اصطدمنا بها لدى فتغنشتاين في كتاب الرسالة. إن الفيلسوف التحليلي، الذي يلوذ باللغة الرمزية للمنطق الرياضي قصد تدارك قصور اللغة العادية في صرامتها، يختار علاجًا لا يعمل إلّا على تعميق المعاناة التي يعاني منها كلّ فكر ينبهر بصورة عمياء أمام سطوة التحيّز المكاني. التمس برغسون العلاج من جانب قدرة الإيحاء التي تُفصح عنها الاستعارات الحيَّة التي تنفذ إلى أعماق كتابته الفلسفية.

لن يصبح هذا العلاج مُجْدِيًا إذا لم يسترشد الفكر بالحَدْس. كان برغسون واعيًا بأنه قد انتهج لنفسه طريقًا شاقًا وخطيرًا، ويبدو أنه قد جعله صحبة مفكّرين لا يطمئن إليهم أحد مثل شوبنهاور ونيتشه، بعدما جعل الرجوع إلى الحَدْس منهجه الفلسفي الحقيقي (PM 1271). لكنه على خلاف المُنَظِّرين المثاليين للحَدْس العقلي الذين تفرّغوا «للبحث المباشر عن المطلق» (PM 1271)، راهن على إمكان «رؤية مباشرة للعقل بوساطة العقل». تؤسّس مثل هذه «الرؤية التي تكاد لا تتميّز عن الموضوع المرئي معرفة قائمة على التماس، بل وعلى التطابق» (PM 1273). هذه الرؤية قادرة بمفردها على الكشف عن ماهية الديمومة: «التفكير حَدْسيًا هو التفكير داخل الديمومة» (PM 1273).

قبل التساؤل عن مصير محاولة «التفكير داخل الديمومة»، من الواجب علينا أن نحدّد أصالة أسلوب التفكير الناتج عنها. الحَدْس البرغسوني ليس حَدْسًا

«عقليًا»، بالمعنى الذي ذهب إليه فيخته وشيلنغ. وقد استنتج البعض من ذلك أنه حَدْس «غير عقلاني» أو «صوفي»، متجاهلين أن برغسون قد حول حَدْسه إلى «وعي ممتد ويضغط على حافة اللّاشعور الذي يستسلم ويقاوم، كما ينقاد ويسترجع نفسه» (PM 1273). على خلاف التفكير الديكارتي الذي اتّبع «نظامًا صارمًا من الأدلة العقلية»، يُفصح تفكير برغسون عما يدعوه فيلونينكو «نظام الدلالات». «المهمة النوعية التي يقوم لها الفيلسوف البرغسوني» هي «مهمة الحركة الباطنية للحياة، ومناهضة كلّ أشكال تطفّل منطق الفعل على منطق الدلالة» (نفسه، 28). يؤكد العنوان الفرعي للكتاب الذي نشره فيلونينكو عن برغسون أو الفلسفة بما هي علم صارم *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*، وهو العنوان الذي يحمل في الظاهر ملامح هوسرلية أكثر تغلب على السِّمات البرغسونية، أن «نظام الدلالات» لدى برغسون ليس بالضَّرورة أقل صرامة من نظام «الأدلة العقلية» الديكارتية.

يهتدي «نظام الدلالات» هذا بخيط ناظم واحد: بتجربة الديمومة الفعلية، كما تظهر لنا إذا ما قَبِلنا النفاذ «إلى الأمام داخل أعماق الوعي» (EC 59)، من خلال تمكينها من أن «تعود من جديد إلى ذاتها» (EC 61). لكن هذا النزول ليس أقل مشقة وخطورة من مخرج الكهف في جمهورية أفلاطون. في الواقع، يجب علينا أثناء السير التخلي عن الموجّهات الأُنطولوجيّة الساذجة التي تحدث ترابطًا بين مبدأ الواقع وأفكار عدم تداخل الأجسام والبلادة والمقاومة. إنَّ المِحَكَّ الحقيقي للنار الأولى الذي يفرض نفسه على كلّ فيلسوف يسعى إلى مرافقة برغسون في طريقه، هو مواجهة «الصعوبة المذهلة المتصلة بتمثّل الديمومة في نقائها الأصلي» (EC 71)، بفضل الحرص الثابت على تحدّي «العادة المتجذّرة داخل أعماق النفس والهادفة إلى تطوير الزمان داخل المكان» (EC 81).

يُحَوِّلُ التعريف الإيجابي الديمومةَ إلى «الشكل الذي يتخذه توالي أحوال الوعي فينا حينما نُسلم النفس للحياة وحينما تعزف النفس عن إقامة فاصل بين الوضع الحالي والأوضاع الماضية». هذا الفنّ الذي يقوم على «إسلام النفس للحياة» لا يعرف راحة! لا يفترض هذا الفنّ فقط أنّنا قادرون على سماع نغمة متجانسة بدل تفتيتها إلى نقاط معزولة. فضلًا عن ذلك، يتطلّب منا هذا الفنّ

التخلّي عن «الرغبة الجامحة في التمييز» (EC 85) التي تُعذّب كلّ النفوس، كما يتطلّب منا التخلّي عن الميل الفطري إلى تغليف «انطباعاتنا المتغيّرة باستمرار بموضوع خارجي تلتصق آنذاك بتضاريسه الدقيقة وبجموده» (EC 86).

في آخر المطاف، إن «الأنا السطحي» الذي «يلمس العالم الخارجي في سطحه» هو ما يجب علينا أن نتعلم كيف نَتَخَلّى عنه، لا سيّما وأنه من الصعب علينا التحرّر من هذا الأنا ما دام مُؤَهَّلًا بكامله للاستجابة «المتطلّبات الحياة الاجتماعية بصورة عامة ولمتطلّبات اللغة بوجه خاص» (EC 85). ما يطفو على السطح آنذاك هو «الأنا العميق» الذي يتطابق كذلك مع «الأنا الواقعي» و«المحسوس» (EC 92). لا يصبح الأنا واعيًا بذاته إلّا داخل تجربة «الديمومة التي يحياها الوعي» (EC 76) وداخل ممارسة الحرية.

إن الحرية الحقيقية، كما يتصوّرها برغسون، ثمينة بقدر ما هي نادرة. «يعيش كثير من الناس ويموتون» دون أن يعرفوها (EC 110). صحيح أن «الحرية» هي المفردة الأُولى التي تَرِد على شفاه كبار فلاسفة الحداثة. لكنه يوجد فرق جوهري بين رفع شعار الحرية وفهم أن الفعل الحرّ يتطابق مع الخبرة الباطنية عن الديمومة. تخلّى برغسون في الوقت نفسه عن أنصار الحتمية وعن المنافحين عن حرية الإرادة، بعد حَثّ الفريقين معًا على «اختبار الوعي» الذي يركّز على الحرية «أثناء تحقّقها» (EC 120). على خلاف الحرية التي نتمثّلها كما لو كانت تتحقّق داخل زمان تَحَيَّزَ في المكان، تصبح الحرية المعيشة غريبة الأطوار على الدوام. إذا كانت تشكّل معطى مباشرًا وأساسيًا داخل الوعي، فلأنها تشكّل «صلة الأنا الملموس بالفعل الذي يُنجزه» (EC 143). لا يجب علينا فهم الحرية إلّا بما هي «واقع يتحقّق»، بدل أن ندخلها في باب «الأمر الواقع».

من زاوية فلسفة الدِّين، تجدر الإشارة إلى نتيجة سلبية نستنتجها من هذا البحث عن المعطيات المباشرة للشعور الذي يجعلنا نمُرُّ على التوالي من مفهوم الحجم المكثف إلى مفهوم الديمومة، ثم إلى الحرية المجانية (دون أن تكون مطلقة مع ذلك). في خاتمة بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ظلّت المسألة التالية مُعَلّقة بكاملها حينما نَهُمُّ إلى معرفة كيف يأتي «الله» إلى فلسفة برغسون،

أو كيف يستطيع الوعي استقبال فكرة الله، بما هو ديمومة خالصة. كما أكد فيلونينكو ذلك، وعلى خلاف المذهب الكانطي في المُسَلَّمَاتِ، لا شيء يبيح ربط وعينا الخالص بالحرية بالتعالي الإلهي، كما يظهر داخل الدِّين[1].

الحياة الذهنية والحياة الدماغيّة:
إعادة اكتشاف الحياة الباطنية.

نشر برغسون كتابه المادة والذاكرة *Matière et mémoire*، بعد مُضيّ خمس سنوات على نشر دراسته الأولى. وقد قاد هجومًا شرسًا في ذلك الكتاب على المسلّمات الأساسية التي تقوم عليها المادية الآلية. اعتبر أن «العلاقة بين الذهني والعصبي ليست علاقة ثابتة، فضلًا عن أنها ليست علاقة بسيطة» (MM 165)، في مقابل التصوّر المتصلّب الذي يقيم توازيًا مزعومًا بين النفس والمادة. انطلق في تأمّلاته من مشكلة علمية دقيقة: هل تكرّس المعطيات الطبية الخاصة بمختلف أشكال الحبسة aphasie الأُطروحة التي تربط كلّ ظاهرة نفسية بجهة معيّنة في الدماغ؟ توجّهنا عبارة وردت في محاضرة برغسون حول «النفس والجسد» «l'âme et le corps» إلى المبدأ الذي اهتدى إليه برغسون في الحلّ: «تتخطّى الحياة الذهنية حدود الحياة العصبية» (ES 895). وقد ترجم الأُطروحة نفسها إلى عبارة أكثر مجازية، حينما رأى أن «الروح تتعدّى حدود الدماغ من كلّ الجوانب، وأن النشاط العصبي لا يستجيب إلّا لقسم بسيط من النشاط الذهني» (ES 858): «توجد نبرات مختلفة في الحياة الذهنية» بحيث إن «حياتنا السيكولوجيّة قد تشتغل على مستويات متباينة قد تكون قريبة من الفعل أو بعيدة عنه، بحَسَب درجة انتباهنا إلى الحياة» (MM 166).

قد تُثير زاوية النظر التي اختارها علامات الاستغراب. ركّز برغسون على مفهوم الصورة، وهو مفهوم يحظى بالأهمية في تحليل الذاكرة أو الإدراك. ليس الدماغ مجرّد قاعة تسجيل الصور، كما لو كان مجرّد «بنك معطيات»! بل ينتقيها بعناية خاصة حَسَب المطلوب في الفعل. يجب علينا أن نعتبر الدماغ مركز

(1) يُهمّ الوعي الخالص بالحرية ظاهراتية الذاكرة، كما أبرز ريكور ذلك في كتابه الذاكرة والتاريخ والنسيان *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Ed. du Seuil, p.30-37.

الأفعال، بدل أن نعتبره حاسة التمثّل (MM 221). يُوضع الفهم العقلي باستمرار في خدمة التعميم الذي نتوصّل إليه أثناء سيرورة انتقاء. ما يُهمّ القروي هو المرعى الذي سترعى فيه الأبقار، ولا تُهمّه خصلة العشب في «هُويّتها» الثابتة.

عندما نعتبر الإدراك انتباهًا إلى الحياة، وهو إدراك يمتد في جذوره داخل الجسد، يظلّ شديد الارتباط بالفعل على الدوام. الحاضر الحيّ في الإدراك «مُحَرِّك فكري» «idéomoteur» (MM 215). ولا يوجد خطأ أشد فداحة من اعتبار الإدراك مجرّد صورة لواقع حال تكوّن داخل المنطقة السوداء *Camera obscura* في الدماغ. في الواقع، لا يتجه الإدراك إلّا إلى ما يحظى باهتمامنا، أي أنه يتجه إلى ما يخدم مصالح العمل.

إن الذاكرة التي تحتفظ بالصور الماضية هي ما يحافظ على فرديتنا وما يتطابق مع تجربة الديمومة الباطنية، على خلاف العقل الفاهم. ذهب برغسون إلى حدّ القول: «إن الوعي يعني الذاكرة في المقام الأول» (ES 818). والواقع الذي يشهد أن وجوه الإدراك والتذكّر تتشابك باستمرار داخل الحياة النفسية الملموسة، لا ينبغي له أن يُنسينا وجود فرق جوهري يميّز الإدراك عن التذكّر: «الذاكرة شيء آخر لا يدخل في وظائف الدماغ، ويوجد فرق طبيعي بين الإدراك والتذكّر، وليس هو مجرّد فَرْق في الدرجة» (MM 366). يتبيّن أن هذه الأُطروحة حاسمة بالنسبة للطريقة التي بحث برغسون من خلالها عن تجاوز التعارض بين المادية والمذهب الروحاني.

كما أنه لا يوجد إدراك خالص، بل نوجد دائمًا أمام «إدراك - فعل»، كذلك تقدّم الذاكرة وجهين متعارضين. الذاكرة-العادة، وَفْق طبيعتها الاسترجاعية والمتكرّرة، هي «التي تقودنا في حركتها إلى الأمام من أجل الإقدام على السلوك والحياة» (MM 228). على الطرف الآخر، توجد الذاكرة التي تتخيّل، أي تلك التي تُثير الماضي في شكل رسوم خيالية. يفترض ذلك قدرة على «أن نتجرّد من الفعل الحالي»؛ سعيًا إلى ذلك «يجب تعلّم تثمين ما لا نفع فيه وتثمين إرادة الحلم» (MM 228). ستلعب الذاكرة دورًا رئيسيًا في الإبداع الفني، عندما نفهمها على هذا النحو. تبيّن أن الذاكرة الفردية هي التي تحمي تفرّد الأحداث من زاوية فلسفة الحياة.

يتعلّق الأمر بفهم اشتغال «الذاكرة الخالصة والذاكرة الشُمولية في نِطاق

المجهود المتواصل الذي تبذله من أجل الانصهار في العادة الحركية». كلما كانت خالصة، أصبحت شهادة حيَّة على عدم قابلية تدمير الروح. لا يؤدي فقدان الذاكرة إلى تدمير الذكريات، على خلاف ما يفترضه الحسّ المشترك، بل يجعلها فقط خارج المتناول، والدليل على ذلك هو أن صدمةً عاطفيةً قوية قد تؤدي إلى استرجاع ذكريات مفقودة.

هذه الأُطروحة التي تفيد أن «الذاكرة لا تتبني أبدًا على نكوص الحاضر إلى الماضي، بل بالمقابل على تَقَدُّمِ الماضي في اتجاه الحاضر» (MM 369)، مُثقلة بالرهانات الميتافيزيقية. من جهة أولى، إذا ما كانت «الوظيفة الجوهرية التي يشغلها الجسد المتجه باستمرار نحو الفعل هي الحدّ من حياة الذهن، من أجل الفعل» (MM 316)، فإن الجسد يحجب عنا «الديمومة التي نحياها بالفعل بوساطة وعينا» (MM 340). من جهة أُخرى، إذا كانت ظواهر التذكّر تشهد على الاستقلال النسبي الذي تتمتع بها النفس في مقابل الجسد، وعليه، إذا كان المكوّن النفسي يفوق المكوّن العصبي، فإن فرضية بقاء النفس بعد الموت ليست خيالية.

«نهر الحياة الجارف»:
التطوُّر الخلاق والاندفاعة الحيوية.

تَبَيَّنَتْ لنا معالم التوجه الميتافيزيقي الذي شرع فكر برغسون في تبنيّه الآن في ختام كتابه المادة والذاكرة يجتاز هذا الفكر ورطة كبرى تظهر في المفارقة المهولة التالية: «أنا كائن حيّ يُبعدني الانتباه إلى الحياة عن ذاتي، وهو مبدأ الإدراك والفعل، وتتحمّل الميتافيزيقا، بما هي علم الوقائع، مهمة قياس هذا الانزياح عن أنفسنا»[(2)]. الديمومة وحدها هي ما يتطابق مع تعريف المطلق بصرامة، وهو «كامل على النحو الذي يوجد عليه بصورة كاملة» بحيث إننا نستطيع أن نطبّق عليه التعريف الشهير التالي: «نحن موجودون بداخله ونتحرك ونحيا بداخله». يظلّ كل شيء مرتبطًا بالمعنى الذي يجب أنْ تَخْلَعَهُ على الفعل

---

(2) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.114.

الثالث. هل بالإمكان العثور داخل تطوّر الكون على الديمومة التي تُكْتَشَفُ بداية في قلب الأنا الحر، ثم في الذاكرة الخالصة؟ فضلًا عن ذلك، هل تمتلك فكرة ديمومة الأشياء الخارجيَّة التي كانت قد طفت على السطح في كتاب بحث في المعطيات المباشرة *Essai* (EC 71) أصلًا لها في الواقع *fundamentum in re*؟

إن الاعتراف بأنه لا يوجد ما هو أصعب على الفهم من الدَّيْمُومَة الخالصة يُخفي صعوبة أعمق، وهي صعوبة التفكير في الحياة. ترجع الصعوبة إلى الفكرة التي كوّنها برغسون عن الذكاء الذي يقترن عادة بمُتطلّبات العمل. فهو يتفرغ لمهمّات أكثر أهمية من الحياة: يبحث في كلّ آن وحين عن التماس وسائل العمل. نحتاج إلى موقف «مضادٍ للطبيعة» ويقوم على الانصراف عن مصالح العمل، بغية الاهتمام بالحياة والوعي بوجودها. الفَنُّ وحده هو ما يخلع قيمة على الموجود العبثي، وهو ما يملك أهلية الانتباه إلى المظاهر الحياتية التي يغضّ منطق العمل الطرف عنها.

ما يميّز الفنّ هو أنه يرفض قواعد لعبة الحسّ المشترك والكتابة الرمزية الرياضية. هل يستطيع هذا الرفض أن يجد مقابله الإيجابي داخل فكر أصبحت فيه الحياة واعية بذاتها على نحوٍ ما؟ هذه بالتحديد هي المهمّة التي ينيطها برغسون بالفلسفة: بيان «أن الحياة مجهود ضخم يحاوله الفكر، بغية أن ننتزع من المادة ما لا تريد البوح به» (M 485). وقد مرّ الدليل على ذلك باستعراض فلسفي مستفيض لمعارف علم الأحياء الحديث، كما دَوَّنَهُ في كتاب التطوُّر الخلّاق.

لا يشبه «نهر الحياة الجارف» كما وصفه برغسون «النهر الطويل والهادئ» (EV 723). يشترك مع جيمس في الانبهار العميق بخصوبة الطبيعة الحيّة وطاقاتها الوافرة إلى حدّ التُّخمة. تجعل الحياة شعار «أكثر من اللازم» تحدّيًا مستمرًا مُوَجّهًا إلى شعار التصوّرية intellectualisme «ما نحتاج إليه بالضبط». من المفيد لنا أن نتأمّل الأسطر التي أكد فيها برغسون أن الحياة الإِنْسَانِيَّة لا تشبه في شيء عرضًا مسرحيًا يتحكّم فيه كائن مُلهم *deus ex machina* في كلّ خيوطها ويوجّهها إلى قدر معلوم، في الوقت الذي أصبحنا نبالغ فيه أحيانًا في استغلال المماثلة بالحكاية سعيًا إلى فهم سِيَر الحياة. «كم من أشياء غير مُجدية نَهُمُّ بقولها، وكم من حركات غير مُجدية نَهُمُّ بفعلها، لا توجد سياقات لا التباس فيها؛ لا شيء

يتحقّق بمثل هذه السهولة ولا بمثل هذا الكمال ولا بمثل هذا البهاء الذي نتطلّع إليه؛ تتداخل المشاهد بعضها مع بعض؛ لا تبتدئ الأشياء كما لا تنتهي؛ لا نجد حلًّا للعقدة نرتاح إليه تمامًا، ولا تصرّفًا يحسم الأمر بإطلاق، ولا كلمات تحمل الحكمة من وجودها ونتوقّف عندها: أصبحت كلّ الآثار فاسدة. هذه هي الحياة الإنسانية» (PM 1441). لا تتبقّى أمامنا بعد ذلك إلّا خطوة واحدة للاستنتاج مع شكسبير في نص إجراء مقابل إجراء *Mesure pour mesure* أن الحياة «حكاية يحكيها غبي، وهي حكاية صاخبة ومليئة بالانفعال الشديد ولا ترمز لشيء»، لكن برغسون يُثنينا عن القيام بخطوة الاستنتاج هذه.

هل تُهمّ الديمومة الزمان المحايث للوعي فقط، أم أننا نجدها داخل صيرورة الطبيعة؟ «إذا كان كلّ كائن حيّ يولد ويترعرع ويموت، وإذا ما كانت الحياة تطوّرًا وإذا ما كانت الديمومة هنا واقعًا، ألا يوجد بالمثل حَدْس الحيوية vital، ونتيجة لذلك، ألا نوجد أمام ميتافيزيقا الحياة التي تعتبر استمرارية لعلم الحياة؟» (PM 1273): تدور حول هذا السؤال الجوهري تأمّلات برغسون المدوّنة في كتاب التطوُّر الخلّاق (1907) وفي محاضرة «الوعي والحياة»[3] (1911) وفي الدّراسة الثانية التفكير والواقع المتحرك *La Pensée et le Mouvant* (1922).

اختصر جوابه، الذي عزّزَهُ بنقد طويل موجّه إلى المذهب التطوُّري لدى سبنسر، بكلمة واحدة: «الاندفاعة الحيوية». إذا ما كانت الديمومة تتقدّم على المستوى البشري بما هي وعي مفكّر، فإننا نجدها في صور مختلفة أينما وجدنا أنفسنا أمام أحياء يخضعون لدورة الولادة والنمو والشيخوخة والموت. لماذا لا تؤول هذه الدورة إلى عود أبدي للذات، بل تمرّ عبر مخلوقات لا رجعة لها؟ من أجل الجواب عن هذا السؤال، التمس برغسون نهجًا متوسطًا بين الغائية والداروينية. تعتبر الغائية أن كلّ شيء مُهَيّأ لما خلق له ويَتّجِهُ إلى غاية وحيدة؛ بالمقابل، تعتبر الداروينية أن كلّ شيء مسألة تأقلم مع البيئة المحيطة. تسمح لنا الاندفاعة الحيوية وحدها بفهم لماذا لا تكفّ الحياة عن مباغتتنا، ولو على المستوى البيولوجي والكوسمولوجي.

---

(3) عنوان المحاضرة التي كان برغسون قد ألقاها في إطار سلسلة محاضرات هوكسلي بتاريخ 29 أيّار 1911 بجامعة بيرمينغهام (ES 815 s.).

قَدَّمَ برغسون عرضًا مختصرًا للأفكار التي تختزنها صورة الاندفاعة الحيوية (DS 1069-1073) في مستهلّ الفصل الثاني من كتابه مَنْبَعَا الأخلاق والدِّين. حرص في البداية على تأكيد «الطابع الإمبيريقي الخالص» لهذا المفهوم الذي يسعى إلى الالتصاق بالتجربة قدر الإمكان. وما يجب أخذه بعين الاعتبار هو أن فكرة الحياة تتجاوز مجرّد غاية الحفاظ على النوع، كما أن أنماط التفسير الكيميائي والفيزيائي للحياة غير كافية. اعترض برغسون على داروين بالقول «إن تطوّر الحياة يتحقّق في اتجاهات محدّدة» (DS 1070)، حَسَب منحنى التعقيد المتصاعد. أثار مفهوم التكيّف مشكلة عويصة، بدل أن يزوّدنا بالحلّ: كيف برهنت الحياة عن كلّ هذه الأصالة أثناء مواجهة الظروف الخارجيَّة؟ إنها تكرّس ذاتها بقوة داخل تعدّدية الخطوط الكبرى للتطوّر الحيّ. يتعلّق الأمر بتفسير «الأشكال غير المتوقّعة التي تخلقها الحياة كيفما اتفق، بعد القيام بطفرات متقطّعة على امتداد تطوّرها» (DS 1072).

تحتلّ الاندفاعة الحيوية منزلة وسطى بين الآلية الخالصة والغائية الخالصة وبين الشدّ والجذب، بعد إرجاعنا إلى «هذه الديمومة الواقعية والعملية التي تمثّل صفة الحياة الجوهرية» (DS 1072). لا يتعلّق الأمر في ذهن برغسون بمفهوم عقلاني خالص، بل «بفكرة مشحونة بالمادة ونحصل عليها تجريبيًّا وبفكرة قادرة على توجيه البحث» (DS 1073)، أي بفكرة مزوّدة بقدرة كشفية تختصر ما نعلمه عن السيرورة الحيوية، مع تنبيهنا إلى ما نجهله عنها.

إذا ما أصغينا السمع، كما يدعونا برغسون إلى ذلك، إلى مختلف الوجهات التي تسير فيها «السيرورة التطوُّرية والتي تتبلور في شكل خصلة شَعر» (EV 595)، يجب علينا استقبال فكرة وجود «تيار عريض للوعي» ينفذ شيئًا فشيئًا إلى المادة، على غرار ما يقع لأيّ وعي آخر، و«يحمل شحنة ضخمة من الطاقات الكامنة المتعدّدة» (EV 649) التي تتداخل فيما بينها بصور متباينة، بالرُّغم من أنها تظلّ متكاملة. إذا كانت الحياة «هي الوعي الذي ينطلق عبر المادة» (EV 649)، فهي لا تفنّد المذهب الروحاني الذي يدعو برغسون إليه في صورتها الخاصة التي اتخذها لديه في ختام كتابه عن المادة والذاكرة، بقدر ما يؤيده تطوّر الكائن الحيّ. يُبرِزُ الوعي أن «التغيّر الخالص والديمومة الواقعية هي مستوى روحاني أو مشبع بالروحانيات» (PM 1274).

عندما نُلقي نظرة إلى الخلف على المسار الذي قطعناه إلى الآن، نجد أن برغسون ينصرف بشكل متزايد إلى ظاهرة التوقّع، ولو ظلّ الأمر متعلقًا بتوقّع غير محدّد المعالم نسبيًا، بالمقارنة مع كتابه عن المادة والذاكرة الذي ركّز فيه بصورة أكبر على ظواهر الذاكرة والإدراك. نحن لا نعلم ماذا يجب علينا توقّعه؛ لكننا متأكدون أنه سيأتي بالجديد. ويفرض علينا الواقع نفسه أن نواجه مسألة دلالة التطوُّر. إذا كانت «اندفاعة الحياة» موجودة (EV 708)، فهل «السيل» الذي يرسمه منحنى التطوُّر مرادف للانفجار والتشتّت إلى ما لا نهاية، أم أننا محقّون في تطبيق تعريف الذات الفردية الروحانية بما هي «وحدة متكثّرة» وكثرة متجانسة» على صيرورة التطوُّر (EV 714)؟ يقترح برغسون ما قد ندعوه بلغة بعض الكوسمولوجيين المعاصرين «مبدأ النشاط الإنساني» يعتبر بموجبه أن «الإنسانية هي مبرّر وجود التطوُّر» (EV 720)، بالرَّغم من أنه يرفض اعتبار التطوُّر بمثابة تطبيق برنامج مُعدّ سلفًا، ولا يترك مكانًا لابتكار مستمر.

يُفصح عن الأطروحة نفسها بعبارات أكثر شاعرية في الأسطر الشهيرة التي اختتم بها الفصل الثالث من كتاب التطوُّر الخلّاق، وهي تستحق أن نوردها كاملة:

> كما أن ألطف حبات الغبار متلاحمة مع المجموعة الشمسية بكاملها، ومتحرّكة معها في أتون حركة نزول غير متجزّئة، وهي تجسّد المادة نفسها، كذلك فإن كلّ الكائنات العضوية، من أبسطها إلى أكثرها تعقيدًا، ومن أصول الحياة الأولى إلى الزمان الذي نعيشه، وفي كلّ الأمكنة كما في كلّ الأزمنة، لا تعمل إلّا على إشعارنا بوجود طاقة فريدة ومعاكسة لحركة المادة وغير متجزّئة في ذاتها. يوجد تلاحم بين كلّ الأحياء، وكلها تذعن لهذا الاندفاع الباهر. يستند الحيوان إلى النبات، ويلامس الإنسان الحيوانية، وتشكّل الإنسانية بكاملها في الزمان والمكان جيشًا جرّارًا يُهرول إلى جانب كلّ واحد منا وأمامنا وخلفنا وداخل شحنة دافعة قادرة على اختراق كلّ أشكال المقاومة وتجاوز كلّ العقبات، ولو تجسّدت في الموت [EV 724-725].

تقودنا هذه اللوحة الفنية الباهرة التي تصوّر ملحمة الحياة العجيبة إلى طرح التساؤل التالي الذي اختتم به فيلونينكو دراسة كتاب التطوُّر الخلّاق: «من الذي يقود الشحنة وإلى أين يقودها؟ لا يتساءل إلى أين تسير؟ *Quo vadis?* بل يتساءل *Quo vadis domine?* إلى أين تسير يا سيدي؟». تُثير نظرة برغسون إلى التطوُّر الخلاق السؤال التالي لا محالة: كيف يأتي الله إلى فلسفة الحياة، بعدما تبين أن الديمومة «خلق مستمر وانبثاق متواصل للجديد» (PM 1259)؟ لا يطرح السؤال فقط بدعوى أن المذهب التطوُّري لدى سبنسر قد سار جنبًا إلى جنب مع اللّاأدرية agnosticisme، بل يطرح كذلك بحكم أن برغسون، شأنه في ذلك شأن هايدغر، احترس من الفكرة التي كوّنها الفلاسفة القدامى والمُحدثون أيضًا عن الله، حتى وإن اتخذ هذا الموقف لمبرّرات أُخرى.

يُخَيِّبُ التصوّر الفلسفي الخالص لله كلّ الآمال لسبب مضاعف: أولًا لأن إله الميتافيزيقا، بحكم تعريفه، «أعمى أمام معاناتنا، وأصمّ أمام صلواتنا» (PM 1290)؛ فضلًا عن ذلك، فإن كلّ الأسماء التي نعت بها الفلاسفة الوجود المطلق: علّة ذاته والكائن الأكثر واقعية والكائن الكامل والكائن الذي لا أستطيع التفكير في كائن أكبر منه، - *Causa sui* و«فكر الفكر» و*id quo majus cogitari nequit* و*ens realissimum* و*ens perfectissum* و«العقل المطلق»، وما إلى ذلك، تزداد فقرًا في مفهومها بقدر ما تزداد غنى في ماصدقها. والحَدْس وحده هو ما يُرْجِعُنا إلى التجربة الكاملة، متسائلين عن «إمكان وجود محور انبثقت منه كلّ السهام انطلاقًا من القوس نفسها» (EV 706). عندما نتصوّر الله من هذا المنظور، يصبح الله أعظم مهندس للتطوّر، بعدما كان أعظم ساعاتي للكون. يجب علينا أن نفكّر في الله بوصفه «حياة مستمرة وفعلًا وحرية» (EV 706)، بدل اعتباره علّة ذاته أو جوهرًا أول. ولكن إذا كان «التصوّر التقليدي عن التحقّق الخالص *actus purus* يمثّل ذروة التطوُّر الحيّ والمحايث الذي ندركه داخل التجربة» (نفسه، 243)، ألا يزال يتميّز هذا الإله عن الاندفاعة الحيوية؟ لا يسمح مفهوم الاندفاعة الحيوية بحدّ ذاتها بالحسم في المسألة. إذا كان من اللازم أن نجد لها حلًا، لن يظهر الحلّ إلّا بعد اللجوء إلى حدوس جديدة تتطلّب شدّ الرحال إلى منابع التجربة الأخلاقية والدِّينيّة.

العودة إلى المنابع: المعطيات المطلقة في الأخلاق والدِّين.

قامت الخطوة الأخيرة التي تمثّل المنعطف الفعلي في تأمّلاتنا على تطبيق مفهوم التأمل الحيوي على التَّجَلِّيَّات الرئيسة للظاهرة الإنسانية، كما تتمثّل في الحياة الأخلاقية والدِّينيَّة، بعد إقامة موازاة بين الاندفاعة الحيوية والطاقة الروحانية. بالرَّغْم من أن كلّ المبرّرات تحملنا على القول إن القِيَم الأخلاقية والدِّينيَّة تجد منبعها بدورها داخل الحياة، لم تنفتح فلسفة الديمومة لدى برغسون إلّا في مرحلة متأخرة على قضايا الفلسفة الأخلاقية والدِّينيَّة. والسؤال الذي لا يزال يحيّر الشرّاح هو الفاصل الزمني الذي قارب ثلاثة عقود بين نشر كتاب التطوُّر الخلاق وكتابه عن منبعا الأخلاق والدِّين: هل يجب الميل إلى أطروحة الاتصال أو الانفصال بين الكتابين؟ تجدر الإشارة كذلك إلى أن الهدف من الكتاب كان سجاليًّا، إذ إن برغسون كان قد كتبه عندما كان عضوًا فَعّالًا داخل عصبة الأمم بمقرها بجنيف، وكان يَتَتَبَّعُ بانتباه شديد استفحال موجة معاداة السامية وانتشار النازية بألمانيا. وفي الأخير، يتضمّن الكتاب من زاوية نظرية ردّ برغسون على أطروحات دوركايم (Durkheim) (1853–1917) وليفي-برول (Lévy - Bruhl) (1857–1939) حول «العقلية البدائية» التي كانت تهيمن على نِطاق واسع على النقاش المتعلّق بمنزلة الدِّين خلال سنوات الثلاثينيات.

يَتَعَلَّق الأمر هنا «بإنجاز فكري يحمل أبعادًا كبيرة» وتحاول فيه فلسفة الحَدْس أن تتطرّق إلى الحقل الكامل الذي يُحيط بالتجربة الأخلاقية والدِّينيَّة. من زاوية منهجية، نسجّل أن كتاب برغسون، من حيث تصميمه، يتضمّن أربعة فصول على غرار كتاب كانط حول الدِّين في حدود مجرّد العقل، لكنه لا يضيف ملاحظات تناقش الحواشي *parerga* في الدِّين، كما فعل كانط. تنبري القراءة «الهيرمينوطيقية» الجديدة التي أشرع فيها هنا إلى فحص اللغز الذي يثيره عنوان الكتاب نفسه: ما هي الثنائية الأصلية التي يُحيلنا إليها ولماذا يجب التعبير عنها باستعارة «المنبع»؟ تنبني الإجابة على أطروحة تعتبر أنه من الواجب علينا اعتبار الإنسان كائنًا حيًّا، ولكنه كائن يقيم أو يستطيع إقامة عَلاقة خاصة «بمبدأ الحياة ذاتها» (DS 1060)، حتى قبل أن يصبح «حيوانًا عاقلًا» قادرًا على الكلام، أو أن يصبح حيوانًا صانعًا *homo faber*، و«حيوانًا سياسيًّا»، بل حتى إنسانًا مُتَدَيِّنًا.

الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة:

الإكراه الأخلاقي وحدوده.

كما أن القطار قد يُخفي آخر، فإن الأمر غير المشروط لدى كانط يكاد يُخفي ظاهرة الإكراه الأصلية التي تجعل الحياة الاجتماعية «منظومة من العادات التي تضرب بجذورها بقوة متفاوتة وتستجيب لحاجات الجماعة» (DS 982). بلور برغسون دراسة الحياة الأخلاقية على هدي العبارة «أحسّ بنفسي مكرهًا على» (من نافلة القول التذكير بأن هذه الخرافة ترافق ضمنيًا ممارسة كثير من الطقوس)، أكثر مما يحتكم إلى شعار «من واجبي، إذن بإمكاني». تعتبر ظاهرة الإكراه همزة وصل أساسية لفهم الصّلة الوثيقة بين ما هو ديني وما هو اجتماعي. لا يبارك برغسون أبدًا الطريقة التي مَرَّ بها كانط من القانون الأخلاقي إلى الأمر الدِّيني. دعانا إلى تغيير الاتجاه تغييرًا جذريًا: يتعلّق الأمر بالكشف عن الأمر الديني خلف الإكراه الاجتماعي.

إذا ما علمنا أن الدِّين يمثّل في معظم الوقت الناطق الرسمي باسم النظام الاجتماعي والضّامن له وأن «الحكم الذي يُدلي به الوعي هو الحكم الذي يُدلي به الأنا الاجتماعي» (DS 988)، فإنه ينهل من «النظام المُتَصَلِّب لظواهر الحياة» (DS 983)، وهذا ما يجعل علاقة «الإكراه بالحتمية توازي علاقة العادة بالطبيعة» (DS 986). ومن تَحَدَّثَ عن «العادة» تحدّث عن «سلوك محافظ»: «في الوقت العادي نلتزم بتطبيق واجباتنا، بدل التفكير فيها» (DS 989). هذا هو ما نقوم به يوميًا حينما نلعب الدور الذي يُهيئنا له المجتمع وحينما ننجز برنامج واجباتنا اليومية. تزوّدنا قوة العادة التي تحملنا على «الإكراه الشمولي»، كما يظهر ذلك في اللازمة «يجب لأنه يجب» (DS 993-994) صورة معكوسة على نحوٍ ما للزهرة الإشراقية لدى سيليسيوس التي «تُزهر لأنها تُزهر». يتعلّق الأمر في الحالة الثانية بمجانية تتعالى على سُلَّم الأدلة العقلية وعلى سؤال «الماذا»؛ نحن خاضعون في الحالة الأولى، التي تشكّل منطلق تأمّلات برغسون، لإكراه «يختلف تمامًا عن متطلّبات العقل» (DS 995-994). إنه يمارس «ضغطًا» ننصاع له دون تفكير ودون طرح أسئلة. وبما أن الإكراه يشتغل بطريقة غريزية تقريبًا، يُطلق برغسون عليه اسم «غريزة كامنة».

لا يستطيع «الإكراه الشمولي» أن يشتغل إلّا في صلب حلقة مغلقة داخل «مجتمعات مغلقة» (DS 1000) ليس لها هاجس آخر غير الحفاظ على بقائها والحفاظ على شرطه الضروري: الحفاظ على تماسك الجسم الاجتماعي. سنكون مخطئين جدًا لو أننا اعتقدنا أن المجتمع المغلق يتحوّل تلقائيًا إلى مجتمع مفتوح. لا مِراء في أن الفئات الاجتماعية قد توحّد جهودها للدفاع عن النفس بصورة أفضل ضد المعتدي المشترك، تحت وطأة صور الضغط الخارجيّة. لكن الهدف المبتغى يظلّ نفسه: وهو الحفاظ على تماسك المجموع.

اعتبر برغسون أن الانفتاح يفترض القيام بقفزة كيفية تنتزعنا من سلطان الضغط الاجتماعي. ولا يتحقّق إلّا بفضل قوة متساوية في الأقل، إذا لم تكن أشدّ قوة، وهي لا تتدخل بواسطة دفعة، بل بواسطة الجاذبية ومن خلال النداء الذي ينبع من الحياة النّموذجيّة لشخصية استثنائية. نستطيع رسم الفارق بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة بفضل المقابلة بين عبارة «أُحسّ أنني مكره على» التي تقال عن الأخلاق المغلقة وعبارة «أُحسّ بنداء موجّه إليّ» (ضمنيًا: من أجل اتّباع مثال باهر بهذا الشكل) التي تُقال عن الأخلاق المفتوحة.

بقدر ما أن التّمييز بين النظامين قاطع، بقدر ما يجب الإصغاء إلى الطّريقة التي يَعبُر بها برغسون المجال المتوسط العازل بين النّفس المغلقة والنّفس المفتوحة. لن يتعلّق الأمر أبدًا بمجرّد اعتبار أنّ الإكراهات ألّا نفرض على الإنسانيّة جمعاء الإلزامات التي تربطنا بجماعة معيّنة. المسألة الحاسمة على العكس من ذلك هي التي تتعلّق بطبيعة القوّة القادرة على التّخلُّص من الضّغط الاجتماعي. إنها القوة الخاصة بالعاطفة الجيّاشة كما تجسّدت لدى برغسون في الاستعارة الأثيرة لديه حول العاطفة الموسيقية[4]: «عندما تبكي الموسيقى، تبكي الإنسانية بكاملها معها، كما تبكي الطبيعة بكاملها. في حقيقة الأمر، لا تدخل هذه المشاعر إلى داخل نفوسنا، بل تُدخِلنا نحن إلى تلك المشاعر، مثل المارّة الذين ندفعهم إلى الرقص. هكذا يتصرّف المعلّمون في الأخلاق. تحمل الحياة بالنسبة إليهم أصداء مشاعر

---

(4) «في العمق، تأتي الموسيقى لدى شوبنهاور وبرغسون في منزلة الميتافيزيقا الثانية، بينما يحتلّ الوجود المعيش مرتبة الميتافيزيقا الأولى»:

PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.43.

لا يمكن التشكيك فيها، كما نستطيع تقديم سيمفونية جديدة؛ إنهم يدلفون بنا إلى قلب هذه الموسيقى، حتى نقوم بترجمتها إلى حركة» (DS 1008).

بالرُّغم من أن برغسون استثمر المماثلة بالموسيقى من أجل تصوير آليات اشتغال الأخلاق المفتوحة، بدل فحص آليات اشتغال الدِّين، قد يكون من المفيد تَذَكُّرُ عبارة مستقاة من مقالات شلايرماخر ساقها هايدغر بدوره في كتابه عن ظاهراتية الحياة الدِّينيّة *Phénoménologie de la vie religieuse* : «يجب على المشاعر الدِّينيَّة أن تصحب أفعال البشر مثلما تصحبهم موسيقى مقدّسة»، بحيث إن الإنسان مطالب بأن «ينجز كلّ شيء مع الدِّين، وليس اعتمادًا عليه»[5].

يوجد شيئان مُهمَّان بوجه خاص في استئناف القول «الهيرمينوطيقي» في كتاب برغسون منبعا الأخلاق والدِّين.

1. من جهة أولى، يؤكِّد برغسون على أن العواطف الجيّاشة émotions تنتزعنا من ذواتنا. وعليه، لن يتعلّق الأمر بمجرّد أحوال نفسية تحتمل قيمة ذاتية خالصة. هل يعتبر هذا الانتزاع مرادفًا للفهم الأنطولوجي، كما يقترح هايدغر، أم أنه يعني أولًا أن العواطف تُحَرِّر بداخلنا قدرات على التصرّف بطريقة أخرى؟ لنترك المسألة جانبًا مؤقتًا، لكن دون أن ننسى أن لفظ «émotion» «عاطفة» يحتمل إيحاءات معنوية أخرى غير تلك التي يتضمّنها اللفظ الألماني *Stimmung* «الوجدان»، الذي يستحبه هايدغر.

2. سعى برغسون من جِهة ثانية إلى فهم خصوصيَّة العواطف وإبداعيتها من خلال استخراج الحَدْس الذي يعود إليه الفضل في وجودها: «البهجة والحزن والشفقة والتعاطف عموميّات يجب العودة إليها من أجل ترجمة ما تجعلنا الموسيقى نُحسّ به. لكن ظهور موسيقى جديدة يعني اقتران مشاعر جديدة بها، وهي مشاعر تولد بفضل هذه الموسيقى وداخلها، كما يتمّ تعريفها وتحديد مجالها بفضل الرسم الفريد من جنسه للّحن النغمة أو السيمفونيا» (DS 1009).

---

(5) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1966, p.38-39, trad. I.-J. Rouge: *Discours sur la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p.162-163; Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga 60, p.322.

أثار برغسون لأوّل مرّة مسألة خصوصيَّة «العاطفة الدِّينيَّة كما كانت المسيحية قد ابتكرتها من قبل وألقت بها داخل العالم» (DS 1010)، من أجل دعم هذه الأطروحة. تتقاطع تلك المسألة منذ الوهلة الأولى مع التفكير في الصوفية mysticisme. إذا كان مُعَرَّضًا بدوره للوقوع ضحية أوهام، لن تكون لتلك الأوهام عَلاقة بالأوهام الدِّينيَّة التي انتقدها لوكريس (Lucrèce). لا ينبني الوهم على حكم خاطئ على الخصائص الجوهريَّة لموضوع الحبّ، بل يُهمّ ما يَحِقُّ لنا أن ننتظره من الحب، وهو ما يترك هامشًا واسعًا لخيبة الظن، كما أكّد برغسون على ذلك!

سواء أتعلّق الأمر بالأخلاق أو بالدِّين، من المهمّ أن نعلم إن كانت توجد عواطف «ولّادة للفكر» (DS 1011). هذا ما يحملنا على التمييز بين «الاضطرابات السطحية» الخاصّة بعواطف ما تحت مستوى الوظائف العقلية و«تمرّد الأعماق» الذي يميّز عواطف ما فوق مستوى الوظائف العقلية. العاطفة من الصِّنف الثاني التي تستنهض كينونتنا بكاملها هي وحدها التي «تستطيع التَّحوّل إلى وسيلة إنتاج الأفكار» (DS 1012). لِنُسَجِّلْ بالمناسبة أن هذا التَّمييز يتقاطع ربما مع الرؤية التي كَوَّنَها برغسون عن المرأة، فهي تتمتّع حقيقة «بنفس قدرات الرجل»، لكنها «أقل قدرة على التعامل مع العواطف» (DS 1012)! والسَّبب في ذلك هو أن عاطفة المرأة تتجاوز مستوى الوظائف العقلية في عَلاقة الأم بالطفل، حتى تكاد تقارب تخوم التكهّن: «كم من أشياء تظهر فجأة أمام عين الأم المنبهرة التي ترنو إلى وليدها»! (DS 1012) قد تصل المشاعر الدِّينيَّة الجيّاشة أحيانًا «درجة عمق لا مراء فيها لدى المرأة»، لكن هذا يمثّل استثناء يؤكّد القاعدة حَسَب برغسون.

خَلَعَ برغسون أهميَّة كبرى على التَّمييز بين «الذكاء الذي يفهم ويناقش ويقبل أو يرفض ويتوقف عند حدود النقد والذكاء الذي يبتكر» كما دأب على ذلك في كتاباته (DS 1012). من جِهة أولى، «يوجد الذكاء الذي يُترَك لشأنه»؛ من جِهة ثانية، «يوجد الذكاء الذي يحرق بلهيبه العاطفة الأصلية والفريدة، وهي التي تنشأ من التوافق الموجود بين المؤلف وموضوعه»، أي أنها تنشأ من الحَدْس» (DS 1013). بالرُّغم من أن الذكاء ينمّ عن حسّ الخلق والابتكار، لا يصبح كذلك إلا بفضل العاطفة. لسنا بعيدين هنا عن جماليّات العبقرية التي خَلَّفَت

بصمات عميقة في مقالات في الدِّين لشلايرماخر. كيف السبيل إلى مقاومة الميل إلى تطبيق ما قرّره برغسون بخصوص العمل الفكري العبقري على كبار مؤسّسي الديانات: «يعتبر العمل الفكري في الغالب ثمرة عاطفة فريدة في جنسها، وهي التي كنا نظن أنه لا سبيل إلى التعبير عنها، مع أنها أرادت الإفصاح عن نفسها» (DS 1013)؟

دفع برغسون عن نفسه شبهة أنه حاول تأسيس مذهب أخلاقي (وتأسيس ديانة)، بالرُّغم من أنه قد أفرد العاطفة بمنزلة مركزية. بالفعل، تُخرجنا العاطفة من هيمنة القصدية الخالصة حالما تستفزّ عمل الفكر، في الوقت نفسه الذي زوّدت فيه الإرادة بأجنحة. يجب البحث عن التقابل الحقيقي في غير هذا المكان. يهم التقابل العلاقة بين «الضغط» و«التطلّع». فهما يعملان معًا على خدمة الحياة، لكنهما يعتمدان وسائل متباينة تمامًا. حينما يقلّد «الضّغط» جمود الغريزة يساعد المجتمع على المحافظة على الذات؛ بينما يبثّ فيه الثاني «حماسة الاندفاع إلى الأمام» (DS 1018).

هذه بالضبط هي مهمّة المؤسّسين والمصلحين داخل الديانات، ومهمة المتصوّفة والقدّيسين، دون نسيان «الأبطال الملتبسين داخل الحياة الأخلاقيّة الذين استطعنا التقاءهم في طريقنا والذين لا يَقِلُّون بنظرنا في شيء عن كبار الأبطال» (DS 1017). فهم لا يكتفون بتحطيم الطابوهات أو بانتهاك النظام الاجتماعي، بل هم محرّرون استطاعوا التغلّب على «قرار التحطيم» الذي يشكّل الصخرة التي ينبني عليها المجتمع المُغلَق. تجد قوة تطلّعهم وتأهّبهم مصدرها في اقتناعهم الراسخ بأنهم على صِلة بمبدإ الحياة نفسه الذي يضعهم من جديد «في اتجاه الاندفاعة الحيوية» (DS 1023). بفضل هؤلاء «الزعماء الكبار للإنسانية» «يظهر اندفاع الحياة الذي يخترق المادة ويحصل منها على وعود لم تخطر على بال الحياة عندما تشكّلت الإنسانية في البدء، من أجل خدمة مستقبل النوع البشري»، (DS 1023).

بالرُّغم من أن وجوه التقابل التي يقيمها برغسون تبدو حادة – «النفس المغلقة» مقابل «النفس المفتوحة» و«الغريزة» مقابل «الابتكار» و«التكرار» مقابل «الخلق» و«الشعور بالارتياح» مقابل «الابتهاج» و«السكون» مقابل «الحركة»

و«الثبات» مقابل «الحيوية» و«ما تحت عتبة العقل» مقابل «ما فوق عتبة العقل» و«الترويض» مقابل «التصوف» - لا ينبغي علينا أن نتجاهل أنه قد طرح بالمثل مسألة العبور من نظام إلى آخر. «تنفتح النفس بين النفس المغلقة والنفس المفتوحة» (DS 1028): من هم هؤلاء الذين فتحوا الباب أمام الأنفس المتطلّعة إلى ابتكارات جديدة؟ يعتبر برغسون أنه ينبغي التماس الجواب في النبوة اليهودية وفي المسيحية. وقد تركت حدة الاستنكار النبوي التي طبعت مواجهة كلّ أشكال الظلم الاجتماعي آثارًا لا تندمل داخل التاريخ: «ونحن نسمع أصواتها عندما نسمع عن ارتكاب ظلم كبير أو نسمع عن تكريسه. ارتفعت أصوات الاستنكار من أعماق الماضي السحيق» (DS 1093). حين نُقَلِّبُ صفحات كثيرة من أعمال ليفيناس، نكتشف فيها صدى قويًا لنفس الفكرة. وقد دشّنت المسيحية ثورة ثانية، وهي «رسالة الحب التي نادت على الحب» (DS 1041)، بعدما أضافت فكرة الأخوة الكونية التي تتضمّن المساواة في الحقوق وتقديس كرامة الشخص.

لا يغيب عن ذهن برغسون أن الحلم بـ «المدينة الفاضلة» حلم يوطوبي وأن المجتمع الواقعي لا يعدو أن يكون حلًا وسطًا وناجحًا بدرجات متفاوتة بين التطلّع الخالص والإكراه الصلف. سيظلّ الصراع محتدمًا على مرّ التاريخ «بين منظومة من الأنظمة التي تُمليها المتطلّبات الاجتماعية اللاشخصية وبين مجمل النداءات التي يوجّهها أشخاص يمثّلون أفضل ما تختزنه الإنسانية إلى ضمائرنا جميعًا» (DS 1046). إذا ما استثمرنا الصورة المجازية التي استخدمها برغسون نفسه، يجوز القول إنه حالما قام الأنبياء وقام المسيح - الذي يعتبر نفسه أنه «هو الباب» (يوحنا 10، 7-12) - بفتح أبواب الحياة الأبدية، لا تملك أية قوة داخل العالم القدرة على إغلاقها. إلا أننا غير متأكدين هل نجد من يتخطّى هذه الأبواب الضيقة ومن يقودنا إلى آفاق مجهولة.

يعتبر برغسون أن المشكلة الجوهرية هي مشكلة «تفسير كيف تؤثّر الأخلاق في النفوس» (DS 1030)، في مقابل كلّ المذاهب الأخلاقية العقلية «الصورية» أو «المادية». لا يملك هذا الموقف الذي اختاره إلّا أن يزرع الشك في الطريقة التي حملت كانط على أن يحوّل الدِّين إلى السّاعد الأيمن الذي يخدم الأخلاق، على النحو الذي اعتمد فيه على «الترغيب والترهيب» (DS 1058). اعتبر برغسون

أن هذه الأطروحة خاطئة مرتين: لم تكتفِ إذا جاز القول، بوضع المحراث الأخلاقي قبل الثور الدِّيني؛ كما أنَّها تنكَّرت في الوقت نفسه للجوهر الدِّيني الذي يشكل قاعدة الأخلاق: «التجربة الصوفية في نِطاق كلّ ما هو مباشر فيها، خارج أيّ تأويل» (DS 1059) واندفاع طاقة الحبّ الذي يصبح قوة عمل «قادرًا على نقل الحياة الإنسانية إلى نبرة أخرى» (DS 1059)، بدل اختصار اندفاع الطاقة إلى مجرّد رؤيا أو نشوة أو وجد».

الحياة والدفاع عن الذات:
«وظيفة الاستيهام» والدِّين الساكن.

يتبادر إلى الذِّهن أنَّ برغسون قد وضع أركان تأويل فلسفي للدِّين في انسجام مع الفكرة التي كوّنها عن الاندفاعة الحيوية، في ختام الفصل الأول من كتاب منبعا الأخلاق والدِّين. لكننا قد نتساءل هل تسرَّع قليلًا حينما هرع إلى الوقوف على الوعي الدِّيني في تجلّياته العليا والنادرة كذلك: النفس المتصوّفة. من هذه الزاوية، أعلن الفصل الثاني عن تغيير مفاجئ وكامل للمشهد. «كان المظهر الذي اتخذته الديانات، ولا يزال بالنسبة لبعضها، إهانةً في حق العقل البشري. يا لها من تُرَّهات!» (DS 1061).

هذا هو المنكر الذي سعى برغسون إلى الحدّ منه، بعد أن بلور تفكيرًا عميقًا حول تكوين الوعي الدِّيني. وقد قاده ذلك إلى الإعلان عن موقفه من مفهوم «العقلية البدائية» بالمعنى الذي قصده ليفي-برول، وكذلك من مفهوم «العقلية الجمعية» في معنى دوركايم. اعترض على المفهوم الأول بعد اقتناعه بأن حاجات المجتمع قد تتغيّر بالتأكيد، دون أن يؤثّر التغيير في البِنية الأساسية للعقل البشري: «ما كان بدائيًا ظلّ مستمرًا كذلك إلى اليوم، بالرَّغم من أن جهد التعميق الباطني قد يكون ضروريًا للوصول إليه» (DS 1089). واعترض على المفهوم الثاني بالتشكيك في وجود طلاق بين العقل الفردي والعقل الجمعي، بالرَّغم من أنه أقرّ بأن التمثّلات الجمعية قد تحظى بـ «مقرها الاجتماعي» داخل المؤسسات واللغة والأعراف.

انطلق في مستهلّ تفكيره من واقع لا يرتفع: «لم يوجد مجتمع يخلو من

ديانة» (DS 1061). تبقى المشكلة مُتَّصِلة بمعرفة ما الذي يجعل الدِّين يرتبط ببِنيتنا نفسها «بما أنه يتلاحم في وجوده مع وجود النَّوع البشري» (DS 1125). والحال أن بِنيتنا الجوهرية هي بِنية كائنات حيَّة، وعليه، يجب التساؤل عن السّبب الذي حمل الحياة على إنجاب الإنسان المتدين في مرحلة التَّطور الخلَّاق التي وصلها الإنسان. والمطلب التفسيري هو مطلب التطوُّر الخلّاق نفسه: «نفهم الوظيفة حينما نبرز كيف تعتبر الحياة ضرورية ولماذا نعتبرها كذلك» (DS 1142).

قَدَّمَ برغسون قاعدة تقول: «يحلم الإنسان دون أدنى شك أو يتفلسف، لكنه قبل ذلك يجب عليه أن يعيش» (DS 1066)؛ أضاف إليها قرارًا منهجيًا: الاحتراس من التمييزات المصطنعة التي تُهِمُّ سيكولوجيَّة المَلَكات، والاحتراس كذلك من الفِخاخ اللغوية. لم يكترث في هذا الشأن بالاعتبارات الدلالية المتعلّقة بمعنى مفردة «دين». ولم يتوقّف عند الدلالة التي تكتسيها المفردة في اللغة العادية (وهو ما يعني دائمًا في ذهنه: «دلالة المفردة في الحسّ المشترك»، بقدر ما اهتمّ بالوظيفة التي ابتكرت حاسّة تحظى بهذه الأهمية داخل المجتمع. وقد أوضح استراتيجيته الخاصة من خلال الانكباب على مسألة صِلات الوصل بين السحر والدِّين. تنبني الاستراتيجيَّة على الانتقال مباشرة من مفردة «الدِّين» و«من كلّ ما يَضُمُّهُ، بناء على هيكلة تكاد تكون مصطنعة للأشياء، إلى وظيفة العقل التي نستطيع ملاحظتها مباشرة دون الاهتمام بترتيب الواقع إلى مفاهيم متطابقة مع المفردات» (DS 1122-1123). بعد أن قام بتحليل «عمل الوظيفة» طرح السؤال المتعلّق بمعرفة هل يتقاطع هذا التحليل مع المعاني التي نخلعها عادة على مفردة «الدِّين». من المحتمل أن يحملنا الحَدْس على إضافة فرق أو فروق جديدة إلى الدلالات المعتادة، بل قد نخضعها لمراجعة نقدية.

هل يكفي لنا أن نسجِّل المعطيات التي زَوَّدَتْنا بها العلوم الدِّينيَّة وتاريخ الأديان قبل ذلك، لضبط وظيفة الدِّين؟ سنرتكب خطأ فادحًا لو أننا تخيّلنا أن برغسون قام فقط بترجمة هذه النظريات إلى معجمه الفلسفي الخاص به، بالرَّغم من أنه كان على علم بتطوُّر هذه العلوم وعلى دراية بالمناقشات النظرية الكبرى المتعلقة بالإحيائية وبالمرحلة التي سبقتها وبـ المانا والطوطمية، إلخ. لا نكتفي بالقول «إن الوثائق التي اشتغل عليها تاريخ الأديان تنتمي إلى ماضٍ حديث العهد

بنا نسبيًا» (DS 1068)؛ فضلًا عن ذلك، يلجأ فهم الوقائع ومعناها إلى روافد الحدس. دعا قرّاءه باستمرار بهذا الصدد كذلك إلى التأكيد بذاته من وجاهة الفرضيات المطروحة، كما فعل ذلك أثناء استعراض ذكرياته الذاتية الدفينة.

العبارة التقنية الأولى التي تفرض نفسها في هذا الاستقصاء، والتي تحرص على الالتصاق بالتجربة قدر الإمكان وعلى تقطيع المفاهيم وَفْق تمفصلاتها الطبيعية هي عبارة: «وظيفة الاستيهام». يجب الاحتراس من إحداث مطابقة بين هذه العبارة والمخيّلة كما تمّ تعريفها داخل إطار سيكولوجيّة المَلَكات، حيث تتعارض مع الفهم العقلي والإرادة. تدور الانتقادات التي وجّهها مفكّرو الأنوار إلى الدِّين في جزء عريض منها حول الفضيحة التالية: كيف يُعقل أن الإنسان الذي يتوفّر على هذا القدر من الذكاء قد صدّق كلّ هذا القدر من الخرافات التي يقدمها الدِّين؟ يردّ برغسون على ذلك بقوله إن الإنسان انقاد وراء جاذبية الخرافة لسبب وجيه جدًّا: «وهو أن الكائن العاقل في جوهره هو الذي يميل بصورة طبيعية إلى الشعوذة»، ولا ينقاد إليها على العكس من ذلك، بدعوى أنه لم يكن عاقلًا كفاية (DS 1067).

لو لم تكن الإنسانية منذ نعومة أظفارها، قد «أثبتت توفّرها على حسّ المخيّلة» لما رأى الدِّين النور، بعد ابتكار تمثّلات عجائبية، بما في ذلك ابتكار الأساطير والآثار الأدبية. لكنه لم يستنتج من ذلك، على خلاف فيورباخ، أن الدِّين مجرّد شغف لا جدوى منه، بما أنه ثمرة المخيّلة، ولذا، علينا أن ندير له ظهرنا للتفرّغ لمهمّات مُجدية أكثر. يعتبر أن الدِّين هو الذي يشكّل «مبرّر وجود وظيفة الاستيهام» (DS 1067).

لم يعتبر الدِّين هو المجال الذي تفضّل هذه الوظيفة الاشتغال فيه؟ قَدَّمَ برغسون حجّتين في نهاية الفصل الثاني: من جِهة أُولى، «تتقوّى شهادة الواحد بشهادة الكلّ على المستوى الدِّيني» (DS 1143). على كلّ حال، هذا هو مصدر عدم التسامح الدِّيني: «كلّ من يرفض العقيدة المشتركة، يمنعها أثناء الكفر بها من أن تكون صادقة كلّيًا. لن تسترجع الحقيقة كمالها إلّا إذا تراجع أو اختفى» (DS 1144). هذا هو ما تختصره مأثورة قدّم لنا التاريخ الحديث أمثلة مرعبة عنها: «إذا كنتَ أقل إيمانًا مني، ستموت!»

أضفْ إلى ذلك ضغط الإكراه في الطقوس، كما تتجلّى في التضحية والصلاة. تُشَكِّلُ الطقوس حلقة مسحورة مع التمثّلات الدِّينيَّة: «لا توجد ديانة تخلو من الطقوس الاحتفالية. يعتبر التَّمَثُّل الدِّيني مناسبة تُقَدِّمُهَا هذه الأفعال الدِّينيَّة. تنبثق دون شك من الإيمان، لكنها تتدخّل فيها من جديد وتعزّزها: إذا كانت الآلهة موجودة يجب التوجّه إليها بالعبادة؛ لكن كلما وجدت عبادات، يعني ذلك وجود آلهة. يُحَوِّل التلاحم الموجود بين وجود الله والتَّوَجُّهُ بالحمد إلى الله الحقيقةَ الدِّينيَّةَ إلى شيء مستقل كليًّا، دون وجود صِلة تجمعها بالحقيقة العقلية، وترتبط إلى حدّ ما بالإنسان» (DS 1146).

تستجيب «الأساطير التي تنتصب أمام العقل، وضدّه أحيانًا» (DS 1069) بدورها لحاجة حيوية بالغة الدقة. هي تعوّض ما حُرم منه الإنسان بصورة أكبر، بالمقارنة مع الحيوان: الغريزة. هذا هو مصدر مفهوم «الغريزة الكامنة» التي تلعب دورًا مهمًا جدًّا في تأمّلات برغسون. وبما أن العقل يوجد على النّحو الذي هو عليه، يُمَثِّلُ بالضرورة تهديدًا موجّهًا إلى الحياة، وبوجه خاص إلى حياة المجتمع المغلق الذي ينشغل قبل كلّ شيء بالحفاظ على تماسكه الخاصّ. هنا تتدخّل بالضبط «وظيفة الاستيهام» بعدما اتخذت صورة الدِّين. احتكم ما تبقّى بعد ذلك من تأمّلات برغسون إلى تعريف الدِّين الساكن: عندما نفحص الدِّين من الزاوية الوظيفية يُعتبر «ردّ فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد سلطة العقل الهدّامة» (DS 1078).

بما أنَّ الأمر يتعلّق بتعريف وظيفي خالص للدِّين، يجب الاحتراس من اللجوء مباشرة إلى مطابقته مع «الديانة البدائية». يُعَرِّف برغسون هذه الأخيرة بالقول إنها «احتراس ضد الخطر الذي نواجهه، وهو ألَّا نفكّر إلَّا في الذات، حالما نشرع في التفكير» (DS 1079). هل يجب الحديث هنا عن «الدِّين الطبيعي»؟ هذا ما يفعله برغسون أحيانًا، مع الحرص أثناء ذلك على إدخال جُمل شارحة مثل: «الديانة التي قد نقول عنها إنها الديانة الطبيعية، لو أن العبارة لم تتّخذ معنى آخر» أو «الديانة كما تخرج من حضن الطبيعة» (DS 1150). نستطيع كذلك استنفار مفهوم «الديانة الأولى»، بالمعنى الذي يرمي إليه مارسيل غوشيه، تَحَسُّبًا لخطر تحويل «الديانة البدائية» إلى ديانة البدائيين و«الديانة الطبيعية» إلى

ديانة الطبيعة. نتجنّب بذلك إساءة فهم المسعى الذي رامه برغسون عندما تعهّد بالغوص «في أعماق النفس، عن طريق الاستبطان، بحثًا عن العناصر المؤسّسة للديانة البدائية» (DS 1087).

عندما طرح السؤال بأيّ معنى تعتبر الديانة بدائية، كانت الإجابة عنه من خلال القيام ببعض التجارب الفكرية التي يسمح فيها الحَدْس بالكشف «عن رواسب الإنسانية البدائية في دواخلنا، ولو بنسب قليلة» (DS 1083). نرى في هذه اللحظة كيف تشتغل وظيفة الاستيهام «في الهواء الطلق» أمام أعيننا.

تنطبق التعليمات المنهجيّة نفسها على التعريف الثاني (أو قل على التطبيق الثاني للتعريف) للدِّين الذي يُحَوِّله إلى «ردّ فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد التمثّل الذي يستحدثه العقل عن حتمية الموت» (DS 1086). بعدما عَرَّفَ برغسون هاتين الوظيفتين الأساسيتين داخل الدِّين، قام بدراسة أشكالهما العامة، وهذا هو ما قاده إلى التدخّل في الحقل النظري داخل العلوم الدِّينيَّة. ما برّر مشروعية هذا التدخّل، هو وجود التجارب الفكرية المُنجزة داخل مختبر الحَدْس. تسمح لنا الأطروحات التي بلورها في كتاب التطوُّر الخلّاق وفي الكتابات المتصلة بفهم كيف أن «الاندفاعة الحيوية تتجاهل الموت». لم يَكُفّ طابعه المتفائل عن دفعنا إلى الأمام. أمّا العقل بالمقابل، فهو لا يُملي علينا فقط وضع عبارة لا يمكن تفنيدها *memento mori* «تذكّر الموت» نصب أعيننا؛ بل تضعنا على الدوام في مواجهة «هامش حدوث عوارض زمان محبطة تتسلّل بين المبادرة التي نتخذها والأثر المبتغى» (DS 1094). بطبيعة الحال، لا يستطيع برغسون اللجوء إلى «مكر العقل» الهيغلي للحدّ من هذا الانزياح.

يتعهّد الدِّين بعلاج هذين الجرحين النَّرجسيَّيْن اللذين لا شفاء منهما. أنَّى لنا مواجهة الفكرة التي ترى أن ما يحدث لنا يقع نتيجة عِلَّة عمياء ومحض المصادفة؟ من خلال خَلْع مقصد خير أو شرير على العلّة. أنّى لنا أن نستوعب المشهد المحبط الذي يُبْرِزُ الفناء العالمي؟ قبل أن نتطارح مسألة إنكار القوة الهدّامة للموت، ونحن نواجهه بالقول: «يا موت أين انتصارك إذن؟»، تبعث وظيفة الاستيهام في أنفسنا «شبحًا مؤثِّرًا وقادرًا على التأثير في الأحداث

الإنسانية» (DS 1090). يكفي أن نُضيف فكرة الرُّوح إلى ذلك حتى نُحَوِّل الأموات إلى «شخصيات يجب علينا أن نأخذها بعين الاعتبار» (DS 1090).

هل هذا كافٍ لتفسير طقوس الجنازة؟ يعتبر برغسون أن وظيفة الاستيهام، بحكم أنها تشتغل على المدى الطّويل جدًّا، تستسلم لمنطق المزايدات الذي يعتبر كذلك «منطق العبث» (DS 1091)، الذي يخضع لضغط مزدوج يُمليه التّكرار والمبالغة، كما يُحَوِّل غير المعقول إلى عبث والغريب إلى مَهول. تتحوّل نزهة يوم الأحد إلى طَقْس مستقر حين تتكرّر قدْرًا من المرات: «إذا حدث، للأسف أن تخلّفنا عن تلك الجولة مرة، لا نعلم ماذا قد يقع» (DS 1092)!

ليس من قَبيل المصادفة أن أورد هنا مسألة الطُّقوس. يبدو لي بالفعل أنها متضمّنة مباشرة في المبدأ الهيرمينوطيقي التي يتحكّم في تأمّلات برغسون نفسه: «إذا رغبنا في معرفة عمق ما يفكر فيه المرء، سواء أتعلّق الأمر بمتوحّش أو بمتمدّن، علينا أن نرجع إلى ما يفعله، بدل أن نرجع إلى ما يقوله» (DS 1096).

هل يعتبر إنكار المصادفة علامة مميّزة تُمَيِّز العقلية البدائية؟ يُجِيبُ برغسون بالنفي، ويستشهد في ذلك بذكريات محدّدة في الطفولة، كما يطلب من كلّ واحد منا أن يرجع إلى تجربته الباطنية الشخصية التي كانت مسكونة بـ «أشباح قصدية» تستطيع التَّحَوُّل في أيّة لحظة إلى مقاصد حيّة. لا يعود الدِّين في جذوره إلى الخوف، على خلاف الأطروحات التي دافع عنها لوكريس وأتباعه، بل إلى الشعور المضاد، ألا وهو الثّقة التي تَتَّخِذُ في أبسط مظاهرها صورة الاعتقاد أن الحدث الذي تَعَرَّضَت له لم يكن مجرّد حادث عارض؛ فهو يتضمَّن قصدًا، و«يستهدفني» و«ينظر إليّ». يكفي الحَدْس وحده و«مجهود الاستبطان المُضني» الذي يقترن به، «لتنبيهنا إلى وجود معتقدات متأصّلة يكسوها علمنا بكلّ ما يعلم وبكلّ ما يتمنّى معرفته» (DS 1113). «نحن نحتاج إلى الثقة في غياب القدرة. يجب على الحدث المقتطع في نظرنا من الواقع برمّته أن يظهر أنه يحمل قصدًا، حتى نشعر بالارتياح» (DS 1114).

أليس هذا هو ما يُمَيِّز السِّحر؟ أورد برغسون النَّظرية العامّة للسحر التي بلورها هوبير (Hubert) وموس (Mauss)، من أجل التذكير بأن الإيمان بالسحر قد لا ينفصل عن مفهوم المانا *mana*. لكنه يقترح تفسيرًا آخر، بدل تفريغ

المفهوم الأول من الثاني. «السحر [...] فطري في الإنسان، بما أنه لا يعدو أن يظهر الرغبة التي يفعم بها فؤاده في صورة خارجيَّة» (DS 1117). من مِنَّا لا يرغب في بسط فعله إلى ما يتعذّر بلوغه، ولا يبحث عن ملامح قصد يستهدفه من قلب الأشياء؟ حالما نُحَصِّلُ الوعي بقوة هذه الرغبات، نكتشف الطفل «هاري بوتر Harry Potter» وأمثاله(*) وهو تحوير أدبي لـ «الإنسان البدائي الذي يَشْبُتُ بداخلنا جميعًا» (DS 1124). اعتبر أتباع برغسون أن النجاح الباهر الذي حظيت به هذه الروايات ليس غريبًا، ما داموا يعتبرون أن «العلم والسحر طبيعيان بالتساوي»، وما داموا متأكدين «بأن الميل إلى السحر مستمر وينتظر ساعته بعدما تحكّم فيه العلم» (DS 1122).

هل يختلط السحر آنذاك بالدِّين؟ بناء على المنظور الوظيفي الذي اعتمده برغسون «يشكّل السحر بطبيعة الحال جزءًا لا يتجزأ من الدِّين»، ما داما يمثّلان معًا «احتراسًا تلجأ إليه الطبيعة قصد التصدّي لبعض المخاطر التي تحدق بالكائن العاقل» (DS 1123). لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق فقط بمفردتين مختلفتين ترمزان إلى الشيء الواحد نفسه، ولا يعني القدرة على استنباط الدِّين من السحر. لا يمنع وجود مصدر وظيفي مشترك يفيد أن «السحر والدِّين يستمران في الحضور واحدهما في قلب الآخر» (DS 1124) من أن يتطلّع كلٌّ منهما إلى السير في اتجاه معاكس لاتجاه الآخر. تظلّ نظرة الساحر نظرة أنانيَّة، بينما «يبارك الرجل المتديّن الزهد في الدنيا، بل يدعو إليه أيضًا»؛ يدّعي الأول «إجبار الطبيعة على الإذعان له»، بينما «يستجدي الثاني المدد الإلهي» (DS 1123). نجد الصِّلة المشتركة نفسها في الاقتناع الحيّ «باهتداء الأشياء والأحداث إلى الإنسان» (DS 1126-1125). لكن السحر ينظر إلى هذا الاهتداء نظرة فوقية، كي يكتشف فيه كيف تشتغل القوى الشبحية. على العكس من ذلك، يرفع الدِّين البصر إلى أعلى متوجّهًا إلى «الآلهة التي ترتفع إليها الصلوات» (DS 1126).

لم تستعن التَّحَوّلات اللاحقة التي عرفتها الديانة الجامدة بمبادئ تفسيرية جديدة، وهي الديانة التي أكسبت الآلهة شخصية محدّدة المعالم يومًا بعد آخر،

(*) في إشارة إلى سلسلة الروايات العجائبية عن هاري بوتر Harry Potter التي نشرتها الروائية الإنكليزية روولينغ J. K. Rowling في سلسلة من القصص المُعدّة للأطفال. [المترجم]

كما مالت إلى تكثيف الآلهة في إله واحد أحد. وعليه، لا مانع من أن يتنازل الفيلسوف للمؤرِّخ عن دراسة التَّنوُّع الهائل الذي عرفته الديانات الوضعية. والأطروحة الوحيدة التي تسترعي اهتمامه هي أن «الدِّينامية الدِّينيَّة تحتاج إلى الديانة الجامدة قصد التبليغ والانتشار» (DS 1127). تظلّ قراءة برغسون أكثر «ليبرالية» بكلّ تأكيد، ما دامت قد تركت حيِّزًا أكبر للمصادفة، بالمقارنة مع التأويل الذي قام به شيلنغ لتعدّد الآلهة الذي يخضع بصورة كبيرة لهيمنة فكرة «مسار نشأة الآلهة». «من العبث البحث عن إيقاع أو قانون يعتمدهما هذا المسار. إنها النزوة عينها» (DS 1135). نجد إحدى الشَّهَادات الباهرة على هذه النزوات المتطوّرة في الطريقة التي أدخل بها القدامى آلهة جديدة إلى معبد الآلهة، أو تَخَلَّوْا عن بعضها، بعد تسريحها على نحو ما لتصبح عاطلة عن العمل، كما يُوحي بذلك مفهوم *deus otiosus*.

النقطة المشتركة بين هذين الكاتبين، هي اعتبار أن الانتقال من الأسطورة إلى الوحي (في اصطلاح شيلنغ) أو من «الديانة الجامدة» إلى «الديانة الحيوية» (باصطلاح برغسون) يعادل القيام بقفزة نوعية. لا ننتقل خفيةً من مستوى ما تحت العقل إلى مستوى ما فوق العقل. لا يمنع هذا الديانة الجامدة أبدًا من الاستمرار في الحياة ولو جزئيًا داخل الديانة الحيوية، كما لا يمنع وظيفة الاستيهام من أن تجد فيها عناصر جديدة.

تمّ تدقيق النَّظر في نقطتين جوهريتين بالنسبة لفلسفة الدِّين، في ختام هذه الدِّراسة التي عكفت على الديانة الجامدة، وهي الديانة التي تخضع كليًّا لهيمنة التعريف الذي جعلها «ردّ فعل الطبيعة ضدّ كل ما قد يصبح محبطًا بالنسبة للفرد وهَدَّامًا بالنسبة للمجتمع، أثناء اشتغال العقل» (DS 1150).

التَّمييز في البداية بين الدِّين والفلسفة: الدِّين «عمل في جوهره»، و«الفلسفة فكر قبل أيّ شيء» (DS 1148). لهذا السبب، فإن الفكرة التي قد تُخامرنا حول إمكان وجود «ديانة فلسفية» مجرّد سراب. كما أنَّ التمييز بين الأخلاق والدِّين ليس أقل وضوحًا. قرّر برغسون، على خلاف الكانطية «أن الأخلاق قد تحدّدت بصورة مستقلة، كما أن الديانات قد تطوّرت بصورة مستقلة، علاوة على أن

الناس قد تلقّوا آلهتهم دائمًا من داخل التقليد، دون أن يُطالبوهم بالإدلاء بشهادة حسن السلوك أو برعاية النظام الأخلاقي» (DS 1150).

عندما تستأنف الطاقة الخلّاقة العمل:

الديانة الحيوية والباطنية.

إذا كانت وظيفة الاستيهام تُبلورُ الديانات وتستدرك «لدى الكائنات المؤهّلة للتّفكير نقصًا محتملًا في التّمسك بالحياة» (DS 1154)، لا يحالفها التوفيق إلّا بفضل شغل دور غريزة افتراضية. تُهدِي الغريزة كلّ من قد يغرقه عقله داخل الأمواج العاتية في عباب نهر الحياة الكبير، مأوى آمنًا على ضفة هذا النهر. بل قد يقترح عليه استغلال مياه النهر لطحن حبوبه. لكن النهر من جهته يستمر في مساره. يطرح السؤال بعد ذلك لمعرفة هل يمكن إقامة عَلاقة أخرى به، وهي عَلاقة «ثقة متحوّلة في هيئتها» (DS 1157).

اقترح برغسون «البعد الروحاني» «mysticisme» سريعًا، - بل ربما تَسَرَّع - في اقتراح اللّفظ منذ الصفحات الأُولى من الفصل الثالث، وهو اللفظ الذي يرمز إلى شكل آخر من أشكال التمسك بالحياة، كما يَتَمَثَّلُ في الالتحام بحركة الاندفاعة الحيوية ذاتها من الباطن (DS 1156) لا تحظى الدلالة المعجمية للفظ بأهمية، كما كان عليه الأمر من قبل مع مفهوم «الدِّين». يتمثّل جوهر الأمر في فهم وظيفة اللفظ. فقط بعد ذلك، يَحِقُّ لنا التساؤل هل يتعلّق الأمر بصورة جديدة يتخذها الدِّين وتحمل آنذاك لقب «الديانة الحيوية». بالفعل، هذا هو الجواب الذي يستغرق القسم الثالث بكامله: «يتعلّق الأمر على وجه الحقيقة بديانة، وإن كانت ديانة جديدة» (DS 1158).

هل يُجيز لنا الحِجاج الذي يعمد إليه برغسون تكريس الأُطروحة المبدئية أم أنّ التّحديد الذي يقترحه للنبيذ الجديد في الديانة الحيوية لم يعمل على تكسير الجرّات القديمة المعتمدة في الديانة الجامدة، بل وكذلك على تدمير مفهوم الدِّين نفسه، وألا يجب الحديث في هذه الحالة عن «دين المروق من الدِّين» إذا ما استعملنا معجم مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)؟

توحي الطريقة التي صَوَّرَ بها برغسون المحاولات الفاشلة، كما تَمَثَّلَتْ

سلفًا في دِيَانات الأسرار في العصر القديم المتأخر وفلسفة أفلوطين والبراهمانية والجاينية jaïnisme والبوذية في الهند، أن ظهور مذهب روحاني كامل ليس شيئًا بديهيًا بذاته(*). تطرح البوذية مشكلة خاصة، لأسباب يسهل فهمها، ليس لأنها لا تعرف إلهًا، بل لأن طريق الخلاص الذي تدعو إليه هو إطفاء عطش الحياة. كيف نستطيع خدمة الاندفاعة الحيوية في اللحظة التي تتخذ فيها صورة الكارما Karma؟ ومع ذلك، فإن جذرية الزهد في الدنيا هو الذي يبرّر القول، على حدّ قول برغسون، إن البوذية مذهب روحاني.

بالمقابل، يتجلّى «المذهب الروحاني الكامل» بوصفه «عملًا وخلقًا وحُبًا» (DS 1166). يُعَرّف برغسون هذا المذهب كالتالي، وهو تعريف يثير في الأقل من المشكلات بقدر ما يقدّم من حلول: يتعلّق الأمر «بربط الاتصال»، ويتعلّق الأمر نتيجة ذلك «بتوافق جزئي مع المجهود الخلّاق الذي تكشف عنه الحياة». ويتابع قوله: «هذا المجهود هو من الله، إذا لم يكن هو الله نفسه» (DS 1162). لنترك جانبًا مؤقتًا المشكلات التي تطرحها المطابقة الافتراضية في الأقل، بين المجهود الخلّاق والله، ولنتساءل كيف يتجلّى هذا «المذهب الروحاني الكامل» داخل التاريخ. الجواب واضح بقدر ما هو مفاجئ: «المذهب الروحاني الكامل هو مذهب كبار الزهّاد المسيحيين» (DS 1168). لا خلاص خارج المسيحية، ولا خلاص على أيّ حال بالنسبة للمذهب الروحاني الذي يتوخّى الشمول والكمال! رفض برغسون الاستماع إلى مزاعم تؤيّد المطابقة بين مسارات الروحانيات والجنون. وهو أقرب في هذا الشأن إلى آراء وليم جيمس من آراء بيير جاني (Pierre Janet) في كتابه الانتقال من الغمّ إلى الغيبة *De l'angoisse à l'extase*. حقيقة أنه لا ينكر أن كثيرًا من القوارب الثملة(**). قد أُلقيت في عُباب نهر الحياة الكبير، للقيام برحلة ليس بعدها عودة. لكن المذهب الروحاني الكامل لا

(*) ديانة انبثقت من حركة احتجاج ضد البراهمانية خلال القرن السادس ق. م. توجد صلة مشتركة تجمعه بالبوذية. يؤمن هذا المذهب بثنائية النفس الحيّة والنفس غير الحيّة. [المترجم]

(**) في إشارة إلى قصيدة مشهورة لرامبو Rimbaud تحمل عنوان *le bâteau ivre*. [المترجم]

يتوقف أبدًا عند الغيبة؛ إنه يفضي إلى الفعل الخلّاق والمُغيِّر التي يشهد وحده أن «وفرة الحيوية [...] تنساب من مَعين يعتبر مَعين الحياة نفسها» (DS 1172).

«الحب الصوفي للإنسانية» (DS 1174) الذي يتمثّل في حب كلّ الإنسانية من خلال الله ومن لدن الله هو الحب الوحيد القادر على أن يلتمس الوجهة التي تتخذها الاندفاعة الحيوية نفسها. أكثر من ذلك، «هو الدفعة نفسها التي أُبلغت بكاملها إلى رجال مُصطفينَ رغبوا في أن يطبعوا بها الإنسانية بكاملها آنذاك، وأرادوا بناء على تناقض إنجازي تحويل الجنس البشري المخلوق إلى مجهود خلّاق، وتحويل ما يعتبر في تعريفه صورة ثابتة على حالها إلى حركة» (DS 1174). قبل أن نتساءل مع برغسون هل يتكلّل مثل هذا المجهود الجبّار بالنجاح، وما هي شروط ذلك، علينا أن نطرح السؤال الذي أثرناه أعلاه: ألا تزال مثل هذه التجربة النادرة والاستثنائية، بل قُلْ «المعجزة» تنتمي إلى «الدِّين»؟ إذا كان المتصوّفة المسيحيون قد استثمروا طاقتهم الفائرة من أجل إنشاء أديار ورهبانيّات، كان ذلك برأي برغسون نتيجة «الضرورة وبحكم أنهم كانوا عاجزين عن القيام بما هو أفضل» (DS 1176). إذا كانوا يتكلّمون لغة الدِّين، فلأن من يتوجّهون إليهم هم إخوانهم في الدِّين. وإذا ما خَلَّفُوا الانطباع بأن رسالتهم تكتفي «بالمرور من جديد فوق حروف العقيدة من أجل رسمها هذه المرة بحروف من نار» (DS 1176)، فلأن هذا الشرط هو الذي يجعل كلامهم مسموعًا «داخل ديانة موجودة من قبل وتمّت صياغتها داخل معجم عقلي» (DS 1177).

برزت المسألة نفسها في نهاية الفصل عندما تساءل برغسون إذا «لم يكن المذهب الروحاني غير عاطفة جيّاشة يشعر بها الإيمان، وغير صورة متخيّلة قد تتخذها الديانة التقليدية داخل الأنفس المتخشّعة أو كانت هذه الروحانيات خلوًا من أيّ مضمون أصيل ينهل مباشرة من مَعين الدِّين نفسه، في استقلال عما يَدين به الدِّين للتقليد واللاهوت والكنائس، بالرَّغم من أن المذهب الروحاني يبذل قصارى جهده في تمثّل هذا الدِّين ويسعى إلى مباركته إياه، وبالرَّغم من أنه يتبنّى معجمه الدِّيني» (DS 1188). في الواقع، تُحيل الروحانيات على تجربة تتجاوز العقل. إذا ما وجدت ديانة جديدة لا تبتغي هدفًا آخر غير نشر الروحانيات، فإن العلاقة التي ستقيمها مع ما ندعوه عادة دينًا هي من جنس العلاقة الموجودة بين

ترويج الأفكار المبتذلة والعلم. تَبَيَّنَ لنا إلى أي حدّ أصبحت معه العلاقة معقّدة بين الروحانيات والدِّين، بل ونقرّ تمامًا أن العلاقة جدلية بينهما. تارة تستفيد الروحانيات من الدِّين، ما دامت الروحانيات «تقوّي الإيمان الدِّيني» (DS 1178)؛ تارة أخرى، يزداد الدِّين غنى وتتغيّر معالمه كليًّا بفعل تأثير الروحانيات التي تجرّد الدِّين مرات متعدّدة من تمثّلات الله التي لا تتجاوز الأصنام المفهومية.

واجه برغسون بهذا الصدد مشكلة وجود الله وطبيعته. لا يَقِلُّ ارتياب برغسون عن ارتياب هايدغر في صحة اللاهوت الفلسفي الذي تمسّك جاهدًا بإثبات وجود الله وبتحديد صفاته وتبرئته من تهمة مسؤوليته عن الشرّ في العالم. لا يعدو المفهوم الفلسفي عن الله أن يكون صنمًا مفهوميًّا، بما أنه لم يتأسّس على أية تجربة. «يكاد لا يتعلّق الأمر أبدًا بالله الذي يفكّر فيه معظم الخلق، إلى درجة أنه لو حدثت معجزة ولو نزل الله إلى مجال التجربة، كما تمّ تعريفه ضدًّا على رأي الفلاسفة، فلن يتعرّف عليه أحد من جديد» (DS 1180).

«سواء أكان جامدًا أو حيويًا، يقدّم الدِّين إلى الفلسفة إلهًا يُثير مشكلات من جنس آخر» (DS 1181). قد نتكهّن بطبيعة المشكل: تجنّب اعتبار الديمومة تقهقرًا للوجود واعتبار الزمان حرمانًا من الأبدية. هل تسمح لنا التجربة الصوفية التي وصفها برغسون بإيجاد حلّ لذلك؟ الواقع أنه لا يتلكأ أحيانًا في نقل قاعدة الإجماع التي لعبت دورًا مهمًّا للغاية داخل بعض الأدلة على وجود الله إلى شهادات كبار المتصوفة. حتى لو اعتبرنا أنهم يمثّلون شخصيات استثنائية، يتفقون فيما بينهم، كما لو كان «التراث الروحاني موجودًا وهو تراث نفترض أن أتباعه قد وقعوا في أسره» (DS 1184). لا يجهل برغسون أن هذه الحجّة قد تتضمّن مغالطات. شرع في البحث عن «هوية حَدْس نجد تفسيره البسيط في وجود كائن يعتقدون أنهم يدخلون في اتصال معه، من وراء الاستمرارية الظاهرة التي عرفها المذهب الروحاني الأبدي» (DS 1185).

يُهمّ هذا الحدس «طبيعة الله التي ندركها مباشرة في عناصرها الإيجابية». تدرك «أعين النفس» المتصوّفة مباشرة أن «الله حب وهو موضوع الحب» (DS 1189). تنتزعنا هذه القضية البسيطة من «المشكلات المزيّفة» التي أثارها اللاهوت الفلسفي المنشغل بتحديد صفات الألوهية الإيجابية والسلبية. عندما

يقول المتصوف «الله هو الحب»، لا يعزل صفة إلهية من بين صفات أُخرى؛ بل يُمدّنا بمفتاح سمفونية كاملة.

يجب على الفيلسوف من جِهته أن يستمع إلى مختلف الألحان التي يتغنّى كلٌ منها بالحب الإلهي بأسلوب فريد. يحملنا ذات الواقع على مواجهة مشكلة العلاقات التي تُقيمها الروحانيات التي تتجاوز العقل بالفلسفة. تحذّر الفلسفة المستقلة الفيلسوف من مطالبة المتصوف بأن يزوّده بيقينيات لا تقبل المراجعة. من جِهة ثانية، لا يجوز لـ «منهجية التقاطع» بين الوقائع التي يعتمدها برغسون أن تدير ظهرها لتجربة تنطوي على مثل هذه الفرادة والحظوة، إذا كان يسعى إلى دفع الميتافيزيقا نحو الأمام؛ ناهيك عن أن الفكرة التي كان برغسون قد كوّنها عن العقل جعلته يحمل «هالة الحَدْس باستمرار» (DS 1187). الحَدْس وحده قادر على إضاءة «باطن الاندفاعة الحيوية ودلالتها وغايتها المقصودة» (DS 1187). لا تلتمع هذه الهالة أبدًا بمثل هذا البريق إلّا داخل النفس المتصوفة التي «تحملنا إلى جذور كينونتنا، ومن هنا إلى المبدإ ذاته الذي تقوم عليه الحياة عامة» (DS 1187).

جعل برغسون الروحانيات «ساعدًا قويًا يساعده في البحث الفلسفي» (DS 1188) لسببين اثنين إيجابي وسلبي. يتخلّى المتصوف كما الفيلسوف عن كلّ «المشكلات الزآئفة» التي تعجّ بها الميتافيزيقا التقليدية. إذا كان المتصوف يقدّم «جوابًا ضمنيًا عن الأسئلة التي يجب أن تشغل بال الفيلسوف» (DS 1188)، يرجع مبرّر ذلك إلى أنهما معًا يواجهان مسألة الاندفاعة الحيوية. استنتج برغسون من ذلك «أنه لا يوجد شيء يحول بين الفيلسوف، وَفْق هذه الشروط، وأن يدفع بالفكرة التي توحي بها الروحانيات إلى الأمام، وهي فكرة الكون الذي لن يكون إلا المظهر المرئي والملموس الذي يُفصح عن الحب وعن الرغبة في الحب، مع كلّ المخلّفات التي تستتبعها هذه العاطفة الخلّاقة» (DS 1192).

هذه هي الخدمة الجليلة التي يُسديها المتصوفة إلى الفيلسوف: يُرشدونه «إلى مصدر الحياة وإلى أين تذهب» (DS 1194). بما أن الحياة تأتي من «طاقة خلّاقة ستكون حُبًا»، تستخرج من ذاتها «كائنات تستحق الحب» (DS 1193). لم يغفل عن ذهن برغسون أن مثل هذه الأُطروحة قد تخلق الانطباع بأنها تُكَرّس

روحًا تفاؤلية تركت حيّزًا ضيقًا للواقع المَهول المرتبط بالمعاناة والشرّ. وعليه، واجه برغسون «التفاؤل المنفّر» الذي بلوره لايبنتز في الثيوديسيا *Théodicée* بقدر من «التفاؤل الإمبيريقي» الذي ينبني على معطيين: تعتبر الإنسانية في مجملها أن الحياة رائعة، وإلّا لكانت قد انتحرت منذ أمد بعيد؛ بالإمكان وجود «بهجة صافية» (DS 1197) تتعالى على اللذة والألم ونجدها في أعماق التجربة الصوفية. عندما يواجه الفيلسوف مشكلة الشرّ، ليس مطالبًا بالدفاع عن قضية الله الذي هو أكبر بكثير من أن يحتاج إلى أحد كي يدافع عنه.

مصنع إنتاج الآلهة في عصر التقنية.

بينما اكتفى كتاب التطوّر الخلّاق بالكشف عن الفَرْق الموجود بين الإنسان وسائر الأحياء، كان السؤال الحاسم في التأويل الفلسفي للدّين هو السؤال المتعلّق بالفرق بين النوع البشري، وهو إحدى تجلّيات الحياة، وفئة نادرة من البشر التي استطاعت التحرّر من الحاجات الأوّلية للنوع البشري. لا يوجد فرق في الدرجة فقط بين ديانة النوع وديانة المُبدعين؛ بين المجتمعات الساكنة التي لا تستمر إلّا بإنجاب المثيل للمثيل، على غِرار أغلب الكائنات العضوية والمجتمعات الصوفية، بل يوجد فرق في الطبيعة ينبغي تحديد منزلته.

لن يستغرب أحد كيف أن التمييز من جديد بين المُغلق والمُنفتح وبين الديانة الجامدة والديانة الحيوية قد طفا من جديد على السطح في مستهلّ الفصل الختامي من كتاب منبعا الأخلاق والدّين. وهو كتاب لا يتضمّن فقط «مسك خِتام» قول برغسون حول الأخلاق والدّين «*ultima verba*»، بل يتضمّن بالمثل «صفحاته الفلسفية الأخيرة»[6]. ما يُبرز أننا لم نغادر بعد ورشة فلسفة الدّين هو الصيغة التي استثمرها برغسون لتمييز مقاربته عن النقد وعن علم الكلام المسيحي: أخذ بعين الاعتبار «ما يتضمّنه الدّين من خصوصيات دينية» (DS 1203). يتعلّق الأمر الآن باستخلاص بعض النتائج العملية من أطروحاته، متسائلين إن كانت المجتمعات التي نعيش في كنفها لا تزال تملك وسيلة الرجوع إلى الطريق المستقيم، أي إلى اندفاعة الحياة نفسها.

---

(6) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. p.382.

يشمل المجال الإشكالي الذي ينفتح هنا جزئيًا المجال الذي غاص فيه كانط في دراسته عن السلم الأبدي *Zum ewigen Frieden*. يتوافق وجود المجتمع المغلق مع وجود الحرب. اعتبر برغسون أن الصفة الأساسية التي يتمتع بها الرئيس السياسي هي الوحشية، ونحن لا نزال إلى اليوم نتحدث عن «غريزة القاتل» عندما نريد رسم معالم الرجل السياسي الحقيقي. تهدف هذه اللوحة القاتمة إلى تفسير كيف أن الإنسانية «لم تطأ عتبة الديمقراطية إلا متأخرة» (DS 1225)، ولماذا لم تصل إليها بعض المجتمعات. اعتبر كارل بوبر أن المجتمع الديمقراطي الحديث الذي ينحدر من عصر الأنوار «مجتمع مفتوح». تساءل الفصل الأخير من كتاب منبعا الأخلاق والدِّين بدوره عن مكانة الدِّين وعن وظيفته داخل المجتمعات الحديثة التي تتبنّى المثل الديمقراطية، مُحدثًا مقابلة بين شعار الجمهورية الفرنسية «الحرية والمساواة والإخاء» والصيغة التي تبدو «طبيعية» أكثر: «السلطة والهَرَمية والثبات» (DS 1215). لا يشكّ من جانبه في أن «الديمقراطية إنجيلية في جوهرها، وفي أن الحب هو ما يحرّكها» (DS 1215). لا ينبغي للانفتاح الذي يجعله النظام الديمقراطي ممكنًا أن يشكّل أبدًا عقبة أمام الدِّين «الحق» الذي يعتبر ديانة حيوية.

إذا ما كان التهديد قائمًا، سيأتي آنذاك من مصدر آخر. يتعلّق الأمر أولًا بالحروب الحديثة التي تُسقِطُ الإنسانية داخل براثن الهمجيَّة الأكثر وحشية. لم تستطع «عصبة الأمم» التي كان برغسون عضوًا فيها التغلّب أبدًا على هذا المشكل؛ استطاعت في أفضل الأحوال أن تعمل على الحدّ من الخسائر بفضل التصدّي للأسباب الحقيقية: الانفجار الديمغرافي، وانحسار الآفاق، والافتقار إلى المحروقات والمواد الأوّلية (قد نُضيف إليها اليوم ندرة الماء العذب!).

ألا تنتمي هذه الاعتبارات بالأوْلى إلى الفلسفة السياسية أو إلى فلسفة التاريخ أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدِّين؟ الجواب وارد في الطريقة التي حدّد برغسون من خلالها «العلاقة بين روحانيات الغرب وحضارته الصناعية» (DS 1223). بناء على المنظور القَدَري للتاريخ، تتسرّب التقنية شيئًا فشيئًا إلى مجمل سلوكات الإنسان الحديث وتتحوّل في الأخير إلى رؤية أُحادية للعالم. يظهر المتصوفة آنذاك لا محالة في صورة «مهمشّين» غريبي الأطوار بدرجات متفاوتة، وهم يشبهون في ذلك أبطال Buñuel، وهم حُجّاج درب التبانة *Pèlerins de la*

Voie lactée؛ سيصبحون عاجزين، مهما قالوا ومهما فعلوا، عن التأثير في ماجريات الأشياء عامة.

ليس هذا هو المنظور الذي اقترحه برغسون على قرّائه، عندما دعاهم إلى «النظر إلى الحياة دون خلفية فكرية تقوم على التلفيق المصطنع» (DS 1226). ماذا سيكتشفون آنذاك؟ سيكتشفون أن تطوّر المجتمعات الحديثة، لاسيّما وأنه يظلّ محتكمًا إلى الاندفاعة الحيوية، لا يمكنه أن يكون أُحادي الاتجاه في خط واحد، بل سيتبلور بدوره في شكل فتلة من الخصلات، خالقًا بفعل نموه وحده اتجاهات متباينة تنقسم إليها الاندفاعة الحيوية (DS 1225). لو جاز الحديث عن تطوّر، لن يتعلّق الأمر إلا «بتقدّم لولبي» (DS 1230). بعدما تسلّح برغسون بهذا الاقتناع، تقدّم بردّه على السؤال: ماذا يجوز لي أن أرجوه، بالنسبة إلي، أنا سليل الحضارة الصناعية وسليل المَكْننة؟ أوجز الجواب في كلمات قليلة: وهو أن «الجسد الذي أصبح يافعًا ينتظر نفسًا إضافية وأن الميكانيكا تطالب بالروحانيات» (DS 1239). لا شيء يضمن أن «روح الحياة الكبير الذي هَبَّ على كوكبنا» لم ينطفئ إلى الأبد وسيفتح المجال بعد حين للروحانيات «القادرة على جَرِّ بشرية أصبحت بدينة إلى حَدِّ التشوّه، وتغيّرت هيئة النفس فيها نتيجة هذا التّشوّه» (DS 1280). قد لا يكون من قَبيل غير المعقول أن تتطلّع فلسفة الاندفاعة الحيوية إلى فتح هذا المجال، وهو مجال البهجة الغامرة المنبعثة من الحياة البسيطة. و«لن يحقّق الكون وظيفته الجوهرية داخل كوكبنا المتلكئ نفسه، وهو الكون الذي يعتبر آلة لصناعة الآلهة، إلّا إذا أدّت الإنسانية ثمن ذلك» (DS 1245).

أسئلة.

لا يبدو لي أنني قد تعجّلت أو تأخّرت في عرض كتاب منبعا الأخلاق والدِّين في هذه المحطة بالذات داخل هذا المسار، بناء على «سلّم الأدلة العقلية» الذي سعيت إلى تتبّعه في الاستقصاء الذي أقوم به عن نشأة فلسفة الدِّين. لم يأتِ العرض متأخرًا، بما أن كتاب برغسون لم يظهر إلّا سنة 1932؛ ولم يكن عرضًا متعجّلًا، ما دام أن المسار الذي قطعناه إلى الآن قد مَدَّنا بأُفق تَوَقُّع استدعى مِنّا قراءة متأنّيةٍ جديدة لكتاب نميل أحيانًا إلى التغاضي عنه ولا يزال يستحق منا «حكمًا منصفًا» (نفسه، 348).

لقد تعرّضت فلسفة برغسون بدورها، على غِرار كلّ المدارس الكبرى في الفلسفة، إلى سيل من الانتقادات التي كانت وجيهة أحيانًا وغير منصفة أحيانًا أخرى، ابتداء من شبهة أن الفلسفة التي تُحيل إلى فضائل الحَدْس لن تكون إلّا فلسفة سطحية. إن ذلك يعني الازدراء بقول برغسون الذي يفيد أن «الحَدْس الذي نقوم به تفكير» كما أنه يعني الاستهانة بإلحاح برغسون على ولوج «طريق وعرة في التفكير» (PM 1328) وهي طريقة «تستلزم بذل مجهود جديد تمامًا أمام أية مشكلة جديدة» (PM 1329).

هل طبّقت مبدأ «الإنصاف الهيرمينوطيقي» في حق برغسون أم أنني انسقت وراء مساحيق زخرف القول عندما قدَّمته بصفته أوّل «همزة وصل» تسمح لنا بعبور ضفة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، بصرف النظر عن أنه لم يستعمل «المعجم» الهيرمينوطيقي؟ لا أستبعد أن يتّهمني بعض القرّاء بكوني قد سعيت إلى ربط فلسفة برغسون بقضية لا شأن له بها أبدًا. ما يبرّر مسعاي هو أولًا وجود صِلات وصل معقدة تشكّلت بين ديلتاي في مسودة برسلو *L'esquisse de Breslau* وبرغسون في بحث المعطيات المباشرة للوعي؛ كما أجد مبرّرًا في الكيفية التي تلقّى بها الجيل الأول من تلامذة هوسرل أُطروحات برغسون، لا سيّما رومان إنغاردن (Roman Ingarden) وهايدغر[7].

1. يقودنا ذلك إلى طرح سؤال أول نقدي: هل تملك فكرة برغسون عن الوعي صلة بفكرة هوسرل عن القصدية؟ ما يؤكّد وجاهة هذا السؤال هو أن هوسرل وبرغسون يتحدّثان أحيانًا اللغة نفسها من أجل وصف المعطيات المباشرة للشعور. ومع ذلك، لا يجب علينا أن نتجاهل أنهما لا يشتركان في الأخير لا في مفهوم القصد أو الحَدْس ولا في مفهوم الحياة. كان ماكس شيلر من أوائل من هرع إلى مناقشة فلسفة برغسون من موقع الظاهراتية في مقالته المنشورة سنة 1913 تحت عنوان «محاولات من أجل فلسفة الحياة: نيتشه وديلتاي وبرغسون» «Versuche einer Philosophie des Lebens: Nietzsche, Dilthey, Bergson»،

(7) عن أشكال هذا التلقي، انظر:

Otto PÖGGELER, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Fribourg-en-Brisfau, Karl Alber, 1994, p.142-161; Rudolf MAYER, «Bergson in Deutschland», *Phänomenologische Forschungen* 13 (1982), p.10-31.

وهي دراسة لفلسفة الحياة لدى هؤلاء. كانت انتقاداته صدى الحكمة البليغة التي نطق بها هوسرل على لسان نفسه ألكساندر كويري (Alexandre Koyré): «نحن هم أتباع مذهب برغسون الذين استخلصوا منه نتائجه المنطقية».

2. تظهر ثلاثية الممثّلين الرئيسيين لفلسفة الحياة بانتظام في دروس فرايبورغ الأولى التي ألقاها هايدغر، بعد أن طلب منه هوسرل مراجعة الأسلوب الذي حَرَّرَ به إنغاردن أُطروحته عن الحَدْس والعقل لدى برغسون. كان برغسون، على غِرار نيتشه وديلتاي، أحد المحاورين الرئيسيين الذين كان هايدغر يخاطبهم خلال سنوات 1919-1923، حينما كان هذا يسعى إلى بلورة تصوّره عن «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي العارض» «herméneutique de la vie facticielle»، كما سنرى ذلك بالتفصيل في الفصل القادم. تظهر الصعوبات الكبرى التي يُثيرها فكر برغسون على مستويات متعدّدة، عندما نفحصها من منظور الظاهراتية الهيرمينوطيقية، كما بلورها هايدغر.

أ. عندما تحدّث برغسون عن «الديمومة الباطنية الخالصة» (PM 1256)، هل نجح في التفكير في «الزمان الواقعي» الذي «يتحقّق، والذي يجعل ما يتحقّق متحقّقًا» (PM 1254)؟ اعتبر هايدغر أن الاسم الحقيقي الذي يُطلق على الديمومة هو زمانية الهَمّ المتخارجة. ما حمل هايدغر في الأصل على التَّصَدّي لِتَصَوُّر برغسون عن الديمومة، كما ورد في كتاب الكينونة والزمان كان هو تَبَنّي مذهب كانط حول الخُطاطة schématisme، بالرَّغم من أننا نلمس في كتابات هايدغر الأولى احتراسًا من «الصُّورة المتطرّفة لمذهب هيراقليطس» في أعمال برغسون.

ب. لخّصت بارتيليمي-مادول (Barthélémy-Madaule) رفض برغسون للمذهب النقدي الكانطي، عندما اعترض عليه بالقول إنَّهُ يفتقر إلى «موهبة الإحساس بالمُعطى المباشر، دون معرفة سبب ذلك بالضبط»[(8)]. من ينظر إلى هذه المقاربة عن قرب، يتبيّن أنها قد تنقلب بسهولة على برغسون نفسه. ألا يظلّ المذهب الفلسفي، الذي لا يَكَلُّ في استدعاء فضائل الحَدْس في كلّ آن وحين، وقفًا على نَفَرٍ من أهل الحَدْس؟ بالرَّغم من أن كتابات برغسون لم تتبَنَّ يومًا ما هذا

(8) Madeleine BARTHÉLÉMY-MADAULE, *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1964, p.39.

التصوّر الكاريكاتوري، فإن الطريقة التي بلور بها النظام العميق الذي قامت عليه الدلالات في ضوء الحَدْس، وهي تواجه «الصعوبة الهائلة المتعلّقة بتمثّل الديمومة في تفاوتها الأصلية» (EC 71)، تؤدّي إلى مشكلات تواصل عويصة للغاية.

ترجع هذه المشكلات في مصدرها إلى الحكم القاسي الذي كان برغسون يصدره دائمًا ضِدَّ اللَّغْوِ والفخاخ اللغوية. إذا ما تَذَكَّرْنَا جولتنا داخل ربوع الفلسفات التحليلية، لا نملك إلّا أن نُصاب بالذهول أمام أُطروحة برغسون عن عدم قابلية قياس اللغة وعن الفكرة التي تَمْنَعُ «ترجمة ما تحسّ به النفس بصورة كاملة» (EC 109). «عندما ننظر إلى المفردة في حدودها الثابتة وإلى المفردة العنيفة التي تختزن ما هو مستقر ومشترك، وتختزن السِّمات المجهولة في انطباعات الإنسانية، وتُدَمِّر كلّ شيء، أو ينطبق على الأقل الانطباعات اللطيفة والمنفلتة في وعينا الفردي» (EC 87): هل تُنصف هذه العبارات مرونة ألعاب اللغة العادية التي لا تُشبه في بِنيتها النحوية سِجْنًا دلاليًّا؟

كتب فيلونينكو قائلًا: «بطبيعة الحال، أبدى برغسون اعتراضًا كبيرًا على مرحلة التهوّر التي تستحضر الفلسفة من داخل اللغة»[9]. في الواقع، تعتبر اللغة مصدر التضليل لا فقط لأنها «تُوهمنا بأن الأحاسيس لا تتغيّر»، بل «لأنها تضلّلنا أكثر من مرة بخصوص الإحساس الذي نشعر به» (EC 87). تزداد المشكلة صعوبة حينما يتعلّق الأمر بإيجاد المفردات التي تروم التعبير عن الحب العنيف الأعمى أو عن الحزن العميق اللذين يغزوان النفوس. بالرَّغْم من أن كبار الكتّاب قد يبتكرون المفردات، تضعنا المفردات ببساطة «في مواجهة ظلّ ذواتنا» (EC 88).

نصطدم بالاحتراس نفسه من اللغة في كتاب منبعا الأخلاق والدِّين. هنا أيضًا، ألحّ برغسون على ضرورة عدم الخلط بين الأسئلة المعجمية والمشكلات الفلسفية. يحارب الوهم الذي ترسّخ لدى الفلاسفة حينما تخيّلوا أنهم يحيطون «بماهية الشيء» عندما «يتفقون حول المعنى العُرفي للمفردة» (DS 1123). تظلّ الصلاة داخل الدِّين الحيويّ «غير مبالية بالتعبير اللغوي عنها؛ فهي سمو خالص بالنفس قد

(9) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.65.

لا تحتاج إلى الكلام» (DS 1146). أعمال جان لوي كريتيان عن صلاة الجهر (BA II, 246-266) تفتح أمامنا أُفقًا جديدًا كاملًا، من خلال الحق في أن نكون أقل تشاؤمًا ودون أن نُلقي اللوم على اللغة في كلّيتها دون تمييز، متهمين إياها بالسعي إلى «تفكيك الواقع» (DS 1122). على كلّ حال، قد تنطبق الصورة المجازية التي نحتها أفلاطون عن الطبّاخ الماهر الذي يبرع في تقطيع لحوم الحيوان حَسَب مفاصلها الطبيعية، على اللغة نفسها كما يوحي بذلك غادامير عندما تحدّث عن الطابع المجازي الذي يكتنف اللغة في جوهرها.

ج. يرجع الفَرْق الجوهري الذي يميّز برغسون تمييزًا نهائيًا عن هايدغر إلى أنه كان منسجمًا مع نفسه حينما تخلّى عن أدنى فكرة عن العدم. اعتبر برغسون أن عبارة «لا شيء» المتضمّنة في سؤال لايبنتز «لماذا يوجد شيء ما، بدل ألّا يوجد شيء؟» تمثّل صنمًا مفهوميًا بكلّ امتياز، ويتوجّب تعلّم التخلّص منه مهما كلّفنا ذلك من ثمن. اعتبر هايدغر بالمقابل أننا لن نتمكّن من فهم معنى الاختلاف الأنطولوجي الذي يحظر علينا المطابقة بين الكينونة ومجموع الكائنات إلّا إذا خلعنا «واقعًا» ما على هذا العدم. والحال أن الغمّ وحده هو الذي يكسو العدم «لحمًا»، إذا جاز القول، كما أبرزه الدرس الافتتاحي الذي ألقاه سنة 1929 «ما هي الميتافيزيقا؟». إذا كانت فلسفة برغسون تُفرد حيّزًا واسعًا للبهجة، فهي لا تعرف الغمّ. يتجاوز الأمر هنا مجرّد وجود اختلاف في «الأمزجة» الفلسفية. يتعلّق الرهان هنا بفكرة الحياة نفسها. يعتبر برغسون أن مصادر الأخلاق والدِّين تظهر بصور متباينة بحَسَب طريقة تفكيرنا فيها من زاوية الضغط أو التطلّع؛ لكن ذلك لا يحول دون القول إنهما يتشاركان الرعب نفسه من الفراغ.

د. بطبيعة الحال، ترك النقد الذي وجّهه برغسون إلى العقلانية الحسابية والعلمية، بعدما مال كلّ الميل عن غير حق جهة الرؤية والحَدْس (EC 129)، أصداء قوية في فكر هايدغر الذي لم يتردّد في القول: «العلم لا يفكّر» (هذا ما لم يقم به برغسون!) والسؤال الذي يتطلّب الإجابة هو المتعلّق بمعرفة هذا العجز -النسبي أو الكامل- لا يرجع في جذوره إلى العجز عن التفكير في الحياة. تَبيَّنَ لنا وجود مشترك يجمع هنا بين الكُتّاب الثلاثة. توجد بكلّ تأكيد مبرّرات جِدُّ متباينة حملت كُلًّا من برغسون وهايدغر، علاوة على ميشيل هنري، على التأكيد أن الانتباه إلى الحياة لم يتوقف عن استبعاد الحيّ بعيدًا عن نفسه. هذا هو مبرّر

وجود الطُرق الملتوية *Umwegigkeit* التي سلكتها الحياة، وهي فكرة كان هايدغر قد ألحّ عليها كثيرًا في كتاباته المبكّرة. كما أنها تجد صداها في اقتناع برغسون بأن الحياة تُملي علينا مُقتضيات العمل، صارفة إيانا بذلك عن التفكير في «معنى الحياة».

3. طفت الصعوبة التالية مباشرة على السطح: ماذا تعني عبارة «التفكير في الحياة» بالضبط؟ ألم يقُمْ صاحب كتاب التطوُر الخلّاق بتنازلات كبيرة لعلم الأحياء الحديث، نَاسِيًا أن هذا العلم يجهل أيّ شيء عن الظاهرة الأصلية في الحياة، بما هي انطباع-ذاتي؟ لم يفتأ برغسون يدعو قرّاءه إلى البحث عن «الحياة ذاتها»، خارج تجلّياتها المختلفة، سواء في كتابه عن التطوُر الخلّاق أو في كتابه منبعا الأخلاق والدِّين. هل اختار بالفعل الاتجاه السليم في البحث؟ هل عرف كيف يكتشف «الحياة ذاتها» أم أنه أخطأ الطريق عندما اقترح «وضع الإنسان داخل مجموع الأحياء ووضع علم النفس داخل علم الأحياء» (DS 1125) وعندما سعى إلى ترسيخ تصوّره عن الاندفاعة الحيوية والتطوُّر الخلّاق داخل «معطيات علم الأحياء» (DS 1186)، كما فعل ذلك هانس يوناس (Hans Jonas) بعد ذلك؟

عندما نتبنّى تعريف الحياة المتضمّن في «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري، لن يتسلّل أدنى شك إلى الجواب: عندما اختار برغسون طريقه صحبة علم الأحياء، فرض على نفسه السير في طريق مسدود. على العكس من ذلك، كنا نودّ أن نعرف ماذا يظنّ هنري بخصوص تعريف برغسون للحياة، حينما جعل منها «مجهودًا من أجل انتزاع بعض الأشياء من المادة الخام» (DS 1074). لا نملك إلا التأسّي على الاستخفاف بمحاولة برغسون التي سعت إلى التفكير في الحياة من خلال الاندفاعة الحيوية داخل البحث الميداني المكثّف الذي أجراه هنري عن «البداية المفقودة» في كتاب جينالوجيا التحليل النفسي.

اختتم برغسون الفصل الأول من كتاب المنبعين بأطروحة تفيد أن «كلّ الأخلاق أو الضغط والتطلّع يرجع في جوهرها إلى علم الأحياء» (DS 1061). ومع ذلك، يجب علينا الاحتراس من استغلال هذا القول لتحويل «النزعة البيولوجيّة» التي يدعو برغسون إليها إلى إرهاص بعيد «للسوسيو-بيولوجيا» المعاصرة. لكنه يبقى أن نقول إن الميثاق المتين الذي عقده برغسون بين المنزع

البيولوجي والروحاني يحمل وجهًا آخر: الصعوبة النسبية المتصلة بالكشف عن خصوصية التاريخ (بارتيليمي-مادول). بالمقابل، تجد فكرة التطوُّر الخلّاق نفسها أصداء قوية في فلسفة وايتهيد (Whitehead) وفي الأُطروحات المسطّرة في كتاب الصيرورة والواقع *Process and Reality* التي تجد امتدادها على واجهة فلسفة الدِّين في «محاضرات لويل» «Lowell Lectures» للكاتب نفسه تحت عنوان دين قيد التشكّل *Religion in the Making*[10].

4. هل كان التفاؤل الرتيب الذي لم يترك إلّا حيّزًا متضائلًا «لاشتغال السلب» من بين أسباب «أُفول مذهب برغسون» (R. Jolivet)؟ يعود هذا النقد، الذي حمل جان بول سارتر لواءه، في جذوره إلى ماكس هوركهايمر الذي اتهم برغسون مبكرًا سنة 1934 بالتستر على الواقع القاسي للموت. نجد النقد نفسه من جديد هذه المرة من زاوية الوعي اليوطوبي الجذري لدى إرنست بلوخ، حينما آخذ الاندفاعة الحيوية على الازدراء بتجربة الفشل والشعور بالغمّ بإزاء العمل غير المكتمل[11].

المفارقة هي أن ليفيناس الذي تعالى على هذه المؤاخذات، وذكّرنا بأن «الاندفاعة الحيوية ليست هي الدلالة النهائية لزمان الديمومة». يتعلّق الأمر في منبعا الأخلاق والدِّين «بالمناداة على باطن الرجل الآخر» الذي يعتبر محور مفهوم الدِّين المنفتح حيث يفقد الموت أيّ معنى»[12]. في العمق، اعتبر ليفيناس أنه يكفي الإلحاح على العلاقة الوثيقة المعقودة بين الديمومة والصِّلة بالجار للتوصّل إلى «زمن مُفعم بالربيع وإلى مبدأ الحياة الذي يصبح زمن الاجتماع البشري وتكرّمًا على الجار» (نفسه، 115).

5. في فجر القرن الواحد والعشرين، يجب علينا فصل القول في تلك «الإضافة إلى النفس» «supplément d'âme» التي استُنفرت بقوة لخدمة أهداف

---

(10) A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making* («Lowell Lectures», 1926). New York, The World Publishing Co, 1960.

راجع كذلك كتاب ألكس بارمنتيه بخصوص آراء وايتهيد حول الدِّين:

Alix PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le Problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1969, p.445-574.

(11) Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p.1388.

(12) Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993, p.67.

غريبة عن روح مذهب برغسون. على خلاف تصوّر معيّن لمذهب برغسون، لا يجب علينا التعامل بسطحية مع التقابل الذي نفترضه بين المذهب الروحاني الذي تفرّغ تمامًا للإحاطة بالحياة عن طريق الحَدْس والمذهب المادي المبتذل. يرى فيلونينكو أن «التضمّن الدِّيني الذي لا مناص منه في الروحانيات قد أساء بقوة إلى المعرفة البرغسونية»[13]. وقد أخفق كثير من الدارسين في «الانتباه إلى ما هو أكثر عمقًا في أعماق المذهب الروحاني الأكثر صرامة، ونعني بذلك الانتباه إلى الحياة في طاقتها الخلّاقة، وهي طاقة لا نعدو جميعًا أن نكون غير وسائل لخدمتها ولا تظلّ موجودة لذاتها في استقلال عن تلك الغاية» (نفسه، 159).

يكفي الانتباه، قصد التأكد من ذلك، إلى الصِّلات التي عقدها هذا المذهب الروحاني ببراغماتية جيمس. تلتقي صِلات الوصل الموجودة بينهما في الفكرة التي كَوَّنَهَا المفكّران معًا عن التجربة الكاملة (بما في ذلك المشاعر) والعلاقات الوثيقة الموجودة بين العقل والعمل، كما تلتقي في تصوّرهما عن الروحانيات. تحمل إشادة برغسون بمقاربة جيمس للنفس الروحانية بمناسبة تقديم الترجمة الفرنسية لـ البراغماتية نفسًا شاعريًّا مثيرًا: «الحقيقة هي أن جيمس قد انكبّ على النفس الروحانية، ونحن نشرئبّ بأعناقنا إلى الخارج، كما لو كنا في يوم ربيعي نسعى فيه إلى الإحساس بلمسة النسيم، أو كما لو كنا على شاطئ البحر، ونراقب قدوم القوارب وإيابها وانتفاخ أشرعتها، من أجل معرفة من أين يهبّ الريح». لا شك في أن برغسون لا يصوّر هنا فقط موقف جيمس، بل يصوّر في الوقت نفسه موقفه الخاص به.

6. تزداد هذه الصِّلة تعزيزًا بين مُفَكِّرَيْن حرصا معًا على معرفة من أين تهبّ رياح الروح عندما نأخذ بعين الاعتبار أن برغسون، على غرار جيمس، قد اقترح بدوره دراسة معمّقة لإرادة الإيمان التي لا تنحصر في مجال الاعتقاد الدِّيني فحَسْب. وقد أكّد منذ أن نشر دراسته بحث المعطيات المباشرة للوعي، أن «الآراء التي نتمسك بها أكثر هي الآراء التي قد نجد مشقة كبيرة في تصويرها، كما أن

(13) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.232.

الدواعي التي نقدّمها لتبريرها تتطابق نادرًا مع الدواعي التي حملتنا على تبنّيها» (EC 67). من هنا أهمية الاهتمام بالعمل، بغية أن نتعرّف الدواعي الحقيقية، وهذا ما يعني أن «معرفة ما يحدث في ذهن البدائي، وحتى في ذهن المتمدّن، تتطلّب الانتباه إلى ما يفعله، على الأقل بالقدر نفسه الذي نهتم فيه بما يقول» (DS 1131). لو جاز الحديث عن وجود فرق بين المفكّرَين، لرجع ذلك إلى الطريقة التي أعلن بها برغسون عن إحساسه المُرهف بحدود العقل الذي يقترن بطبيعة الحال بمتطلّبات الواقع العملي.

7. تقدّم الأسئلة النقدية التي نوجّهها إلى مذهب «الحيوية» «vitalisme» كما يحضر في أعمال برغسون فكرة أولى عن الطريقة التي ستتعامل بها بشكل عام مع الأطروحات المتضمّنة في كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**. لن نستغرب أن يقوم الحبر الأعظم(*) مسبقًا بإدانة أُطروحات برغسون غير المكتوبة عن الدِّين بعد إدانة المذهب الحيوي في الرسالة البابوية *Pascendi*، وقد قامت الكنيسة بعد ذلك منذ عام 1914 بوضع أعمال برغسون ضمن اللائحة السوداء.

8. ما هي المكانة التي يحتلها كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين** في استقصائنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين: هل الكتاب عقبة أم هو مَعْبَر؟ تخاذل فيلونينكو بكلّ جلاء في الفصل الختامي المقتضب الذي تطرّق فيه لكتاب المنبعين عن متابعة الجهد نفسه، بعدما بذل مجهودًا مضنيًا باستمرار لردّ الاعتبار إلى برغسون. كان التحفّظ يستحيل أحيانًا بصورةٍ مكشوفة إلى نقد. وهكذا، اعترض الكاتب على قيام «برغسون بنقد مبهم نسبيًا للأمر القطعي» الكانطي (نفسه، 360)، وهو نقد حمله على الاستهانة بالتحذيرات التي أوردها كانط في كتاب النقد الثالث(**) والتي تحذّر من المبالغة في الربط بين البُعد الجمالي والبُعد العقلاني الأخلاقي (نفسه، 354). أكّد فيلونينكو من جِهة ثانية أنه «لا يمكن أن تكون الاندفاعة الحيوية هي الله، بما أنها محدودة، وبما أن الواقع الروحاني غير المحدود لا يزال ربما أمامنا» (نفسه، 359). بعدما أبرز تذبذب

(*) رسالة البابا Pie X ضد الحداثة سنة 1907. [المترجم]

(**) المقصود به كتاب نقد ملكة الحكم 1790 الذي جاء بعد كتابي نقد العقل المحض 1781 ونقد العقل العملي 1785. [المترجم]

مواقف برغسون مرات عديدة، اعتقد أنه يفضّل لو أن برغسون «الجأ إلى إحلال اسم الله محلّ عبارة مبدأ الحياة لمزيد من التوضيح، وهو مبدأ لا يتطابق على كلّ حال لا مع الحياة ولا مع الاندفاعة الحيوية نفسها» (نفسه، 360).

9. لم تكن هذه الملاحظات النقدية مانعًا دون الاعتراف بأهمية الإشكالية التي كانت تتعارض جذريًا مع الطريقة التي أسّس بها كانط الأخلاق على قاعدة الدِّين، وهي الإشكالية التي «نتعرّف عليها في منبعيها، كما يتمثّلان من جِهة أولى في الإكراه الذي يؤسّس الديانة الجامدة، ومن جِهة ثانية في النداء الذي يُبرز حقيقة الديانة الحيوية» (نفسه، 365). عندما نُلقي نظرة إلى الوراء على دراستنا لمقالات شلايرماخر، نجد ما يُبَرِّرُ التساؤل لم يكن برغسون قد قذف بنفسه عن غير قصد منه *nolens volens* في أحضان شلايرماخر بعدما أحدث قطيعة نهائية مع كانط. توجد بالفعل صلات وصل مبهمة بين الاستعارات التي ترصّع مقالات شلايرماخر عن الدِّين وكتاب منبعا الأخلاق والدِّين. أقدّم شاهدًا واحدًا على ذلك كنت قد استقّيته من الفصل الأول الذي تحدث فيه برغسون تقريبًا عن العواطف الخلّاقة باللغة نفسها التي استثمرها شلايرماخر للحديث عن المشاعر الدِّينيَّة. عندما نكبّ على الوعي الاجتماعي وعلى منظومة الالتزامات التي يُفصح عنها، «نجد أنفسنا أمام رماد عاطفة منطفئة». لكنه لا يحق لنا أن ننسى أن «القوة الدافعة لهذه العاطفة أخذت قبسًا من النار التي كانت تحملها في جوفها» (DS 1016). يضيف برغسون قائلًا، «لنُحَرِّك الرماد، وسنجد آنذاك جمرًا لا يزال ساخنًا، وفي الأخير ستنطلق الشرارة؛ قد تشتعل النار من جديد، وإذا ما اشتعلت ستتسع دائرتها شيئًا فشيئًا» (DS 1017).

10. افتتح فيلونينكو تعليقه على الفصل الثاني من كتاب المنبعين، وهو الفصل الحاسم من منظور فلسفة الدِّين، مؤكدًا أنه «من بين الفصول التي عرفت شيخوخة صعبة للغاية داخل متن برغسون» (نفسه، 366). والسبب في ذلك هو أن برغسون قد «مارس الإنثولوجيا من غرفة مكتبه»، وعمل على تفنيد ليفي-برول اعتمادًا على الاستدلالات العقلية بدل الرجوع إلى وقائع البحث الميداني. أضف إلى ذلك بعض مظاهر النقص المحيّرة: غضّ الطرف عن مفاهيم المعجزة والوحي كما الخطيئة والنعمة. ومع ذلك، يؤكد فيلونينكو أن هذا القسم قد «أصبح متجاوَزًا من الزاوية الإنثولوجيّة»، دون أن يعني ذلك أنه قد «فقد صلاحيته

الفلسفية». لا نكتشف أن «المجموع أكثر انسجامًا مما نعتقده عامة» (نفسه، 366)، إلّا إذا ما نظرنا إليه من موقع ظاهراتية الدِّين.

11. كان الحكم الذي أصدره فيلونينكو على القسم الثالث من كتاب المنبعين أكثر قسوة: «كم من وقائع لم يضطر برغسون إلى استبعادها قصد التوصّل مع المسيح إلى المعبر الحقيقي إلى الديانة الحيوية! وبما أنه قد غضّ الطرف عن الجوهر، عجز عن النزول إلى الواقع الروحي. لم ينفذ أبدًا بالتفصيل إلى مسار النفس الروحانية، كما وقع غالبًا في أسر الكلمات. وهكذا، أفصح الدِّين عن قوته في هزيمة الفيلسوف (لا توجد مفردة أُخرى: انهار برغسون): يؤخذ الدِّين كله أو يترك كله» (نفسه، ص375).

لكن ما هو هذا «الجوهر»؟ تدور هذه المناقشة الواسعة التي يتعذّر إيجازها هنا بخصوص المذهب الروحاني حول هذا السؤال، وهي مناقشة قد تركت بصمات واضحة داخل الفلسفة الفرنسية. كان برغسون مجرّد حافز فتح باب هذا السجال عن غير قصد منه، بصرف النظر عن مدى الأهمية التي حظي بها تعريفه الذي اقترحه منذ 1916 لكبار الروحانيين: أولئك الذين واللائي «حظوا برؤية متبصِّرة ومباشرة للحياة الباطنية»[14]. كانت الصدمة الفكرية التي أحدثتها أعماله الأُولى في ذهن الشاب جان باروزي قد أقنعت هذا الأخير بالتخلّي عن الفلسفة التّفكُّرية، كما وضعها رائدها لاشوليه (Lachelier). انطلاقًا من الروح نفسها التي كان يدعوها ذاته «نقد النشاط الخلّاق»، شرع في الاهتمام بالشذرات الدِّينيَّة التي كتبها لايبنتز، وهو بحث أتبعه بعد ذلك مباشرة بأُطروحته الكبرى حول قيمة فعل الإدراك العقلي في التجربة الروحانية للقدّيس جان دو لاكروا[15].

أقرّ باروزي بإحساسه العميق بدَيْنه لمذهب الحَدْس البرغسوني، لكنه لا ينبغي أن يغيب عن ذهننا أنه اهتمّ بالتصوف ردحًا طويلًا قبل برغسون نفسه، حتى لو كان قد فعل ذلك بروح قد ندعوها روحًا «برغسونية». لقد اقتبس من

(14) *Les Études bergsoniennes*, t.IX, Albin Michel, 1970, p.13.

(15) Jean BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907; ID., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Éditions Salvator, 3e éd. 1999.

لايبنتز أُطروحته التي تفيد أن «الكنيسة الحقّة تتحرّك داخل الزمان أو داخل هذا الفضاء الداخلي الذي يُعتبر فضاء روحيًا للإنسانية»[16]. تقول عبارة مستقاة من الفقرة 47 من كتاب المونادولوجيا: «لقد نشأت كلّ المونادات المخلوقة أو المشتقة نتيجة التماعات الألوهة بصورة متواصلة»، وقد حملته هذه العبارة على البحث لدى كبار الروحانيين عن الدليل على أن التجربة البشرية قد «تعيش اضطرابات ذهنية هائلة بفعل الالتماعات». بالرَّغم من أن مصطلح «الاضطراب الذهني» يحمل شحنة قوية، لا يُحيلنا على ظواهر «الاضطرابات الذهنية» المألوفة لدى مؤرّخي الديانات، بقدر ما يرجعنا إلى الانقلابات الباطنية التي تعرفها النفس الدِّينيّة، كما تظهر في أعراض الغمّ. لا ريب في أن الاهتمام الذي يُبديه بالغمّ[17] هو الذي يميّزه جذريًا عن برغسون الذي ركّز بصورة أكبر على البهجة.

إن تعريف الحَدْس لدى برغسون هو الذي عَبَّدَ الطريق أمام أبحاث باروزي حول قيمة فعل الإدراك العقلي للتجربة الروحانية، وهي التي لا نكتشفها إلّا إذا ما درسنا المسيرة الروحية لأحد كبار الروحانيين وهو جان دو لاكروا بكلّ تفصيل. تعرّضت أُطروحات باروزي بخصوص مهمّات «نقد التصوف»[18] إلى انتقادات عنيفة وَجَّهَهَا إليه أتباع توما الأكويني الجُدد، كما نشهد ذلك على الخصوص في المراجعة المتحاملة التي قام بها رونالد دالبييز (Roland Dalbiez)، وقد عقدت جلسة حافلة بمقر الجمعية الفلسفية الفرنسية سنة 1925 لمناقشة هذه الأُطروحات، وقد تميّزت بمداخلات لـ لكروا (Henri Delcroix) وليون (Xavier Léon) ولابروتونيير (Lucien Laberthonnière) ولو روي (Éduard Le Roy) وبلوندل (Maurice Blondel) – وإن كان اللقاء قد انعقد في غياب برغسون.

(16) Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986, p.119.

(17) راجع هذا الاعتراف الذي يحمل أكثر من معنى والذي أورده جان لوي فيياز بارون Jean-Louis Vieillard Baron في تقديمه لأعمال باروزي المجتمعة تحت عنوان *L'Intelligence mystique*: «أظن أن كآبة باسكال: 'لا أبارك إلّا من يبحثون وهم يئنون' -تُترجم موقفي الديني بكلّ إيجاز- إذا أضفْتُ إلى ذلك مباشرة أن ذلك لا يستطيع أن يوقف فكري النقدي الجسور وأسئلتي المفتوحة» (ص25). يحدّد هذان العنصران بحدّ ذاتهما -الكآبة الدينية وجسارة الفكر النقدي- أسلوبًا كاملًا في فلسفة الدِّين.

(18) Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, p.59-68.

تُشير عبارة مستقاة من دراسة بلونديل مشكلة التصوف *Le problème de la mystique* إلى أن الرهان الذي تتبنّى عليه هذه المناقشة يتعلّق بالتحديد السديد لصِلات الوصل بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل». اعتبر بلونديل أن الفلسفة ليست خلوًا من أيّ صوت ومن أيّ نظر ومن أيّ فراغ فيها[19]، بالرَّغم من أنه يُسَلِّمُ بغياب أيّ وجه قياس بين التصوف ومستوى الفلسفة. كيف تصوّر برغسون نفسه الصّلة بين الصوت والنظر والفراغ في كتاب منبعا الأخلاق والدّين؟ لا يستطيع باروزي إظهار اللّامبالاة بهذا السؤال، كما تشهد على ذلك المراجعة التي قام بها للكتاب سنة 1933 (وهي السنة التي أسمع فيها كلٌ من نابير Nabert ولوازي Loisy وفستوجيير Festugière وجانكليفيتش Jankélévitch أصواتهم) في الدورية الفلسفية[20] الأبحاث الفلسفية *Les Recherches philosophiques*. اعتبر باروزي أنه لا يخلو مكان من طرح جوهر المشكل، بالرَّغم من أنه يتفق مع مؤرّخي الأديان في قولهم إن تعريف برغسون للمذهب الروحاني يفتقر إلى الدقة التاريخية، كما يرى كلٌ من لوازي وفستوجيير.

يتصل المشكل في جوهره بثلاث نِقاط: 1. تطرح في المنطلق مشكلة العلاقة بين «المذهب الروحاني الحقيقي» والاندفاعة الحيوية. هل من البديهي أن تتطلع الحياة إلى «شيء ما لا يملك أحد سبيلًا إليه، باستثناء كبار الروحانيين» (DS 1158)؟؛ 2. نجد في المركز تطابقًا بين المذهب الروحاني الكامل والمسيحية بمفردها. اعتبر الأتباع المتحمّسون لشوبنهاور أن البوذية هي القادرة وحدها على السمو إلى منزلة «مذهب روحاني كامل» يتطابق مع تجربة النرفانا *Nirvana*. 3. قد نتساءل عند نقطة الوصول إلى أيّ حدّ تظلّ الروحانيات مشروطة بالدّين بما هو دين. إذا ما دافعنا مع باروزي عن فكرة وجوب البحث عن الإسهام الأكبر الذي أسداه التصوف داخل «الطريقة الجديدة التي نفكّر بها في المطلق» (نفسه، 58)، فإن الاكتشافات العظمى التي اهتدت إليها النفس

(19) Maurice BLONDEL, «Le problème de la mystique», *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 3, Paris, 1925, p.6. In: J. BARUZI, *L'Intelligence mystique*, p.67.

(20) J. BARUZI, *L'Intelligence mystique*, p.69-95.

الروحانية تمتلك قيمة عقلية مستقلة بها، وهي اكتشافات لا يتمتع بإزائها الوعي الدِّيني بفضل له عليها، كما أنها اكتشافات تتمتع بقيمة تلقّي أشعة ساطعة على معنى الدِّين نفسه، كما تستفزّ بذلك اهتمام الفلسفة.

12. بالرَّغم من أن ردود فعل باروزي على كتاب المنبعين، في جزء منها، لا تختلف في العمق عن ردود فعل جان نابير في الدِّراستين النقديتين اللتين خصّ بهما الكتاب نفسه في عامي 1934 و1941[21]، فهي ليست مُتَطابِقة معها. ما يُقلق نابير هو أن العقل داخل مقاربة برغسون، قد أصبح «غائبًا في اللحظة التي تحوّلت فيها فلسفة الديمومة إلى فلسفة الدِّين» (نفسه، 316). لا يُثير ذلك الاستغراب، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفكرة التي كَوَّنَهَا برغسون عن الإدراك العقلي intelligence! يتساءل نابير إلى أيّ حدّ نتمسك بفكرة تقضي بأن الديانات البدائية تظلّ مجرّد «حيلة تهمّ إليها الطبيعة من أجل كبح اندفاع العقل» (نفسه، 323). أضف إلى ذلك: ابتداء من أية لحظة تُقيم الديانة الجامدة تقديراتها على «المعطيات الإيجابية والأصلية في الوعي» (نفسه، 324)، وهي معطيات لا يمكن تسويتها أبدًا بإفرازات وظيفة الاستيهام التي لا تبتغي غاية أخرى غير غاية التنبيه إلى المخاطر التي يُعَرِّضُ الفهم العقلي حياة النوع البشري لها، أو غاية «تضميد الجراح التي أحدثها» (نفسه، 327)؟

فيما يخصّ تعريف برغسون للمذهب الروحاني، وضع نابير الإصبع على صعوبة التوفيق بين وحدة الديمومة وتنوّع الابتداءات الخلّاقة في كلّ مرة، وهو الأمر الذي جعل كلّ شخص روحاني جنسًا وحده (وهذا ما انطبق على الملائكة في مُصنَّفَات القرون الوسطى *De angelis*). وقد طرحت «مشكلة الحكمة من الوحي ومن المسيحية داخل فلسفة الديمومة» (نفسه، 338) في لغة قريبة أكثر من لغة فلسفة الدِّين. كان نابير محقًّا في تأكيده أن نظرة برغسون إلى المسيح مضادة للتعريف المثالي للمسيحية بما هي ديانة مطلقة: «تتجسّد الرسالة الروحانية

(21) Jean NABERT, «Les instincts virtuels et l'intelligence dans *Les deux sources de la morale et de la religion*», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1934, p.309-336; ID., «L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu», *Revue de métaphysique et de morale*, 1941, p.283-300; In: *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p.313-367.

ومحتواها في صلب لحظة الوحي التاريخية والشخصية والمحسوسة، داخل الديمومة الخلّاقة» (نفسه، 339).

لا نتفق مع هذه الإجابة إلّا إذا ما سَلَّمْنَا بأن التجربة الروحانية تتجاوز مجرّد أن تكون «نقطة متطرّفة بعيدة في الحَدْس الفلسفي»، وإلّا إذا أضفنا إليها «دلالة اللحظات الخلّاقة التي تُضيء الديمومة» (نفسه، 340). عندما ينضاف الحَدْس الروحاني إلى الحَدْس الفلسفي، يُدخِل تغييرًا جذريًا على الفكرة التي قد يكوّنها الفيلسوف عن الاندفاعة الحيوية، مقترحًا عليه أن ينتقل إلى ميتافيزيقا الحب. والثمن الذي يجب دفعه من أجل إحداث الانتقال من فلسفة الحَدْس إلى فلسفة الدِّين، أو من ميتافيزيقا الديمومة إلى ميتافيزيقا الحب، هو التسليم بأننا نجد في الأقل حَدْسًا يُحدث مطابقة تامة بين ما هو تاريخي وما هو ميتافيزيقي، داخل تاريخ الصعود إلى حدوس الله.

وبما أن «مسيح الأناجيل يتصدّر ديانة برغسون» (نفسه، 360)، تستحق المسيحية دومًا حمل لقب «الديانة المطلقة». بمعنى ما، وما يجعلها تستحق ذلك أكثر، هو أن «الوحي قد نجح بفضل المسيح في إدماج المطلق داخل التاريخ، وهو الوحي الذي أصبح مباشرة محورًا يدور عليه كلّ شيء»، بالرَّغم من أنه لم يَعُدْ صحيحًا أن نقول إن الوحي يحفّز التاريخ وينجبه داخل الصيرورة (نفسه، 340). ربما كانت هذه هي الإجابة التي تقدّمها صورة المسيح في ذهن برغسون عن السؤال الكئيب الذي وجّهه إليه يوحنا المعمدان من قلب سجن هيرودس: «أأنت هو الآتي، أم ننتظر غيرك؟» (متى 11، 3): «أنا من يُنجب التاريخ من صلب الصيرورة».

13. ركّزت الدّراسة الثانية التي أفردها نابير لكتاب منبعا الأخلاق والدِّين على المنزلة الإشكالية لـ «إله الحدس»[22]. لم تكن فلسفة برغسون حول الحَدْس مُعدّة سلفًا للتطابق مسبقًا مع التجربة الدِّينيَّة، كما لم تكن مهيّأة لمواجهة مسألة الله. وإذا ما انتهت في الأخير إلى لقائه، فإن ذلك لن يكون إلّا بناء على فهم مخصوص للديمومة التي تعتبر المادة التي يتكوّن منها الواقع، وإلّا إذا حَوَّلنا التجربة الروحانية إلى صِلة وصل بين الوعي والله. اعتبر نابير أن «فلسفة الديمومة

(22) Jean NABERT, *L'Expérience intérieure de la liberté*, p.350.

تحتفظ من التجربة المسيحية في جوهرها بالعناصر التي قد تتفق مع الإلهام الآسر والمحرّك الذي يمثّل خصوصية تلك الفلسفة: الله الخالق والله المحبة والله الشخص في اتحاده بالعالم وبالخليقة، بما أن تلك الفلسفة تميل إلى ديانة الأنبياء أكثر مما تحتكم إلى مذهب روحاني يتجه نَحْوَ الاتحاد أو نحو فناء النفس في الله» (نفسه، 366). نستشفّ وجود قلق خلف هذا الكلام: هل «هذه الحرية المناضلة» أعمق صورة تتخذها الحرية؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، ألا يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن «إله برغسون إله غير طاهر»[23]، إذا ما سُقنا إحدى العبارات المحيّرة التي نطق بها نابير.

ببليوغرافيا

الطبعات.

Œuvres, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (abrégé: EC); *Matière et mémoire* (abrégé: MM); *L'Évolution créatrice* (abrégé: EV); *La Pensée et le mouvant* (abrégé: PM); *L'Énergie spirituelle* (abrégé: ES); *Les deux sources de la morale et de la religion* (abrégé: DS); *Mélanges*, Paris, PUF, 1972; *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1982.

لائحة المراجع.

- BARTHÉLÉMY-MADAULE, M., *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1964.
—, *Bergson*, Paris, Ed. du Seuil, 1967.
- BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystiqe*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999.
—, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986.
- BOUTROUX, E., *Science et religion*, Paris, Flammarion, 1906.
- BRETON, St., *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1980.
—, *Deux mystiques de l'excès. J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Ed. du Cerf, 1985.
—, *Philosophie et mystique*, Grenoble, J. Million, 1996.
—, *L'Avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.
- CARIOU, M., *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier, 1976.
- CERTEAU, M. DE, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1987.
- CHEVALIER, J., *Bergson*, Paris, Plon, 1934.
- DELEUZE, G., *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- DELHOMME, J., *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Paris, 1954.

(23) Jean NABERT, *Le Désir de dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 2e éd. 1996, p.207.

- GOUHIER, H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 2e éd. 1987.
—, *Bergson dans l'histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Vrin, 1990.
- HUDE, H., *Bergson I-II*, Paris, Éditions universitaires, 1989-1990.
- JANICAUD, D., *Une généalogie du spiritualisme français*, La Haye, M. Nijhoff, 1969.
- JANKELEVITCH, Vl., *Bergson*, Paris, PUF, 2e éd. 1975.
- NABERT, J., *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994.
- PHILONENKO, A., *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Ed. du Cerf, 1994.
- PICHOT, A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.
- ROBINET, A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.
- SCHELER, M., «Versuche einer Philosophie des Lebens», *Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, t.III. Berne, Francke, 5e éd. 1972, p.311-340.
- TROTIGNON, P., *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- VIELLARD-BARON, J.-L., *Bergson*, Paris, PUF, 1991.

منهج التّفكُّر والهيرمينوطيقا

شهادات تاريخية عن المطلق

- جان نابير -

تتبني الأسئلة النقدية التي وجَّهها نابير إلى برغسون على خلفية فكرة الفلسفة التي صاحبت التّاريخ العريق لفلسفة التَّفكُّر philosophie réflexive، التي تنتمي في جَوْهَرِهَا إلى فرنسا. ترجع هذه الفلسفة في جذورها البعيدة إلى ديكارت وكانط، لكنها تَبنَّت بالمثل دروس مين دو بيران (Maine de Biran) وفيخته (Fichte). تُزَوِّدُنَا مؤلَّفات نابير، التي تعتبر آخر الذخائر التي كلَّلَت مسيرة هذا التراث، بنقطة عبور ثانية مهمَّة - ولا بديل عنه بمعنى ما - من أجل تعزيز فكرة العقل الهيرمينوطيقي، كما أنها حقَّقت إنجازًا هائلًا في اتِّجاه فلسفة الدِّين.

الروح في أفعالها: منهج التَّفكُّر وافتراضاته المسبقة.

تعتبر الطريقة التي عرض بها نابير الشَّجرة الجينالوجيَّة لِسُلالَة فلسفة التَّفكُّر philosophie réflexive في مقالة منشورة سنة 1957 في المجلَّد التّاسع عشر من الموسوعة الفرنسية *l'Encyclopédie française* (EL 397-411) مدخلًا ممتازًا إلى هذا التَّيار الفكري. نكتشف في هذه المقالة بسهولة الصّورة التي رسمها نابير عن نفسه. رسم في هذه المقالة فرقًا جذريًا بين منهج التفكر méthode réflexive الذي يرمي إلى «إلقاء النور على الأفعال المحايثة للدلالات» (EL 411) والمنهج التأمّلي العقلاني méthode spéculative الذي ينعكس بموجبه الموجود المطلق نفسه داخل حركة وعي مخصوص. يَتَصوَّر المفكرون العقلانيون عمل التفكير مثل عملية رجوع الوعي المحدود إلى مبدئه، وهو رجوع لا سبيل له إلى التّحقق لو لم ينعكس الموجود المطلق ذاته مسبقًا داخل الوعي المحدود. بالمقابل، عندما تعود فلسفة التَّفكُّر إلى الذات نفسها «تنظر إلى العقل من خلال أفعاله وثمراته، من أجل تَبَنّي دلالته، وقبل كلّ شيء ومن الأساس ابتداء بالفعل الابتدائي الذي تَهُمُّ إليه الذّات كي تتأكّد من ذاتها ومن سلطانها ومن حقيقتها» (EL 399). يجب على التَّفكُّر أن يُشكِّل الذات نفسها، قبل أن يُحيط «بنواميس النَّشاط العقلي

activité spirituelle ومعاييره في كلّ المجالات» (EL 398). تُلَخِّص هذه الأُطروحة المناخ العائلي المشترك بين مفكّرين ينتمون إلى مشارب مختلفة مثل مين دو بيران (1766–1824) ولاشوليه (Lachelier) (1832–1918) ولانيو (Lagnau) (1851–1898) وبرونشفيغ (Brunschvicg) (1870–1944) ونابير.

ليس الفعل الذي يُمَكّن المرء من التأكّد من نفسه وقفًا على فئة نادرة من الأرستقراطيين في مجال العقل. بالمقابل، دَعَانا نابير إلى مباغتة الشُّروع في تحصيل الوعي المُفكِّر بالذّات، منذ البداية انطلاقًا من أبسط تجلّيات الوعي، وهي علامة دالّة على الشُّروع في «عَلاقة تُقِيمُهَا الذّات عينها بذاتها وتشكّل كينونة الوعي ذاته وتَعَهُّدًا بالحرية» (EL 401). ما يكتسي أهمّية بالغة في ذهن فيلسوف الدِّين، كما في ذهن فيلسوف الأخلاق، هو التّطلع إلى «نقل التجارب التي تظهر بداية في تفرّدها وفي وجودها العارض الذي لا يستقرّ على حال إلى مستوى الوعي الشّفّاف وإلى المستوى الكُلّي» (EL 404-405). من هذا الجانب أو ذاك، يجب على التّفكير أن يُباغت «أفعالًا وعمليّات لا يستطيع الوعي التّنكّر لها» (EL 405) داخل مناطق النّفس والحساسيّة التي يُهْمِلُهَا المذهب التّصوري الكلاسيكي، بدعوى أنّها مصابة جدًّا بعاهة السّلبية.

تُوَجّه فلسفة التَّفَكُّر منذ نشأتها على عهد ديكارت، بصرها في اتجاهين مختلفين في الوقت نفسه: تارة، ما يحظى بالأولوية هو التفكير في شروط إمكان المعرفة الحقّة، وتَبَعًا لذلك في كونية العقل؛ تارة أُخرى، تظهر الأهمية التي تكتسبها باطنية حياة الوعي. المنظور الأول هو منظور المدرسة النقدية الكانطية والكانطية الجديدة في مدرسة ماربورغ. يفضّل الاختيار الثاني الاهتمام أكثر بمنزلة الذات الفاعلة، وهو يطالب التحليل التّفكُّري بأن يَتَمَلَّك تجارب ملموسة أكثر ومتلازمة في وجودها مع وجود الأنا بعدما تأثّر في ذلك بِـ مين دو بيران. «تأهيل الوعي بالذات الذي لا يفتقر إلى هذا البعد من الحياة الجوّانية intimité التي تغيب عن الوعي المتعالي في المذهب النقدي» (EL, 404): هذا هو الهاجس الذي يُهيمن على أعمال نابير من البداية إلى النهاية.

شهد تطوّر فكره على أن دفاعه عن التحليل التّفكُّري لم يظلّ حبرًا على

ورق. بصرف النظر عن مجال البحث الملموس، قَدَّم منهج التَّفكُّر الأدلة على خصوبته «من خلال مباغتة اللحظة التي يستثمر فيها الفعل الروحي نفسه داخل العلامة التي قد تنقلب عليه مباشرة بعد ذلك» (EL, 407)[24]. يبدو أن هذه الصياغة قد وضعتنا على نقيض هيرمينوطيقا ديلتاي الذي لا تنجح الحياة لديه في فهم ذاتها إلّا إذا ما اتّخذت المعيشات صورة موضوعية داخل عبارات، أي داخل مؤلفات ثقافية. ما كاد ديلتاي يعتبره فرصة ذهبية، يعتبر خطرًا في عيون نابير. لكن هذا الفارق يتقلّص بصورة متعاظمة عندما ننتبه إلى أن جدلية الفهم لدى ديلتاي تتراوح بين المَعيشات والتعابير، بينما تتراوح جدلية نابير بين أفعال الوعي والعلامات التي تخلع عليها سِمة موضوعية. وهذا ما توحي به العبارة التي تفيد أنه «في كلّ المجالات التي يَتَبَيَّنُ فيها أن العقل خلّاق، يصبح التفكير مَدْعُوًّا إلى العثور من جديد على الأفعال التي تَحْجُبُهَا وَتُغَطِّيها الأعمال الفكرية، منذ اللحظة التي تصبح فيها تلك الأفعال منفصلة عن العمليات التي أنتجتها، ومنذ اللحظة التي تعيش فيها حياتها الخاصّة بها» (EL 406). رفض نابير الرجوع إلى مصادر الحَدْس، كما فعل برغسون ذلك، بعدما اقتنع بأنه يَتَعَذَّر الإحاطة بالأفعال الخالصة للوعي «إلّا بوساطة علامات تَشِي فيها بدلالتها» (EL 408). إذا ما كان اللقاء ممكنًا بين فلسفة التَّفكُّر والهيرمينوطيقا، يجب التماسه قبل كلّ شيء في تخلّيهما معًا عن المذهب الحَدْسي الذي اعتنقه برغسون.

إِحْتَرَسَ نابير كذلك من الأنا المتعالي في الظاهراتية، مما جعله يُنْزِلُهَا مَنْزِلَةً مغايرة، على خلاف هايدغر الذي اعتبر أن حَدْسيَّة هوسرل قد تنفتح على «الحدس الهيرمينوطيقي»، في مقابل حَدْسيَّة برغسون (EL 407). المسألة التي تعتبر حاسمة في بحثنا هذا هي مسألة معرفة كان منهج التَّفكُّر لا يرسم «مُسَطَّح محايثة» (جيل دولوز G. Deleuse) يحظر استحضار أيّ مفهوم يتعلّق بموجود غير مشروط أو مطلق. تَمُرُّ إجابة نابير من فكرة «إِثْبَات أصلي» ومن تصوّر مخصوص للوجود المطلق، وهو ما سندرسه فيما بعد.

(24) Paul RICŒUR, «L'acte et le signe selon Jean Nabert», *Le Conflit des interprétations*, p.211-222.

الحرية بما هي تجربة باطنية.

كان موضوع الأُطروحة الأولى يدور حول تجربة الحرية في الحياة الباطنية، إلى جانب الأُطروحة الأُخرى المقدَّمَة سنة 1924. كانت الأُطروحة الأُولى شاهدًا على عمق التقابل الموجود بين فلسفة التَّفكُّر وفلسفة الحَدْس التي يتبنّاها برغسون. يقرّر نابير منذ التقديم أن «الحَدْس المباشر لا يكتشف دلالةً إلّا إذا علمنا ما هو فعل الوعي الذي يجب إرجاعه إليه» (EL 6). كان الهدف من دراسة الحرية في الخبرة الباطنية هو فهم «ما هو الفكر العقلاني عندما يواجه الوعي الذي يعطي الحرية» (EL 172). حملته هذه الدِّراسة على الدخول في مناقشة نقدية مع اسبينوزا وشوبنهاور، وكذلك مع تصوّر برغسون للديمومة، وهو التصوّر الذي يشبه بمقتضاه استمرارية الحياة النفسية التطوُّر العضوي. يُفصِح ردّ فعل نابير على عبارة (Le Roy) عن عمق الخلاف بينهما، حينما قال هذا الأخير: «تتكوّن حياتنا الباطنية من مراحل بطيئة في مسار الإنضاج، وتأتي لتختتم من بعيد شيئًا فشيئًا أزمات الابتكار الذي يحرّرنا»[25]. يعتبر أنه «لا يمكن الجمع إلى ما لا نهاية بين مسار الإنضاج والأزمة، حينما نجعل الأزمة نقطة قصوى يبلغها مسار الإنضاج، أو حينما نجعل مسار الإنضاج بداية الأزمة، وحينما نعود من الإنضاج إلى الأزمة على نحو متبادل» (EL 76).

أضاف قائلًا: «اَلْمُحَصِّلَة هي أن الفعل هو موضوع التساؤل» (EL 76). تمنعنا التصوّرات الفلسفية عن حرية الإرادة وتوجيهها من الكشف بدقة عن مُعطيات الوعي، بما أنها تحجب عنا طبيعة الفعل l'acte الذي ينبني عليه الشعور بحرية الإرادة. لا تتطابق الخبرة الباطنية عن الحرية مع الشعور بحرية الإرادة، وهو شعور «يظلّ متلازمًا في وجوده مع وجود قوانين التمثّل ومع وجود الحتمية المترتبة عنه بالنسبة للإرادة» (EL 44)[*]. يُفصح عن الأُطروحة نفسها في المقارنة

(25) Édouard LE ROY, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Alcan, 1912, p.78.

(*) يرجع هذا التصوّر للشعور بالحرية بصورة إجمالية إلى مدرسة كولبه Külpe في علم النفس التجريبي التي تعتبر أن العمليات النفسية عمليات منظّمة بناء على موجّهات الإرادة في التمثّل أو الرغبة، أو ما شابه ذلك. انتقادات نابير موجّهة في العمق إلى تلك المدرسة التي هيمنت على علم النفس مدة طويلة. [المترجم]

الجميلة التي عقدها مع مسرحية: «يوجد الشعور بالحرية على هامش الفعل: وهو يشبه التعليق الذي نقوم به على المسرحية أمام الخشبة وقبل رفع الستار، وهو التعليق الذي تنساه ذاكرتنا عندما ينطق الممثّلون بأوّل كلمة ويقومون بأوّل إشارة» (EL 45).

كان نابير على غِرار برغسون، يبحث عن «منهج مؤهل للسَّير بالتحليل العقلي بعيدًا في قلب الواقع» (EL 71). لكنه بدل اللُّجوء إلى حَدْس الواقع الذي يتعالى على العمليات المعتادة في الإدراك العقلي المتفكّر intelligence réflexive، يرفض المسارعة إلى فلسفة ملتبسة عن الحرية، وهي فلسفة تنبني على فكرة أن الجديد ينبثق بصورة متواصلة لا تنقطع. قد يجازف مثل هذا التَّصَوُّر بإسناد حرية الإرادة إلى صيرورة لاواعية يتمّ «اتّخاذ القرار بموجبها بدواخلنا، بَدَلَ أن نقوم نحن باتخاذه» (EL 81).

هل نستطيع الدِّفاع عن «حقوق الوعي في ألّا يظلّ واقفًا موقف تبعيَّة أمام الفهم العقلي وأمام العقل» (EL 119)، دون استنفار قوى الحَدْس؟ مين دو بيران هو الذي اقترح الجواب على نابير: «تلتقط الخبرة الباطنية ما يعجز الفهم العقلي عن الوصول إليه، مع تأمين السِّيادة التي يتمتع بها هذا الأخير في مجاله» (EL 125). لا يُبَرِّرُ نابير فقط مشروعية إيماننا بالحرية، بفضل انكبابه على الوظائف المختلفة التي تشغلها الخبرة الباطنية عن الحرية في الحياة الروحية، بل يعزل فضلًا عن ذلك المَقولات المؤسّسة لكلّ فعل حرّ، بفضل التكرار التَّفكُّري.

وقد بلور تصوُّرًا حول الأخلاق كان قد أفصح عنه سنة 1943 في كتابه عن فلسفة الأخلاق عناصر أخلاقية *Éléments pour une éthique* في ختام الاستقصاء الذي قام به حول الفعل الحر. تشكل الفكرة التي كَوَّنها عن صلات الوصل بين الوعي والعقل الخلفية التي قامت عليها الدِّراسات التي قد ندعوها «مقدّمات من أجل فلسفة الدِّين» وهي العناصر المدوّنة في مخطوطة موجودة في تَرِكته الفكرية: الرغبة في الله *Le Désir de Dieu*. يجعلنا التفكير في الوعي نكتشف أن العقل لا يُفهَم بكامله في صِلته بالفهم العقلي الذي لا يبتغي غاية أخرى غير خدمة المعرفة الموضوعية للعالم. عندما التمس كانط نفسه حلّ مشكلة الحرية من جانب الكسمولوجيا، عرَّض نفسه لخطر أن يتجاهل وجود فرق بين وظيفة موضوعية

الفكر و«الوعي الذي ينتج الأفعال التي تبحث فيها الشخصية عن نفسها وتحقّق نفسها» (EL 209). يعتبر نابير أن «تاريخ العقل لا يقبل الانفصال عن الأفعال الملموسة التي تقوم بها الذات التي يجب أن تسهر دون انقطاع على أن تقوم معايير الفكر الحق بتحصيل هيمنة لم تكن من قبل مضمونة تمامًا، حينما تتخذ تلك المعايير صورة قِيَم»، (EL 227).

أضاف قائلًا: «وعليه، يَتَعَلَّقُ جوهر المشكل بمعرفة الدَّلالة التي يجب أن نَخْلَعَهَا على الكوجيتو» (EL 198). يَبُتُّ الجواب في مدى إمكان تخويل الحرية مكانا لها في صلب حياة الذهن، متجنّبين أن نُحَوِّلها إلى مجرّد قوة تمرّد، كما هو الشأن لدى شيلر، أو إلى «موجة عاتية ومفاجئة» تتدفّق على ضفة حياتنا النفسية، كما هو الشأن لدى برغسون. يعتبر نابير أنه يجب اعتبار الحرية عنصرًا مُكَوِّنًا في القِيَم الأخلاقية والدِّينيَّة، «حيث يُولَدُ التراث الروحي للإنسانية وَيَتِمُّ حفظه» (EL 230).

معرفة الذات وفهم الذات:

«قلق فهم الذات».

ظهر كتاب عناصر أخلاقية *Éléments pour une éthique* (1943) زهاء عشرين سنة تقريبًا بعد ظهور كتابه عن الشعور الباطني بالحرية *L'Expérience intérieure de la liberté* (1926). لم تكن هذه الفترة الطويلة من الصَّمت فترة راحة أبدًا داخل النشاط الفكري الذي بَذَلَهُ نابير، وهو المفكر الذي لا يُصَابُ بالكلل. والشَّاهد الباهر على ذلك هو المخطوطة التي حَرَّرَها سنة 1934، والتي نشرها إمانويل دوسي (Emmanuel Doucy) مُؤَخَّرًا في ملحق النشرة الجديدة لكتاب الرغبة في الله *Désir de dieu* (D 381-446). يستحق منا هذا الكتاب عناية خاصة في أُفق مقاربتنا «الهيرمينوطيقية» لفكر نابير. يعكف في هذا النص على تأمّل يدور حول محور سؤال يحتمل أهمية حاسمة في كلّ مذهب هيرمينوطيقي فلسفي: «هل يستطيع الوعي أن يفهم نفسه[26]؟».

---

(26) من أجل تحليل أكثر تطوّرًا أرجع إلى دراستي:
Jean GREISCH : «L'inquiétude du comprendre et le désir de Dieu». In : Philippe CAPELLE (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p.45-63.

ينبثق هذا السؤال المثقل بِظِلِّ القلق المقبول مباشرة من تعريف الوعي المفكِّر. يمنعنا من تصوّر الميل إلى الفهم الذاتي كما لو كان نسخة جديدة من الأمر السقراطي: «اعرفْ نفسك بنفسك». يتميّز عمل فهم الذات، من خلال قلقه الجَذْري، عن التطلّع إلى معرفة الذات: «يفهم الوعي ذاته أثناء اكتشاف العطش الجَذْري الذي يكتنف ميله إلى الإشباع» (D 409).

لا يتعلّق «القلق الذي يُصاحب الفهم الذاتي» (D 413) بشروط إمكان فهم الذات عينها فحَسْب؛ يُهِمّ كذلك «الذات عينها» المتضمّنة في «الوعي بالذات عينها». لا ينفصل السؤالان التاليان عن بَعْضِهِمَا بعضًا: هل أستطيع فهم ذاتي؟ من أكون أنا الذي أسعى إلى فهم ذاتي؟ لا يكتفي نابير (أسوة بهايدغر) بتعريف الفهم بما هو «طريقة وجود الوعي [...] التي تجعل مُفردة الوعي تقريبًا زائدة عن اللُّزوم» (D 412)؛ يَمْتَنِعُ كذلك عن التسرّع أكثر من اللازم في تحديد منزلة الذات عينها المتضَمَّنة في فعل الفهم الذاتي. لا شيء يسمح بِٱلْبَتِّ مُسْبَقًا في مسألة هل تكون هذه «الذات عينها» ذاتًا أو أنا أو ذاتًا متعاليةً أو «شخصًا».

بالرّغم من أنه لا ينبغي الخلط بين القلق الجذري الذي يتحدّث نابير عنه و«همّ» souci هايدغر، من المفيد المقابلة بين القراءتين المختلفتين لفهم الذات عينها (وللذات عينها المتضمّنة في الفهم). وما يستدعي المقابلة بينهما بكلّ إلحاح هو أن نابير يُعَرِّفُ الطابع الأساسي للوعي بما هو «وجود واقعي facticité جذري لها ولمضمونها» ويَتَأَسَّسُ «داخل الشُّعور العام بالوجود» (D 413)، إلى الحَدِّ الذي يتطابق فيه مع طريقة وجوده.

جَوْهَرُ ٱلْأَمْرِ هو أن الانتباه إلى أن «الفهم الذاتي يدخل كلّيًا في العمل» (D 415). تظلُّ «قوة العمل الممارسة على الذاتية والموضوعية في الوقت نفسه» (D 416) مصدر كلّ تساؤل يستحق اعتباره تساؤلًا فلسفيًا داخل الفعل الذي لا يجوز تجاهل طابعه المؤقّت. دعا نابير الفلاسفة إلى قبول أن تصبح «أسمى الحقائق الفلسفية متلاحمة بقوة مع حركة الفهم الذاتي التي تتمثّل في الفلسفة نفسها» (D 417). هذا هو السَّبب الحقيقي وراء صعوبة ممارسة الفلسفة: تنبني تلك الصُّعوبة بكاملها على أن «عَلاقة فعل الفهم الذاتي بذاته تنبني على المنزلة الخاصّة بالأفعال التي ينفذ من خلالها إلى ذاته» (D 420). يجب علينا أن نتذكَّر

هذه العبارة عندما نتطرّق إلى دراسة مشروع علم معيار الإلهيّ «critériologie du divin».

يَخْتَزِنُ مصطلح «القلق» إيحاءات إضافية، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عمل الفهم الذاتي يتغيّى غاية الكشف عن مصدره، بدل إِرَاحَتِنَا منه: «التقرير غير المشروط لفعل الفهم الذاتي [...] هو في الوقت نفسه تهدئة القلق وهو المصدر الذي يولد فيه من جديد كلّ مرة» (D 441). «هذا الفعل المتصل بالتساؤل الذي يتجاوز أية إجابة» (D 423) «لا يتقبّل تجنّب مأساة الحياة» من خلال الانصياع «النعومة الكينونة» (D 422). يصف نابير فعل الفهم الذاتي بما هو «فعل الزهد في الحياة» (D 423) و«عمل تخلية» (D 422) أو «مسار تخلية» (D 432). لسنا هنا بعيدين تمامًا عن تأمّلات هيغل ٱلْمُنْصَبَّة على «اشتغال السلب»، بالرّغْم من أن فهم الذات عينها لا يلجأ إلى مصادر الجدل الهيغلي.

هل بوسع تحليل فهم الذات عينها تَعْبِيد الطريق أمام فلسفة الدِّين؟ تُوحي بعض صياغات المخطوط أن هذه المسألة كانت تشغل ذهن نابير. تُوَجِّه هذه «السيرورة المتحقّقة على الدوام» الطريقة التي سعى من خلالها إلى فحص مسألة دلالة التجربة الدِّينيَّة في مختلف تجلّياتها، وهي التي يحدث فيها «ما يعتبر رجوع الحياة إلى ذاتها» (D 422). وقد ذكَر في عبارة رائعة: «إن الهدف الذي أبتغيه من السؤال هل يستطيع الوعي أن يفهم ذاته هو الوصول في آخر المطاف إلى ضمان الإقرار الجذري الذي يُنجزه الفعل الدِّيني، بفضل الاستعمال الذي أقوم به لما يُشبه منهج اللاهوت السلبي المطبّق بطريقة نقدية على الوعي» (D 424).

سار هذا الوصف لمهمّة فلسفة الدِّين التَّفكُّرية في موازاة مع الاقتناع بأن هذا العمل لا يمكن دفعه إلى الأمام إلّا بفضل «حرية تصل إلى فهم ذاتها، شريطة أن تتجاوز ذاتها داخل كلّ الصُّوَر التي تُحاول من خلالها التحكّم في قلقها» (D 423)، بما في ذلك صورة «القلب القلق» لدى أوغسطين بالطبع! تطرح آنذاك المسألة المتعلّقة بالعلاقة التي يقيمها الوعي الفلسفي بالوعي الدِّيني. يعتبر نابير أن الأمر قد يتعلّق بعَلاقة تطابق. الاشتغال على فهم الذات عينها، كما قد يتحقق داخل مستويات مختلفة، «نستطيع التوفيق بين الوعي الفلسفي والوعي الدِّيني والوعي الروحاني، إذا ما عُرِّف الوعي الفلسفي وفُهِم كما يجب، أيْ ببساطة إذا ما أصبح بإمكان الوعي أن يفهم نفسه» (D 426-427).

إن التوفيق الذي نفترضه هنا ليس بديهيًا بذاته، كما يشير تعريف المذهب الروحاني إلى ذلك، وهو ما يعتبره نابير «بمثابة هجوم قوة أجنبية على الوعي» (D 427). يَحُلُّ اليقين فيه وتأويل معيّن له مكان القلق. يبدو أن الاتصال الروحاني الذي لا تصل فيه النفس إلى فهم ذاتها إلّا إذا ما ذابت داخل واقع أكبر «يحيط بها ويشملها»(*) بمثابة «نفي جذري لفعل فهم الذات» بقدر ما هو تحقيق له.

كما أن التوفيق المفترض بين فهم الذات عينها والوعي الدِّيني ليس بديهيًا بذاته. يُسَارِعُ الوعي الدِّيني في الغالب إلى تعويض علامات الاستفهام التي تُرَصِّعُ خطاب الفيلسوف بعلامات تَعَجُّب تقابلها، وتجد مصدرها في الاقتناع بأننا نحن من نستفيد من الوحي الإلهي. وهذا ما قاد نابير إلى التأكيد أنه «لا توجد ديانة حقيقة موضوعية أو ديانة وحي تطلب سندًا من الفلسفة التي يستطيع الوعي فهم نفسه فيها» (D 428). تقدّم فلسفة الوعي، التي ليست شيئًا آخر غير «نداء موجّه إلى الوعي» (D 435)، مساعدة أقل إلى الدِّين من المساعدة التي تسديها له الفلسفات العقلانية باسم المعرفة المطلقة.

يُعتبر كتاب هيغل ظاهراتية الروح نموذج «علم تجربة الوعي»، وهو العلم الذي يسمح بفهم كلّ وجوه الوعي، بما فيها كبار وجوه الوعي الدِّيني، على أنها محطّات مقابلة تقود إلى المعرفة المطلقة. على العكس من ذلك، اعتبر نابير أن فلسفة التَّفكُّر التي لا تفسِّر شيئًا (أي أنها لا تعتبر تفسيرًا عقلانيًا للواقع) «تسير في الاتجاه المضاد للأنساق التي تخلط بين الوعي الفلسفي والوعي بمعرفة مطلقة» (D 435). تختلف العلاقة التي تقيمها فلسفة التَّفكُّر مع أشكال الوعي الأخرى عن العلاقة التي شهدناها في التقابل الهيغلي بين التمثّل والمفهوم، وهي تلك العلاقة التي تركّز بصورة مباشرة وحَضرِيَّة أقلّ على فهم الذات عينها (BAI, 136-139).

لَوْ جَازَ التَّسْلِيمُ بوجود صراع بين الوعي الدِّيني والوعي الفلسفي، لن يرجع

(*) استعمل الكاتب عبارة الفهم بمعنيين مختلفين: بالمعنى الهيرمينوطيقي في سياق: فهم ذاتها comprend، كما استعمل لفظ الفهم الذي يعني الإحاطة والشمول: والواقع الذي يحيط بها la comprend. راجع مقالة ياوس Jauss الأولى 'تاريخ مفهوم الفهم' في كتابه مسالك الفهم *Wege des Verstehens*: Fink Verlag, München, 1994. [المترجم]

آنذاك إلى التقابل بين رؤى مُتعارضة عن الواقع ولا إلى مذاهب تفسير متباينة للواقع. لا تحمل الفلسفة على عاتقها أن تَمدَّ يد العون بصورة أكبر إلى رؤية دينية محدّدة. وهذا ما تُفصح عنه العبارة التالية التي تستحق عناية فيلسوف الدِّين بها: «ليس من المفيد في شيء أن تدخل الفلسفة في لعبة مجاملات مع الدِّين، عندما يَعْمَدُ الدِّين إلى مواصلة تأكيد وجود تضامن بين الوعي والكون. لن تصبح الفلسفة لاهوتية بالقدر اللازم، حَسَب رأي عالم اللاهوت. كما تَظَلُّ الفلسفة مبالغة على الدَّوام في تَبَنِّي اللاهوت، بنظر الفيلسوف» (D 441).

من التجربة الأخلاقية إلى التجربة الميتا أخلاقية:

الاشتغال على فهم الذات عينها

إذا كان مخطوط 1934 قد حقَّق إنجازًا أوَّليًّا في اتجاه تحليل متفكّر للتَّجربة الدِّينيَّة، يبرز الكتابان اللذان أصدرهما نابير في حياته، وهما عناصر أخلاقية (1943) ودراسة في الشرّ *Essai sur le mal* (1955)، أنه لم يضع الخطوط العريضة من أجل فلسفة الدِّين إلا بعد أن تأمّل ردحًا طويلًا في التجربة الأخلاقية وفي التجربة «الميتا أخلاقية» عن الشرّ الجذري، بعدما احتكمت فلسفة الدِّين بدورها إلى السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». سأكتفي بإبراز العلامات المضيئة التي سمحت بفهم الأصالة الكبرى التي استثمر بها نابير حقل فلسفة الدِّين داخل الكتابين، دون أن أدخل في تعليق مُفَصَّل على هذين الكتابين.

«مبدأ المبادئ» في فلسفة التفكر:

تَكَثُّر مواطن التفكر.

أكَّدَ نابير، في مُسْتَهَلّ كتابه عن العناصر الأخلاقية *Éléments*، أن فهم الذات عينها يمرّ عبر النص الذي يتشكّل من أفعالنا. إذا كان الكشف عن مَغالق هذا النص يزوّدنا بمناسبات سانحة كثيرة للتأكد من قوة النفي، عندما تكتسي هذه القوة وجوه الخطيئة والفشل والعزلة، فإنه يُبرز لنا كذلك في الوقت نفسه أن الاشتغال على فهم الذات عينها يسير في موازاة مع التطلّع إلى بعث جديد لكلّ كينونتنا. قاد التأمّل في خصوصية التجربة الأخلاقية نابير إلى صياغة مبدأ لعب دور مماثل 'لمبدأ المبادئ' في ظاهراتية هوسرل. وهو مبدأ تَكَثُّر مواطن التَّفكُّر.

«لا ينبغي أن يوجد داخل الفلسفة من تعليمات أكثر وضوحًا من تلك التي تَنُصُّ على عدم بسط دلالة مبدأ ما خارج إطار التجارب التي سمحت باكتشافه. توجد مواطن للتفكّر. وإذا ما صحَّ أن التَّفكُّر يعتبر مجهودًا يبذله الوعي على الدوام من أجل الفهم الذاتي، نَتَجَ عن ذلك أننا نجد في مقابل كلّ موطن ذاتًا لم توجد قبل التَّفكُّر، بقدر ما يتمّ تعريفها وتكوينها من خلاله» (EE 63). الا يعني التسليم بِتَكَثُّر «الذوات» أننا نُعَبِّدُ الطريق أمام «هيرمينوطيقا الذات عينها» في حرصها على الكشف عن مختلف وجوه «الذات عينها»، حينما يحتكم كلّ وجه منها إلى تجربة مخصوصة؟

يُفِيدُ المقام العالي الذي يُبَوِّئُهُ نابير لتجربة الخطيئة faute أن لفظ التَّفكُّر يلتقي في فكره مع لفظ البعث في باطن الوعي. تتجلّى الصعوبة الكبرى في مدى القدرة على أن يقترح دراسة لتلك التجربة لا تخرج عن «مستوى المحايثة» التي ترسمه فلسفة التَّفكُّر: «لا تملك الشروط العامة التي تمتثل لها التجربة الإنسانية إلّا أن تكون محايثة للتفكّر الذي يكتشفها في مجموعها، وينجب من خلال اكتشافها ولادةً جديدة للوعي» (EE 27).

تجد هذه «الولادة الجديدة للوعي» التعبير الفلسفي عنها في مفهوم «الإثْبات الأصلي» الذي لم يكفّ تفكير نابير عن الدوران حول محوره. لم يُخَيَّل إليه أن يعتبر هذا الإثبات عودة قوية إلى إثبات الذات الذي يَسِمُ الأنا المطلق في الفلسفات المثالية، بل يعرف ذلك «الإثبات بوصفه شهادة مطلقة يثبت ذاته بواسطة فعل وعي يصبح وعيًا بالذات في اللحظة التي يكتشف فيها أنه ليس موجودًا بوساطة ذاته عينها» (EE 70). قد يكون هذا التعريف سندًا لما يدعوه نابير «الرغبة في الله»، بعدما تَخَلَّى عن أية عَلاقة تَحَكُّم.

ابتلاء الشرّ الجذري: الشعور بما لا يغتفر والرغبة في التماس العذر.

واجه نابير، في دراسة في الشرّ، عقبات جديدة تقع على تخوم الأخلاق وتخوم تجربة أطلق عليها لفظ «ميتا أخلاق» «métamorale». يوجد لفظ يحمل دلالة رمزية ويُحيل إلى العتبة التي يتعلّق الأمر بتخطّيها: تخطّي «ما لا يُغتفر». (EM 21-61)؛ وهو ما يظهر أوّلًا في صورة شعور مُبْهَم «نعثر على بعض آثاره في

ظروف استثنائية، كأن تَحُلّ مصائب عظمى فجأة بفرد أو بشعب، دون أن نعلم على وجه اليقين كيف نعتبرها عقابًا وكيف يَحِقُّ لنا ربطها بانتهاك المحظورات، أو كأن تتجاوز بعض الجرائم حدود ما قد نحكم عليه بناء على الأوامر نفسها» (EM 27). نَضْطَرُّ في مثل هذه الظُّروف إلى التَّسَاؤل عن السَّند الذي ينبني عليه اقْتِنَاعُنَا الذي يفيد «انعدام وجود عذر مقبول لبعض الأفعال ولبعض البنيات الاجتماعية ولبعض مظاهر الوجود» (EM 21). يتجاوز عمل التفكير الذي نستأنف القيام به آنذاك في القضايا التي توقّف عندها خرق المعايير الأخلاقية دون ما سواها. نجد أنفسنا هنا في مواجهة «شيء ليس له عذر مقبول ويأبى الاحتكام إلى معايير» (EM 25).

ألفى نابير نفسه مضطرًا إلى التمييز بين «المأساة العارضة»، وهي مأساة لقاءات - ليست سعيدة دائمًا!، ومرتبطة بالمصادفة والأقدار البشرية و«المأساة الحقيقية» التي تكتسي شكل «قوة لا تقاوم تظهر في صورة شغف يُلغي كلّ المصالح الأُخرى ويتخطّى كلّ تعليمات التأنّي والتروّي ويقبل في الأخير عن طيب خاطر المجازفة بضياع الفرد» (EM 42)، بعدما واجه لغز «الأدواء التي تتحدّى أيّ بحث عن مبرّر وجودها» (EM 37). من نافلة القول التذكير بأن هذه المأساة - التي حملت بول لوفورت (Paule Levert) على الحديث عن «روحانيات مأساوية»[27] لدى نابير - تتعارض مع التفاؤل الميتافيزيقي الذي ألهم ثيوديسًا لايبنتز. تَخَلَّى نابير في الوقت نفسه عن التفاؤل والتشاؤم الرتيبين، مؤكدًا أن «الفلسفة تستفيد أيما استفادة من التخلّي عن المقولات أو من التخلّي عن طرق التفكير المتشائمة والمتفائلة، ومن التخلّي عن البدائل التي تُنجبها» (EM 179).

بقدر ما يُصبح من السهل علينا قَبول الأُطروحة السلبية، بقدر ما يصعب علينا تقديم ردّ إيجابي عن الأسئلة المُخيفة التي يُولدها فينا الشعور بوجود شيء ليس له عذر. هل يتمتع «ما ليس له عذر بحقيقة تتجاوز المشاعر المولّدة داخل النفس البشرية» (EM 147)؟ قد نتساءل في الأقل هل سيفقد الشعور بما ليس له

(27) Paule LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971, p.5.

عذر خصوصيته المميّزة له، إذا لم نكشف بداخله عن رغبة دفينة في التماس العذر. هذه هي الرغبة التي تظهر في الفصل الأخير من دراسة في الشر الذي نُحِسُّ بعَنَت أكبر عند قراءته من قراءة الفصل الأول. إذا كان صحيحًا أن الشعور بوجود شيء ليس له عذر يطفو على السطح عند نقطة التقاطع بين الوعي الحادّ بحريتنا في اختيار المسعى الذي يخيب وبين الشرّ الذي نحتمله، نستطيع على الأقل المراهنة على إمكان أن تظهر الرغبة في تقديم العذر أو في الخلاص في هذا الموضع بالذات، وهي رغبة تَتَضَمَّنُ وجود منزلة أخلاقية، مثلما تتضمّن الوجود المفارق.

هل تتطابق هذه الرغبة التي يقول نابير عنها إنها «لا تعرف دائمًا ولا بالضرورة مُبرِّراتها الذاتية» (EM 167)، مع الرغبة الدِّينيّة في الخلاص والفداء؟ بالرُّغم من أن نابير يسلّم بأن التجربة التي يُطلق عليها نعت تجربة «ميتا أخلاقية» «تدور حول محور التماس العذر الذي لا نستطيع أن نقول عنه إنه مختلف تمامًا عن هاجس الخلاص» (EM 177)، يدعونا إلى ضرورة الاحتراس من غواية التسرّع في تبنّي الخطاب الدِّيني الذي ينتمي بالتأكيد إلى اعتقاد محدّد. قد يُثنينا أيّ حكم متسرّع عن الانتباه إلى أن الرغبة في التماس العذر لا تنبثق إلّا من فعل الوعي الذي «يشتغل على الاستنارة وعلى الفهم الذاتي» (EM 178)، بالرُّغم من أنه، أو قُلْ لا سيّما وأنه قد يقع ضحية أهوال الشعور بوجود ما ليس له عذر مقبول.

شروط التعرّف الحرّ على الأُلوهة:
الرغبة في الله وأشكال التعبير الدِّينيّة عنه.

يتضمّن «التعقيب على فكرة الشرّ لدى كانط» الذي أضافه نابير إلى دراسة في الشر عبارة تقودنا إلى عتبة تساؤل جديد: «هل نحن متأكدون بأن هذه النشأة الجديدة مُمكنة بوساطة الحرية وبأنها واجب، لكننا إذا لم نُرِدُ السقوط من جديد في الشرّ الجذري ولم نُرد أن نخطئ حقيقة قصدنا، يجب علينا أن نتحقّق على امتداد الزمان وعقب أفعال متوالية من بساطة الفعل الذي نعتقد أنه قد غيَّرَ قلوبنا، كما يجب علينا تعويض وحدة الحَدْس العقلي التي نفتقد إليها بعملية

تحقّق غير مكتملة وفعل تقدّم إلى الأمام لا نهاية له. فيما يتعلّق بعمق الهداية، يظلّ التاريخ الذي نكتبه بواسطة الأفعال التي نقوم بها هو الضمانة الوحيدة التي نملكها بشأنها» (EM 187).

كيف يظهر الفعل الدّيني في أُفق فلسفة التّفكُّر التي رسمنا معالمها العامة؟ تُبرِزُ كتابات نابير أن هذه المسألة لم تكن أبدًا غريبة عنه. يحملنا كتاب عناصر أخلاقية سلفًا على التفكير في «منابع التبجيل» التي يشهد عليها كبار الشهود على السمو الأخلاقي. كشف لنا الشعور بوجود شيء ليس له عذر مقبول، في دراسة في الشرّ، عن وجود هُوّة لا يجوز ردّها إلى مجرّد خرق القواعد الأخلاقية. هذا ما يستدعي التفكير في الأساس الذي تقوم عليه الرغبة في التماس العذر، وهو التفكير الذي يُفضي في الأخير إلى ظهور معالم الأُطروحة التالية: نستطيع مصادفة شهادات حيّة على وجود المطلق، من داخل الأحداث التاريخية العارضة.

وقد وضع نابير في مقالة وصيّة، وهي آخر مقالة كتبها نابير وهو على قيد الحياة، معالم إشكالية الإلهي التي يتضمّنها التوجّه الذي طبع به فلسفة التّفكُّر. لا يعدو هذا النص، الذي نشر سنة 1959 تحت عنوان «الإلهي والله» «Le divin et Dieu» بمجلة دراسات فلسفية *Études philosophiques*، أن يكون الشجرة التي تُخفي مخطوطة هائلة نشرت بعد وفاته بفضل النشرة التي أعدّها بول ريكور وبول لوفر (Paul Levert): الرغبة في الله *Le Désir de Dieu*. انهمك الكاتب في هذه المقالة في إنجاز تأمّل فلسفي بالغ الكثافة يستحق منا أن ننظر إليه في شموليته. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نكتشف فيه موضوعات متعدّدة تُلقي بظلالها مباشرة على الطريقة التي تتطرّق بها فلسفة التّفكُّر إلى التجربة الدّينيّة.

التناهي والإثبات الأصلي والرغبة في الله.

افتتح نابير كتابه بالأُطروحة التالية: «تتطابق الرغبة في الله مع الرغبة في فهم الذات عينها» (D 21). من الناحية السلبية، تحظر تلك الأُطروحة حصر فهم الذات عينها في مقولات الموضوع؛ من الناحية الإيجابية، طبيعة نشاط التفكّر تجعل منه «فكرًا في غير المشروط» الذي يتطابق مع الحياة الباطنية الروحية.

1. اختارت مقاربة التأمّل العقلي لمسألة الله منهج المحايثة بصورة نهائية، وهذا ما ينطبق على التجربة الدِّينيَّة التي دعا نابير إليها: «الله موجود في العمق داخل قلب أيّ وعي» (D 257). إذا ما تلافينا تحويل هذا «العمق» إلى «ملاء» (امتلاء الحَدْس)، يجب تجاوز ما يتعدّى كلّ ذاتية في صلب المحايثة: الوجود غير المشروط. يَقرن التحليل التَّفكُّري بقوة كبرى قدر الإمكان الرغبة في الله بالبِنية الأساسية للوعي بالذات، قبل التساؤل عن الموضوع الممكن للرغبة في الله والطريقة التي ينعكس من خلالها هذا الأخير داخل معطيات التجربة الدِّينيَّة.

لتحقيق ذلك، يجب في البداية قَبول وضع المعطيات الإمبيريقية والتاريخية للتجربة الدِّينيَّة بين قوسين. لا تُشبه مقاربة نابير في شيء مقاربة مذاهب فلسفات الدِّين التي تنطلق من وقائع تاريخ الأديان. ترتبط مشكلته على العكس من ذلك باسْتِخْرَاج شروط إمكان الإحاطة بها اعتمادًا على التَّفكُّر. نستطيع أن نطبّق على هذا الوضع بين قوسين ما قلناه عن التعليق الظاهراتي لدى هوسرل: ما تضعه مقاربة التَّفكُّر بين قوسين في مستهلّ فحصها، تصبح طالبةً باسترجاعه في نهاية المطاف، داخل الشروط التي يتعيّن علينا تحديدها.

2. تنبني الفكرة التي كوّنها نابير عن الرغبة في الله على دراسة مخصوصة للعَلاقة بين الوعي المتفكّر والوعي بالتناهي الذي نملكه عن أنفسنا. لن تتمكن الجدلية الهيغلية بين المتناهي واللّامتناهي ولا التصوّر المعتاد عن الواقع العارض من إنصاف تلك العلاقة. طُرح سؤال بلاغي: «أليس من السهل علينا حمل عبء التناهي الذي لا يحتاج لأن يكشف عن نفسه داخل الابتلاء والمجهود ومن خلال التجربة الفعلية للرغبة التي يتطابق تاريخها مع ظهور الوعي بالذات؟» (D 27)؛ يوجّهنا هذا السؤال نحو تصوّر يستدعي بموجبه الوعي بالتناهي وإمكان التَّفكُّر أحدهما الآخر على نحوٍ متبادل. «حين نمعن في التفكير» يظهر أنه «يجب وصف التجربة العاطفية الخاصة بالتناهي بكاملها» (D 26).

3. من بين الدلالات المختلفة التي يتخذها التناهي، ما هي الدلالة التي يمكن اعتمادها في الرغبة في الله؟ يتعلّق الأمر بالتناهي الذي تخترقه «الرغبة في التجاوز التي تتعرّض دائمًا للإحباط وتظهر دائمًا إلى الوجود من جديد وتظلّ مرتبطة بالشروط التي تغوص في أعماق الوعي بالذات» (D 27). يجعل منهج

التُفكُّر تجربة التناهي تدور حول محور الأنا الخالص الذي يحمل في ذاته «مبدأ جلال» (D 31) لا يقبل التجاوز، وهو منهج تقوم قاعدته الأساسية على القول «إن كينونتنا هي أفعالنا»: هذا المبدأ هو الإثبات الأصلي *affirmation originaire*. يُرجعنا الوعي الذي نملكه عن التناهي فينا إلى وجود انزياح بين الذات والذات، بصرف النظر عن العاطفة الملموسة التي تُعرب عنه: «لا يصبح الوعي بالتناهي ممكنًا داخل الانشقاق الذي يحدث بداخلنا بين فكرة معيّنة عن كينونتنا وتخاذلنا عن تحقيقها أو عجزنا عن الكشف عنها» (D 43).

4. الرهان الذي قاد نابير إلى إرادة فهم التناهي بالرجوع إليه، بدل إرجاعه إلى اللّامتناهي مفهومًا أو ماصدقًا، يتراجع بنا عن هيغل للنكوص إلى كانط، كما هو الشأن مع هايدغر. تُبرِزُ المكانة التي أفردها نابير للشعور بتخلّي الله عنا كيف أن قراءته للتناهي تتجاوز مجرّد التأمّل في الحدود، وهو شعور كان قد تَمَكَّنَ منا بعد تجارب الحداد والفراق والخيانة أو بعد الفشل في تحقيق مسعى أو بعد دعاء غير مستجاب. يعني التخلّي عنا أكثر مما يعنيه الغمّ الذي يكشف، من منظور هايدغر، عن أننا تعرّضنا بصورة مكشوفة لغربة العالم المقلقة، وهو يعني أكثر مما يعنيه غياب الآخر الذي يجعلنا نُحِسُّ بعزلتنا. إنه يُحيلنا إلى «أمل خاب مسعاه وإلى مناجاة لم يتم الاستماع إليها وإلى التخلّي وإلى مطالبة ملحّة تظلّ سرًّا داخل الصدور، لكنها قوية وتظلّ بدون استجابة»[28]. «يا إلـهي، يا إلهي لِمَ تخليت عني؟»: تُفصح هذه الصرخة المدوية، على المستوى الدّيني، عما نستشعره داخل هذا الشعور بالتخلّي عنا. فهو يكشف عن قلق سنجده في ينابيع الفلسفات والأديان معًا.

5. أحدث نابير اقترانًا وثيقًا بين التناهي والشرّ، وهو ما وجدناه في دراسة في الشرّ: ما ليس له عذر l'injustifiable *Essai sur le mal*[29]، على خلاف الكيفية التي يفهم بها هايدغر التناهي، وهو فهم يتخذ دائمًا صورة الزمانية. بدل اختزال الشر إلى مجرّد نقصان، يجب «إحداث ربط وثيق بين تحليل الوعي

(28) Nabert. In: Paule LEVERT, *Jean Nabert ou l'existence absolue*, p.170.

(29) من أجل تحليل أكثر عمقًا، انظر:
Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, chap. 1: «De l'analytique de la finitude à l'herméneutique», p.11-35.

بالذات والانفتاح على الموجود غير المشروط وبين قضية الشرّ» (D 55). هذا هو الشرط الذي يجعل بالإمكان الكشف من قلب التناهي ذاته، الذي لا يُختَزَلُ ببساطة إلى مجرّد شعور بوجود حدّ أو بتبعية، عن «رغبة دفينة وأعمق من كلّ الرغبات» (D 41): ألا وهي الرغبة في الله. خارج الرغبة في بتر جذور الشرّ، لا توجد رغبة خالصة في الله!

نقرأ في عبارة مقتضبة: «الرغبة في الله هي الرغبة في الشرّ المستأصَل» (D 55)، وهي رغبة لا ينبغي خلطها «برغبة في وجود فعلي يظهر الشرّ بالنسبة إليه كما لو كان هامشيًا أو ثانويًا بما أنه يمكن جبر الضرر الذي أحدثه على الفور» (D 57). تُقيم هذه الأطروحة صِلةً قويَّةً بين المخاطرة الدائمة بالقول إن كلّ شيء عبث، وهو القول المتضمّن في الاعتراف الكامل بالشرّ، وبين قيام الوعي بالذات بتحمّل مسؤوليته عن هذه المخاطرة. سيكون الاشتغال على التأويل هو الواجهة المقابلة الإيجابية لهذه المخاطرة. تتجلّى أهميته الحقيقية في الإثبات الأصلي *affirmation originaire* التي تسمح للأنا الإمبيريقي بتحصيل وعيه بالتناهي.

يدخل الشرّ، وهو ليس مجرّد حرمان من الكينونة، في مواجهة «اغتراب aliénation جوهري أكثر عمقًا من التناهي ذاته» (D 51). الإثبات الأصلي وحده هو ما يمنح تجربة التناهي طابعها المأساوي: «كلما أصبح الوعي بوجود التناهي عميقًا، اشتدت الرغبة في تبرير المشروعية التي تتضمّن الحاجة إلى سِمة غير مشروطة» (D 40). إن مبدأ الجلال الذي يكتشفه الأنا بداخله لا يتطابق مع الأنا ذاته، ذلك أن «الأنا، ولو كان خالصًا، لا يمكنه أن يعتبر نفسه مقياس الإلهي» (D 44). المفارقة الموجودة بين المحايثة والوجود المفارق غير مقبولة. يجب تجاوز هذه المفارقة.

ما هو مبرّر وصف مثل هذه الرغبة بصفة الرغبة في الله؟ «كيف يكشف تعميق هذا التناهي عن رغبة يجوز لنا وصفها بصفة الرغبة في الله، بصرف النظر عن الطريقة التي سيتمّ بها إشباع هذه الرغبة في الله؟» (D 73). هذا السؤال الذي افتتح به الفصل الثالث من كتاب الرغبة في الله ليس مجرّد سؤال شكلي. يصرفنا نابير عن السعي إلى استنباط الرغبة في الله من «الشعور بالتبعية المطلقة» بالمعنى الذي يذهب إليه شلايرماخر، وهو الوجه الآخر للشعور بالأمان المطلق.

يجب علينا الكشف عن رغبة تستحق منا أن ننعتها بصفة الرغبة في الله من قلب التناهي الذي يُفصح عن وجود عدم تطابق بين الأنا الإمبيريقي والأنا الخالص. يجب على سيرورة التفكير التي تُنجب الوعي بالتناهي أن توجّهنا في الوقت نفسه إلى إمكان تجاوز التناهي المحفور في الفعل نفسه الذي نُعلن عنه بوساطته.

نظرية معيارية حول الصفات الإلهية
والبحث عن إله يظلّ إلهًا فقط.

نناى بأنفسنا في البداية عن تبنّي الرأي الذي يرى أن فكرة الله فطرية، أو عن ادّعاء تحصيل «معرفة مباشرة» عن وجود الله. لكن فعل الإثبات الأصلي التي يظلّ وعينا مرتهنًا به يفرض علينا التساؤل: ما الذي يستحق أن يُدعى «إلهيًا»؟ لن تكون «للرغبة في الله» من معنى خارج هذا التساؤل. على النحو الذي يفهم به نابير هذا التساؤل، يتعلّق الأمر بالرغبة في «تأله الإله» (D 79)، أي بالرغبة في «إله لا يكون إلّا إلهيًا». يتطلّب ذلك منا أن نحدّد المبرّرات التي حملتنا بالضبط على تفضيل هذا اللفظ بدل ألفاظ أُخرى («الجليل» و«الفائق الوصف» و«المقدّس» و«القدّوس»، وما إلى ذلك) ما هو الموضوع الذي يحمل عليه «محمول» «إلهيّ»؟ لماذا يُدعى «محمولَ موضوعٍ» «prédicat thétique»، أي يُدعى «نداء موجّهًا إلى حرية بُغية تحقّق غير متناهٍ» (D 83)؟ ما هي الشروط التي قد تسمح «للأنفس التي تستحضر دائمًا الفعل الأصلي المتعلّق بالتساؤل الجذري بالتعرّف على «الإلهي» (D 84)؟ هل يحق لنا ربط «التألّه» بالله، كما توحي بذلك عبارة «الرغبة في الله»؟

تُثير هذه الأسئلة، علاوة على بعض الأسئلة الأُخرى التي سنُثيرها لاحقًا، حربًا دينية حقيقية تُهيمن عليها فكرة قوية واحدة: لا يُختزل الإلهي ولا مجموع المحمولات التي قد تدخل ضمن هذه الفكرة إلى صفة لله، بقدر ما تتطابق مع ما يقابلها «من أنماط الفكر والعمل التي تشكّل الكفّة الثانية المضادة بصورة جذرية لكفّة الطبيعة والشرّ وما لا يقبل له عذر» (D 85). يعرّف نابير الصفة الإلهية بالقول إنها ما «يوجد بداخلي ومن أجلي ويُعتقني من نفسي» (D 86)، كما يوحي بذلك مفهوم التعالي عن أيّ ذكر ineffable في مذاهب اللاهوت السلبي.

لم تَعُد صفة الإلهي صفة بين الصفات، بل تحوّلت إلى قانون التحقّق، بالنسبة لتفكير «لا يُمكن ممارسته دون استرجاع فعل الوعي» (D 89) الذي يعتبر حامل المحمولات. بالفعل، «إذا ما ألّهنا في البداية الفعل والمعنى» وإذا ما «تعرّفنا الإلهي قبل الإقدام على تأليه ذات إلهية» (D 101)، يحتمل المحمول «إلهي» معنى يُملي ما يجب أن يوجد، بدل أن يكتفي بوصف ما هو موجود . يُملي علينا ما يجب أن يكون عليه الفعل الذي يستحق حمل صفة الإلهي، أكثر مما يصف مضمون التجربة.

هنا يطفو على السطح المحور الرئيس الذي لم تفتأ تأمّلات نابير تدور حوله: وهي «علم معيار الإلهي» *«critériologie du divin»*. قبل التساؤل عن مدى خصوبتها الهيرمينوطيقية، من الواجب قياس مدى جذرية تفكيك اللاهوت الفلسفي الذي تستتبعه محاولة التفكير في «إله ليس إلّا إلهيًا» (D 256)، متسائلين أولَمْ يكن من الأفضل الحديث عن «رغبة في الإلهي» (D 109)، بدل «الرغبة في الله».

لا أتحدّث هنا عن «التفكيك» من زاوية المباهاة باستعمال معجم تروّج له موضة العصر. إذا ما كان «التفكيك» يعني قراءة التراث بحرص شديد على استرجاع القضايا الأصلية والبواعث التي أدّت إلى ميلادها، نُصبح هنا بالفعل أمام تفكيك، بدل أن نُصبح أمام مجرّد نقد اللاهوت الفلسفي.

1. يظهر التفكيك لأول وهلة في التخلّي المنطقي عن التوجّه الموضوعي الذي يوجد خلف البراهين على وجود الله. قاد منهج «تعميق الوعي بالذات بواسطة البحث عن الشروط التي تؤمن بلورته التامة» (D 108) نابير إلى إدارة ظهره تمامًا لمثل هذه المقاربة. ليست المؤاخذة على التناقضات الفلسفية التي يقع فيها الفلاسفة الساعون بجهد إلى بلورة مثل هذه البراهين هي ما يبرّر هذا الاستبعاد، بل ما يبرّره هو الفكرة التي كوّنها نابير عن الصّلة الموجودة بين المعنى المطلق والوجود. الرغبة في الله هي قبل ذلك رغبة في معنى مطلق، وليست رغبة في الارتباط بكائن واقعي *Ens realissimum*. اعتبر نابير أنه «يجب التمسك بمعنى أسمى ومتميّز عن الوجود، عندما يتعلّق الأمر بالمعنى المطلق على وجه التحديد» (D 103). بعد الإقدام على توضيح طبيعة هذه الرغبة،

سنتساءل هل يوجد كائن قادر على الاستجابة لها، متسائلين: «ما الذي يجعل تأكيد الوجود ويقين الوجود يشبع الرغبة في الله؟» (D 201).

لأول وهلة، يُقرِّبُ إقصاء المقاربة التي تلجأ إلى البراهين نابير من برغسون. في الواقع، كما يؤكده، يتعذّر على فلسفة التَّفكُّر، أن تقول في غياب حَدْس الله، إن طبيعة الله تنبثق من المبرّرات التي نعتقد بموجبها أنه موجود. يؤكد نابير بالمقابل أن «طبيعة فكرة الله تطرح التساؤل عن المبرّرات التي نعتقد بموجبها في وجوده» (D 103).

هذا ما يعني بكّل وضوح أن «علم معيار الإلهيّ»، في غياب حَدْس الإلهي، هو الذي يحلّ محلّ مسار البراهين. بل قد نتساءل، في الحدود القصوى، أوَلَمْ تكن تلك المقاربة لعلم معيار الألوهية صورة معكوسة لبرهان أنسيلم. بالفعل، يقوم مثل هذا البحث بعكس المقاربة المعتادة التي تهتمّ في البدء بالتأكّد من وجود الله الذي نسعى بعد ذلك إلى توضيح فكرته أو إلى إبراز أن وجود الله متضَمَّنٌ في مفهومه نفسه. يتمرّد الحسّ المشترك بكلّ تلقائية على مثل هذا المشروع، معترضًا بالقول إن الرغبة في الله لا تحظى بفعالية ولا بدلالة، في غياب سند وافد من حَدْ أو من موضوع تستطيع التوجّه إليه. لا توجد طريقة أفضل للإجابة عن هذا الاعتراض من تطبيق كلمة هيغل على فلسفة التَّفكُّر: هو «العالم المقلوب على رأسه» «*die verkehrte Welt*»! هذا الانقلاب أقل ثورية مما يلوح في الظاهر إذا ما نجح «التفكيك» في إبراز أننا «نجد هاجس المعنى المطلق الذي يجب الحفاظ عليه في البراهين التقليدية نفسها» (D 106).

يعتبر نابير على أيّ حال أن اتجاه السير واضح: «نسير دائمًا وفي كل الحالات، على خلاف المظاهر، من المعنى إلى الوجود» (D 106). وقد بلور على امتداد الكتاب أطروحة أن «الله لا يسبق الحكم المعياري على الإلهي في الأنا الخالص، بل يأتي بعدها» (D 32). عبارة «الرغبة في الله» عبارة مضلّلة جزئيًا، ما دام أن الوعي المفكّر لا يصبّ اهتمامه على موضوع متعالٍ بعينه. يجب التدليل على أن الوعي يتضمّن فكرة الصفات الإلهية في بِنيته المستقلة، ما دام ينطوي على «فكرة وجود غير مشروط تحوّل إلى فعل» (D 22)، من أجل تبرير مشروعية «الرغبة في الله»، أي ما دام يَتَضَمَّنُ الإثبات الأصلي. المهمة

الأُولى المنوطة بفلسفة التَّفكُّر هي مهمة توضيح فكرة الإلهيّ كما تضمّنتها الرغبة في تجاوز الذات عينها، وهي رغبة تمثّل جزءًا لا يتجزأ من الوعي بالذات.

2. لا توجد شهادة أفضل من القول التالي على الفضيحة كما تمثّلت في هذه الخطوة الإجرائية في عيون أولئك الذين يعتبرون على غرار جيلسون (Gilson) أن المطابقة بين الله والكينونة فتح مبين حقّقته الميتافيزيقا المسيحية التي انطلقت من سفر الخروج: «لا تملك فكرة ذات يقال الوجود الفعلي عليها إلّا أن تُثقِل الألوهة» (D 180). حَسَب هذه الأُطروحة، لا تحتمل العبارة الواردة في سفر الخروج أنا هو من أنا *ehye asher ehye* (الخروج 3، 14) معنى آخر غير معنى تحصيل الحاصل: «الله إلهيّ». تملك أُطروحة نابير جاذبية خاصة تمارسها على المناهضين للأنطو-تيو-لوجيا، حينما يعتبر هذا الأخير أنه «لا يجوز تأكيد وجود ذات إلهية، حينما ننظر إليها في وجودها الفعلي، كما لا يعتبر ذلك التأكيد مشروعًا إلّا بناء على أفعال مُنجزة وعلى مشاعر حقيقية وعلى أفكار اقتُرحت بالفعل» (D 181). وما يجعل تلك الأُطروحة جذّابة هو أن نابير يؤكّد أن «الذات الحاملة للوجود الفعلي ليست هنا، إذا توخّينا الدقة، إلّا من أجل السماح بتجلّي المطلق الذي يتحدّث للإنسان عن مصيره وواجباته» (D 181).

يُحدث نابير قطيعة مع فكرة الله بما هو علّة ذاته، وهي فكرة مُنتمية إلى الأنطو-تيو-لوجيا، عندما يؤكد أن «ما يعوّض فكرة الوجود الفعلي المجرّد هو فكرة الوعي المطلق» (D 105). لا يعني ذلك أبدًا شطبَ فكرة الله من جدول أعمال الفيلسوف. لا يتخلّى نابير عن المعنى المطلق، بل فقط عن «كلّ معنى مطلق موجود خارج فعلي الذي أقوم به، وموجود بصورة سابقة لفعلي وتأكيدي» (D 105). المشكلة هي عدم إساءة الحديث عن الله، وهو الانشغال الذي نجد صداه في الكتاب الثاني من جمهورية أفلاطون. يعتبر نابير أنه لا يوجد ما يحظر على الفيلسوف أن يصبح القاضي الذي يَبُتُّ في الإلهيّ. بهذا المعنى، يلعب الحكم على معايير الألوهة وظيفة نقدية لا بديل لها: يساعدنا على التخلّص من الأوثان المفهومية التي تجد مصدرها في فكرة خاطئة عن الله. يعود المصدر الحقيقي للخطأ الذي تقع فيه الأنطو-تيو-لوجيا إلى ادّعاء التأكّد أولًا من الوجود الفعلي لله، قبل أن نَهُمّ إلى تحديد صفاته.

3. إن تفكيك الواجهة الكبرى الأخرى في مذاهب اللاهوت الفلسفي لا يقلّ أهمية في نتائجه المنطقية: تحديد الصفات الإلهية وتحليل الأسماء الإلهية، بصورة متضايفة معها، كيف نُبرّرُ ذلك؟ لا تُشبع الصفات الموضوعية التي تُحيط بالخصائص رغبتنا في الله، كما لم يُشبعها الوجود الفعلي المجرّد لله من قبل. كلّ محاولة لضبط الصفات الإلهية (البساطة والخلود والوجود الضروري والثبات والكمال والجبروت والعلم المطلق، وما إلى ذلك) محاولة عبثية وعقيمة، بصرف النظر عن «الأفعال المطلوبة لإنتاج الخصائص ولخلع معنى على الخصائص التي تستجيب للرغبة في الله» (D 202). يكفي التفكير في طبيعة الأفعال التي تعتبر مصدر مثل هذه الصفات حتى نتفطّن إلى أيّ حدّ تعتبر تلك الأفعال متنافرة ومتعارضة فيما بينها.

لم يكتفِ نابير بتأكيد الطابع المتنافر والمتباين لهذه الصفات، وهذا ما كرّسه الفلاسفة الأنغلو-ساكسون المعاصرون. دافع عن أطروحة أكثر جذرية انبثقت مباشرة من الطريقة التي بلور بها سؤاله الموجّه: «هل يستطيع الإلـهي الحفاظ على معنى، وكذلك الرغبة في الله، بينما لا نجد منذ المنطلق ذاتًا تنطبق عليها هذه الصفات الإلهية؟» (EL 413). لا يكفي لنا أن نستبعد اسم الجلالة «الله»، ولو مؤقتًا. وهو الاسم الذي يُحيل على «ذات محايثة»، لحساب نعت «الإلـهي». ما يُهمّنا بوجه خاص هو عدم تجاهل أن هذا «النعت لا يجمع خصائص مُعطاة، بقدر ما يضمّ عمليات وأفعالًا» (D 178).

لا يؤدّي إسناد خصائص إلى ذات محايثة فريدة إلّا إلى حجب تنوّع المحمولات التي يتضمّنها في فهم الإلـهي. يكفي أن نُدير نظرنا جِهة الأفعال المقابلة لها، حتى نكتشف أن «الإلـهي» لا يمثّل «محمولًا مفردًا بين محمولات أخرى»، بل «يؤسّس إمكان «حمل متعدّد» (D 202) للإلـهي، دون أن يكتفي بحمل دلالة إنشاد شعري. فيما يتعلّق بتسمية الله، فإن الإلـهي «هو ما يسمح لي ضمنيًا بقياس تناهيّ أنا» (D 210)، وعليه، يتعذّر علينا الوصول إلى شيء آخر غير «إلهيّ الإله». لا يستهدف النقد المتفكّر للصفات الإلهية انسجامها المنطقي، بقدر ما يستهدف دلالتها الباطنية. ونحن لا نكتشفها إلّا عندما نتمسك «بالإلـهي» لأطول مدة ممكنة بوصفه «محمولًا يظلّ في مهبّ الريح بدون ذات» (D 235).

4. ماذا تعني هذه المقاربة بالمقارنة مع الإشكالية التقليدية التي عرفتها التيوديسيا؟ الجواب موجود ضمنيًا *in nnce* في فكرة ما لا يغتفر: يجب تفكيك التيوديسيا بدورها من أجل إطلاق شرارة تساؤل أكثر أصالة تصطدم فيه الرغبة في المعنى المطلق بخطر العبث المطلق. كما أن الفكرة التي يُكوِّنها نابير عن التناهي تتضمن حَيِّزًا تحضر فيه تجربة غياب الله، كذلك يعتبر أن «مظاهر الواقع التي تسوِّغ قبول فكرة العبث المطلق، لا تعمل إلّا على مضاعفة قوة الرغبة في الله وعلى الرفع من حدّتها أثناء غياب الله، بدل أن تقلّل من شأنها» (D 108).

يُملي علينا اللاهوت الفلسفي الكلاسيكي خيارًا واحدًا: الحضور *Anwesen* أو الغياب *Abwesen*. يعني الغياب اللاوجود: «الله موجود، التقيته»؛ «الله غير موجود لأنني لم ألتقه». يكتسب هذا التقابل معنى مغايرًا على نحوٍ كامل إذا ما أرجعناه إلى الرغبة في الله. نستطيع القول آنذاك «إن غياب الإجابة ليس موت السؤال: يظلّ هذا سؤالًا مُلِحًّا وحارقًا ومتلهّفًا، في اللحظة التي لا يؤدّي فيها التعطّش العميق الذي يُفصح عنه الوعي إلّا إلى إذكاء النار التي تحرّكه، مع اليقين المطلق بمشروعية مطالبه، ولا يتعلّق الأمر فقط بمشروعية، بل بالصّلة الوثيقة إلى أبعد الحدود بين هذه المطالب وعمليات الوعي الفعلية هذه المطلوبة لتبرير مشروعيته» (D 257).

نجانب الصواب حتمًا إذا ما استغللنا أقوال نابير هذه لتقريبها من أوجه المبالغة في اللاهوت السلبي المعاصر، حيث يسود الانطباع بأن الغياب أكثر أهمية من الحضور. على العكس من ذلك، اعتبر نابير أن الرغبة في الله هي بالفعل رغبة في حضور يستجيب لكلّ آمالنا المنتظرة. لكن إحدى علامات هذه الرغبة الصادقة هي أنها «لا تجد مبرّرًا كاملًا لذاتها إلّا إذا لم تشترط التحقّق الفعلي لهذا الحضور، وإذا لم تتبدّد حالة احتجاب هذا الحضور» (D 117).

لا يُهَوِّن نابير من فداحة الشرّ، كما تتبدّى من الشعور بهول ما لا يغتفر، بعدما خلع معنى إيجابيًا على تجربة غياب الله. أثناء الحديث عن «الرغبة في الله»، حاول نابير وضع يده على «تطلّع الوعي إلى تبرير للذات لا يسعى لأن يظلّ غريبًا عن الاعتراف بوجود الشرّ فينا ومن حولنا» (D 215). هذا الانشغال

هو الذي يجعل تساؤله مناقضًا للتيوديسيا الكلاسيكية التي كانت حريصة على تنزيه الله من ادّعاء مسؤوليته عن الشرّ في العالم.

كان أيوب الذي عانى بصورة مَهولة من غياب الله، مسكونًا على خلاف «علماء الدِّين» من حوله برغبة في الله كانت غريبة تمامًا عن أصحابه. يجب الإقرار بأن الخبرة المَعيشة عن غياب الله «لحظة جوهرية في التجربة الدِّينيَّة» (D 114)، ما دامت «تكشف عن عَلاقة الوعي بذاته عينها، وهو وعي ليس محرومًا من العناصر ومن الرغبات المكوّنة للتجربة الدِّينيَّة، ولكنه محروم فقط من الكينونة أو من الحياة التي تستطيع القصدية المطلقة المحايثة لهذه التجربة أن تخلع عليهما عن حق صفة الإلهي». عندما خَرَّ النبي إرميا يائسًا من هول الأمانة الملقاة على كتفيه، وهي الأمانة التي جعلته «إنسان خِصام ونِزاع لكلّ الأرض» (إرميا 15، 10)، اتهم الله بأنه قد تحوّل بالنسبة إليه إلى «جدول كاذب أو مياه سريعة النضوب» (إرميا 15، 17)، وهنا نجد من جديد أن «الرغبة في الله» هي التي تتكلّم بهذه العبارات المؤلمة التي قد نطبّق عليها ما يقوله نابير عن غياب الله: «أهو فراغ؟ نعم، بالنسبة لحضور نبتهل إليه ونرغب فيه. لكن هذا الفراغ نداء» (D 116).

5. عندما نقارن بين مقاربة نابير وأسلوب الاستدلال الذي اعتمده توما الأكويني في المسائل 2-13 من القسم الأول من كتاب الشامل في اللاهوت *Somme théologique*، حيث نَمُرُّ من البراهين على وجود الله إلى تحليل صفاته، وهي نسبة مقابلة لها من الكمالات، ثم إلى إمكان معرفة الله قبل التطرّق إلى معرفة «الأسماء الإلهية»، يتولّد لدينا الانطباع بأن نابير يُحَمِّل قرّاءه ما لا طاقة لهم به. ألا ينهار السؤال المتعلّق بـ «الأسماء الإلهية» بدوره لدى نابير، كي يترك مكانه لما يتعالى عن أيّ ذكر له؟ لو افترضنا أننا نُرجع محمول الموضوع «إلهي» إلى الله رغم كلّ هذا، ألا يكون هذا الله الإلهي الخالص مجرّد «إله بدون خصائص»، بالمقارنة مع إله اللاهوت الفلسفي؟

لكن هل «الله بدون خصائص» موضوعيٌّ هو بالضرورة إله «مجهول الهوية» والمتعالي بالضرورة عن أيّ ذكر له؟ إذا ما كانت تأمّلات نابير تتقاطع أكثر من مرة مع طُرق اللاهوت السلبي، فالسبب في ذلك هو أنه قد استوعب جيدًا أن

العبارات الأكثر جذرية التي يُفصح عنها تسير بنا في طريق أبعد من طريقي (الحمل الإيجابي) «kataphase» و(الحمل السلبي) «apophase»، وهما طريقان يظلّان مشروطين معًا بمنطق الحمل المنطقي. هل يجب علينا أن نستنتج من ذلك آنذاك، كما اقترح جان لوك ماريون[30]، أن «الطريق الثالث» هو طريق الابتهالات؟ لا يطمئن نابير إلى هذا الحلّ، بالرَّغْم من أنه قد يرتكز على مرجعية اللاهوت الصوفيّ *Théologie mystique*، كما نجده لدى ديونيزوس المنحول. سيكتسي «الطريق الثالث» الذي اختاره صورة «هيرمينوطيقا الشهادات»، استنادًا إلى حُجج سنفحصها فيما بعد.

لن نفهم الفكرة التي كوّنها نابير عن المطلق فهمًا صحيحًا إلّا إذا ما اعتبرنا أنه يشبه الإله الروماني *Janus bifrons* الذي يملك وجهين ينظران في اتجاهين متقابلين في الوقت نفسه: في اتجاه من يتعالى عن ذكره وفي اتجاه التساؤل عن التجلّيات التاريخية للمطلق[*] (D 227). المنظور الأول هو منظور المذاهب اللاهوتية السلبية التي تستثمر منهج الحمل السلبي، قصد تخليص المطلق من التعيينات الإيجابية التي لا تعدو أن تكون قميصًا إلزاميًا في صورة معطف مَلَكي. ينبني التبصّر نفسه الذي مكّنهم من تمجيد الواحد الأحد على فعل الوعي الذي يتعيّن فهم طبيعته، بعيدًا عن أيّ تحديد إيجابي، بعدما أرجعوا إليه وجوده المتعالي الكامل. المنظور الثاني الذي يخرج عن تصوّر الأفلاطونية المحدثة حول وجود إله يتعالى عن أيّ ذكر، هو منظور التجلّيات أو مظاهر «التجلّي الإلهي» للمطلق التي تعرب عن نفسها في الشهادات. يدعونا إلى الإقرار بوجود الإلهي داخل «عالم يتعرّض من جهة ثانية للعنف وللأفعال التي ليس لها عذر» (D 221)، بدل أن تستحثنا على «الفرار فُرادى نحو الواحد».

اعترف نابير نفسه بأن الالتباس الذي يتجلّى في السير دفعة واحدة في طريقين، أي في طريق الإرجاع اعتمادًا على الحمل السلبي وفي طريق فلسفة

(30) Jean-Luc MARION, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, p.155-195.

(*) Janus bifrons إله روماني يمتاز بالحكمة، لأن الماضي والمستقبل كانا حاضرين على الدوام أمامه. وقد حملت هذه القدرة المزدوجة الرومان على تصويره في صورة إله يحمل وجهين. وقد كانت هذه الصفة امتيازًا خاصًا تتمّ الإحالة إليها باستمرار. [المترجم]

العبارة، وكذلك السير في طريق «التجسّد»، التباس هو لا مفرّ منه ولا يمكن تجاوزه. يجب الدفاع في الوقت نفسه عن فكرة أن المطلق يقع خارج كلّ عبارة، «أي أنه يتعالى عن أيّ ذكر له، لأنه «لا يتجلّى لنا في الحياة الدنيا» ولا يسمح بإدراكه إلّا في «الحياة الدنيا» (D 241). طريق التطهّر ضروري للنجاة من فخ التشبيه. لكن «حركة مذهب التجسّد» (D 247) لا تقلّ أهمية إذا ما وددنا تجنّب تحويل المطلق إلى مجرد مطيّة هروب. لا تجب المحافظة فقط على هذا الالتباس الذي يعتبره البعض تناقضًا بالتمام والكمال، بينما يقدّمه نابير في صورة «توتر مثمر» (D 247)؛ يصبح التكامل بين الطريقين مشروعًا في ظروف سنعمل على توضيحها. إن افتراض «تصحيح مثمر»، أي أنّ افتراض تكامل «يدخل داخل كلّ واجهة تجربة صدى واجهة مقابلة لها» (D 250)، لا يُهمّ الميتافيزيقا فقط، بل يُهمّ كذلك التجربة الدِّينيَّة. قد نعبّر عن ذلك بالإشارة إلى العظة 86 للمعلّم إيكهارد: «لا داعي للاختيار بين «التأمّل الذي يخطف الأنا من نفسه»، بعد توجيه النظر قِبلة الكائن الذي يتعالى عن أيّ ذكر، و«الأفعال الشاقة التي لا تعرف فيها أشكال السقوط والتراجع أيّ توقف» (D 251).

التجربة الميتاأخلاقيّة العليا و«الميل المطلق إلى المطلق».

سعى نابير إلى تعبيد الطريق أمام «اللاهوت المؤهّل كي يستجيب في الوقت نفسه لمتطلّبات الفلسفة ولمتطلّبات التجربة الدِّينيَّة» (D 167)، بعد التشديد على التقابل بين الله الذي ينتمي إلى اللاهوت الفلسفي والله المنتمي إلى التجربة الدِّينيَّة. ما هي المنزلة التي يجب علينا أن نخص بها «اللاهوت الدِّيني في معناه الدقيق»؟ أفترض وجود تحديد جديد تمامًا لصِلات الوصل بين الفلسفة والإيمان، وهي صِلات لا تندرج نهائيًا في اللازمة التقليدية للإيمان الذي يقابل المعرفة(*).

(*) المقصود بذلك ثنائية foi et savoir، كما هي حاضرة في فلسفة هيغل الدينية من موقع مخصوص: العقيدة والمعرفة Glauben und Wissen وهي ثنائية تعنى بالسؤال التالي: أين تنتهي حدود العقيدة وتبدأ حدود المعرفة؟ يفيد السؤال بصورة عامة أن العقيدة والمعرفة قد تجتمعان دون حرج في صدر الرجل الواحد، دون أن نعرف بالضبط كيف تجتمعان. تتوفّر العقيدة على مستويات متباينة، انطلاقًا من التصديق ومن الشعور بالثقة =

لا يجب علينا أن نُحَوّل نابير إلى مدافع عن «الفلسفة المسيحية» ولنتجنّب قراءة كتاب الرغبة في الله كما لو كان كتابًا في علم الكلام المسيحي. حرص نابير نفسه على التأكيد أن ما ترمز إليه عبارة «اللاهوت الفلسفي» لا تعدو أن تكون «فلسفة أُولى تُهِمّ علاقات الظاهرة بالمطلق» (D 167).

إذا ما أضفنا إلى ذلك أن عبارة «اللاهوت الفلسفي» تضع على عاتقها مهمة «المحافظة على الحقوق الكاملة التي يتمتع بها الوعي الفلسفي والاعتراف بخصوصية الوعي الدِّيني» (D 173)، نتساءل هل كانت الطريقة التي فكّك بها نابير اللاهوت الفلسفي لا يجعله يمهّد الأرض واقعًا *ipso facto* التي يمكن أن يُقيم عليها فلسفة الدِّين. لكن موقفه ليس هو موقف شلايرماخر. صحيح أنه قد اعتبر بدوره أن وجود الله ليس مشكلة يتوجّب على الوعي الدِّيني طرحها بصفته تلك. تكتشف فلسفة التفكر مهمتها الحقيقية بعد أن تخلّى عن إحداث مطابقة بين مسألة وجود الله ومشكلة الدِّين: «الكشف من داخل الوعي عن العمليات المؤسّسة للتجربة الدِّينيَّة» (D 113). وما يستطيع التَّفكُّر به هو «تخطيط رسم بياني بالحجم الطبيعي للتجربة الدِّينيَّة، من خلال التعميق الباطني للعلاقات التي تؤسّسها وتؤسّس تبعًا لذلك إمكان وعي بالذات» (D 110). هذه العبارة هي البذرة الأُولى لفلسفة الدِّين التي تنبني على مرجعية فكرة «علم معيار الإلهيّ».

I. نصل هنا إلى النقطة التي اصطدم فيها نابير بدوره بِمُشْكِلة الاتصال بين «أنوار العقل» و«العوسج الملتهب».

كيف يتصوّر فيلسوفنا «نور العقل»؟ من بين العبارات الأخّاذة بامتياز نجد العبارة التالية: الفعل الذي يحرّك «وعي الوعي» هذا، كما يتمثّل في الوعي المفكّر بما «يوحي بوجود نور باطني لصيق دون أدنى شك بالوعي بالذات ولا نستطيع الإحاطة به إلّا من خلال هذا الارتباط والانتماء، ولكننا من خلاله

= وانتهاء بالإخلاص، وما إلى ذلك. ولعلّ تحديد النّقاط الفاصلة بين هذه المستويات الاعتقادية المختلفة ومستوى المعرفة من بين القضايا الأساس التي تحضر بقوة في الكتابين التاليين: في كتاب هيغل: *Glauben und Wissen* (1802), Felix Meiner, 1986. وفي كتاب هابرماس: *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Sonderdruck, 2001. [المترجم]

وبواسطته نُحسّ بتطلّعنا إلى نور منفصل عن هذا الوعي بالذات، وهو نور النور الذي يوقف لاقابلية فهم الوعي» (D 111).

ما هي صورة «العوسج الملتهب» لدى نابير؟ ليست شيئًا آخر غير «علم معيار الإلهي»! لكننا نعترف بأن مسألة معرفة من يحتجب داخل العوسج، هل هو ملاك الله أم الله نفسه، تظلّ مسألةً معلّقةً. تتصل العبارات التي رصّعت تأملات نابير بصورة مباشرة بمحور «علم معيار الإلهي»، مثل «الاندفاعة الروحية (غير المتناهية)» التي تتجاوز الذات «والتي تتغذّى الذات منها» و«النشاط والاندفاعة والتلقائية بدون حدود معلومة لها» (D 235) و«التلقائية الآتية من مَعين لا ينضب وتتغذّى منها تلقائية الذات المتفكّرة والفاعلة» (D 237) و«التلقائية غير المتناهية والشفّافة أمام ذاتها» و«الاندفاعة الباطنية التي لا نظير لها» التي تمثّل «الحركية ذاتها» (D 245) و«المطلق الضخم الذي لا جوهر له ولا بقاء» (246)، وما إلى ذلك. تشكّل هذه النظرية قطب الرحى في فلسفة الدِّين المعتمدة على مبدأ التَّفكُّر. كلّ هذه العبارات شاهدة على أن الأمر يتعلّق فعلًا بصنف من «العوسج الملتهب» يَشُدُّ إليه نظر الفيلسوف بكلّ قوة، دون أن يتسرّع هذا الأخير في التفطّن إلى وجود «ذات حاملة» لصفات إلهية داخل هذه الظاهرة. بالمقابل، يمتلك وعيًا حادًا على غِرار موسى، بأننا لا نقترب منه إلّا بعد خلع النعلين، أي بعد الانصياع لمطلب التجرّد الكامل الذي يتجاوز ربما قدرات الأنا.

هذا هو الجانب الذي جعل موقف نابير متميّزًا تمامًا عن موقف برغسون. مقولة الإلهيّ البرغسونية التي تتكوّن من تدفق مستمر يتطابق مع الاندفاعة الحيوية وهي تشبه عربة النار التي تحمل النبي إلياس إلى السماوات العلى (2 R 11-13) أكثر مما تشبه العوسج الملتهب لموسى. وهذا ما قاد نابير إلى صياغة حكم سبق ذكره: «الإله البرغسوني إله غير خالص» (D 207).

2. ما هي التجربة التي تُمدّنا بأوفر الحظوظ لإنجاز أفعال تستحق حمل صفة أفعال «إلهية»؟ هناك ما يُغرينا بالقول إنها التجربة الدِّينيّة، ولا شيء غيرها! يحظر نابير علينا التسرّع في تجاوز الحدود من الأخلاق إلى الدِّين. المهمة التي تحظى بالأولوية هي تلك التي تسعى إلى فهم طبيعة «الميل المطلق إلى المطلق»،

وهي عبارة ترجع في جذورها إلى فيخته (D 170)، ونجد نسخًا لا حصر لها مكتوبة بقلم نابير. ما هو هذا المطلق الذي يكتشفه التَّفكُّر الذي يذهب إلى مداه الأقصى بداخلنا، متعرّفين فيه على تعريف الوعي نفسه؟

تحدَّثَ نابير عن «تجربة ميتا أخلاقية وتتميّز عن التجربة الدِّينيَّة» (D 122)، على خلاف شلايرماخر الذي أحدث مطابقة بين الوعي بالمطلق واعتبار الدِّين شعورًا بالتبعية المطلقة. تظلّ أشياء كثيرة مرتهنة بالفهم السديد لممارسة «وظيفة الميتا» التي تفترض هذه العبارة وجودها. هل يتعلّق الأمر بالتجربة «الميتافيزيقية»؟ نعم، شريطة فهمها طبق روح منهج التَّفكُّر، أي بوصفها تجربة تنتزع الأنا من ذاته.

إن الفكرة التي تفيد منذ البدء أنه سيكون من قَبيل المجازفة الخطيرة أن نعوّض مجالًا محدودًا بمجال لا يقلّ عنه محدودية، هي ما يحول بيننا وبين «الدخول إلى الدِّين» حالما نخترق حدود الأخلاق. بما أنه يتعذّر تجاوز تنوّع الديانات التشريعية، المتكوّنة من «عقائد متصلّبة داخل مذاهب فقهية وطقوس» (D 122)، يحول ذلك التنوّع دون تحقيق «وحدة دينية حقيقية» يتطلّع إليها الفيلسوف. هذا هو ما يولّد إغراء مُلِحًا عمل نابير على تفنيده، وهو إغراء تعويض الديانات التشريعية بديانة خالصة يُفبركها الفيلسوف داخل ورشته. كما يبدو متحفّظًا بشأن استنباط لاهوت فلسفي، أي استخراج فكرة فلسفية عن الله من التجربة التي دعاها تجربة «ميتا أخلاقية». تظلّ هذه التجربة «ملحدة، بل تظلّ تجربة لاأدرية» (D 122) عندما نُقارنها بالتجربة الدِّينيَّة في معناها الخالص.

تتمثّل الصعوبة في تحديد معطيات التجربة التي «تتجاوز الأخلاق»، «دون أن تنتمي بعد إلى الدِّين» (D 122)، بالرَّغم من أننا كثيرًا ما كنا نسوّي بينهما. توجد إجابة ممكنة تنبني على الخلط بينهما وبين مضامين تجربة التصوف، سيرًا على منوال برغسون. رفض نابير السير في هذا الطريق، مؤكّدًا أن الأمر «لا يتعلّق أبدًا بأيّ تصوف ولا بأيّ مذهب أخلاقي، بقدر ما يتعلّق بالظاهرة الدِّينيَّة بالمعنى الخاص لهذه الكلمات» (D 123).

3. تفرض علينا كلّ هذه التحديدات السلبية مواجهة السؤال نفسه الذي طرحه هايدغر في درسه الافتتاحي لسنة 1929 من جديد: «ما هي الميتافيزيقا؟»، أو بدقة أكبر: هل توجد تجربة استثنائية تفرض علينا طرح السؤال الجوهري عن

الميتافيزيقا: «لماذا يوجد شيء، بدل العدم؟» يعتبر هايدغر أنه «في ليل الغمّ[31] المضيء»، نكتشف أن الكينونة ليست شيئًا كائنًا، أي أننا نكتشف الطبيعة الحقيقية للاختلاف الأنطولوجي. والفكرة التي كوّنها نابير عن الوعي تمنعه من مباركة هذا التأويل، كما رفض ارتقاء «سلّم يعقوب» الذي مدّه هايدغر إلى قرّائه في رسالة في المذهب الإنساني *Lettre sur l'humanisme*، حينما اقترح الانطلاق من حقيقة الكينونة بُغية التفكير في ماهية المقدّس وفي ماهية الألوهة، قبل أن يتساءل «عما يجب أن يرمز إليه اسم الله»[32].

لا يَقِلُّ سلّم يعقوب، الذي يشيده نابير بكلّ تؤدة في كتاب الرغبة في الله، تعقيدًا عن سلّم هايدغر. ولكنه لا يتميّز عنه فقط بتصوّره المختلف تمامًا عن التدرّج من المقدّس إلى الإلهي، لكنه يتميّز عنه أولًا بفضل نِقاط الارتكاز لكلّ منهما. يستند رفض الاختلاف الأنطولوجي لدى هايدغر أولًا إلى اختيار «التجارب التي ينبغي لها عند نهاية التحليل أن تتخذ دلالة كلّية بالنسبة للفكر الفلسفي» (D 130). وقد صادفنا خلال البحث الذي قُمنا به بأمثلة كثيرة عن مثل هذه الاختيارات: «الشعور بالألوهي» (أوتو) و«الشعور بالتبعية المطلقة» (شلايرماخر) واكتشاف العالم بما هو «كُلٌّ محدود» (فتغنشتاين) والشعور بالمحدودية والوجود العارض (برتسوارا) و«شجاعة الوجود» (تيليش)، وما إلى ذلك. اختيار نابير مختلف. نستطيع بداية أن نُعرب عن ذلك بطريقة سلبية، قائلين إنه اختيار عدم الاختيار، أي أنه رفض أن نخلع قيمة على تجربة تسمو بها فوق التجارب الأخرى. أو نقول بالأحرى إنه اختيار «تفجير هذه التجارب» (D 133) من خلال إرجاعها إلى المطلب المطلق المحايث لكلّ تجارب الوعي، بدل ربطها بحَدْس عقلي أو بحَدْس صوفي للمطلق.

4. سعى نابير إلى «تعميق النظر أكثر في بعض التجارب الأساسية، حتى يتسنّى لنا أن نُخرِجُ من هذا التحليل فلسفة المطلق في صِلتها بالفكر وبالتجربة الإنسانية» (D 136)، قبل أن نُدير وجهنا نحو دراسة أشكال التجربة الدِّينيَّة ونحو

(31) Martin HEIDEGGER, Ga 9, 114.

(32) المرجع نفسه، 339.

مضامينها. علينا أن نحترم تعدّد «التجارب الأساسية»، آخذين باعتبارنا أن «الوعي ينحو نحو المطلق ويجرّب المطلق في كلّ الاتجاهات التي يطرقها قصد تحقيق ذاته» (D 165). تَحَدَّثَ نابير عن قصد عن تجارب مطلقة بصيغة الجمع، بدل الاكتفاء بالحديث عن تجربة المطلق بصيغة المفرد. نتجت ضرورة هذا الانتقال من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع من فرضية أثرناها سابقًا بخصوص تعدّد مواطن التَّفكُّر التي ترجع إلى ما يقابلها من «مراكز الوعي المتميّزة والمتعدّدة» (D 138). عندما يتشتّت المطلق على هذا النحو، لن يكتسي بعد ذلك وجه المطلق المتحقّق بالفعل، وهو ما يصبو إليه التصوف الكامل. اعتبر نابير أننا «في اللحظة التي نحيا فيها التجربة الإنسانية في امتلائها، ينكشف المطلق الذي يخلع عليها معنى بداخلها بكلّ يقين وبكلّ وضوح» (D 140).

إذا ما سعينا إلى وصف سِمات إشكالية نابير، سنشرح الشذرة 32 من شذرات هيراقليطس التي أثرناها في مقدّمتنا العامة في المجلد الأول (BA I, 28-29): «الواحد الأحد، الشيء الحكيم، وهو وحده، يريد ولا يريد أن يُدعى باسم زفس»، اعتمادًا على الطريقة الجديدة: «المطلق والإلهي، وهو وحده من يريد ولا يريد أن يدعى باسم إله الدِّين». كما كان الشأن مع هيراقليطس، سلّم نابير «بعدم وجود تطابق عقلاني بين فكرة الله وفكرة المطلق» (D 145). لا نتحدّث عن ترادف بين «المطلق» و«الله»، كما نتحدّث عن ترادف «الكأس نصف الممتلئ» مع «الكأس نصف الفارغ»! لكن ذلك يمنعنا حسب هيراقليطس من وضع التسميتين في تصادم بينهما.

يرجع رفض «إحداث نوع من التعارض بين الله والمطلق» (D 150) إلى تأويل أصيل لفكرة هيغل (بدل فكرة نيتشه!) عن «موت الله»، أي لفكرة «جمعة العقل المقدسة» التي تعني أن «البعث [. . .] داخل الله الذي يجسّد المطلق بكلّ عمق في نظر الإنسان» (D 150). وما يجعل المطلق الذي تحدّث نابير عنه يتوافق بسهولة مع نسبة عليا من التجارب التي تقابل قدرًا مماثلًا من التحديدات وصور التعبير عن نفس «النزوع الواحد نحو المطلق» هو أنه ليس أُقنومًا (D 141). يستدعي هذا التشتتُ «التفكيرَ في الله بصيغة الجمع»، مما لا يعني أننا سنعيد الاعتبار إلى الشرك بالله! يتعلّق الأمر فقط بما يفيد أن الوعي يعرف تجارب متعدّدة عن الإلهيّ، مما لا يصرف «الوعي والإيمان عن التشبّث بإله الرسالة الذي

يعتبر النقطة الحاسمة في الارتقاء بالوعي وبفعالية المطلق» حسب رأي نابير (D 151).

لا شيء يشهد بصورة أفضل على الفكرة التي كوّنها نابير عن العلاقات بين الله والمطلق من موقفه تجاه اللاهوت السلبي. اعتبر أن هذا الأخير «يسعى إلى تجاوز فكرة الله في اتجاه المطلق» (D 151)، بدل أن يكون محاولة لتطهير فكرة الله. ينتمي «القول الفصل» إلى ما يتعالى عن الذكر، إذا جاز القول. لكنه لا مجال لاستيعاب الله داخل المطلق، برأي نابير؛ يتعلّق الأمر بالمقابل «بتحرير الله من أجل الصلاة الحقيقية وافتداء الإنسانية» (D 151).

تظهر النظرية المعيارية للإلهيّ في صورة بائسة للغاية، مقارنة لها بالنظرية القديمة عن الصفات الإلهية. لكن هذا البؤس يمثّل قوتها في الوقت نفسه. بينما تنغلق أفكار أُخرى داخل البديل الذي يُخيّرنا بين إلهيٍّ هو بكلٍّ بساطة علامة انتقالية على مطلق لا شكل له ولا هيئة وبين إلهيٍّ يصبح إنسانيًا ومبالغًا في إنسانيته، بفضل التجسّد والأنسنة، تؤكّد النظرية المعيارية للألوهة على التكامل القوي بين التوجّهين، وهما توجّهان لا يستغني الوعي الدِّيني عنهما.

5. يصطدم القارئ الحريص على فهم مشروع «علم معياري للإلهيّ» بصياغات متعدّدة تُعطي الانطباع بأن نابير لم يفتأ يتحرّك داخل دائرة لا نعرف جيدًا ما هي أداة التعريف *definiens* ولا ما هو موضوع التعريف *definiendum*: أهو المطلق أم الإلهي؟ كيف السبيل إلى فهم الأُطروحة التي تفيد أن «الفكر لا ينطلق من المطلق إلى الإلهيّ إلّا عندما يقيم صِلة بالمطلق، بفضل الشعور الإلهيّ وبالتحليل الذي يُفضي إليه الإلهيّ» (D 236)؟ هل نحن في حضور دَوْر مُفرغ منطقيًا، أم أمام دور هيرمينوطيقي وازن؟ إذا ما وقع الاختيار على الحدّ الثاني من البديل، لا نتجنّب التساؤل عن الشروط التي تجعلنا نلج هذا الدَّوْر.

«مع كانط ضد كانط»: مهمّات فلسفة الدِّين المتفكّرة

تُظهر لنا هذه العبارة «تحرير الله من أجل الصلاة الحقيقية وافتداء الإنسانية» كيف أن نابير قد وضع فلسفة الدِّين بالفعل نُصب عينيه، عندما هَمَّ إلى تحليل التجارب التي تضع وعيًا مخصوصًا على طريق المطلق، وهو «شاهد بذلك

على حضور مطلب مُلحّ مطلق من أجل المطلق» (D 151). يستطيع التحليل المتفكّر وحده إبراز «غياب أية عَلاقة بين الوعي الدِّيني وموضوعه أو بينه وبين المطلق الذي يظلّ متعلّقًا به، أو بينه وبين الله الذي يعتبر مصدره ومركزه، دون أن تكون تلك العلاقة مستندة إلى بنية باطنية في الوعي، وهي البِنية التي لن تكتسب أعلى درجات اليقين، ولا معنى ولا أية صلابة خارجها» (236).

1. ما يُعَزِّزُ خصوصية التجربة الدِّينيَّة هو أنها «لا تنفصل عن فكرة الله والصلاة وعن اتجاه باطني خاص للانتباه والقصد» (D 196). بالرَّغم من أن نابير قد مال إلى عبارة شلايرماخر التي تدعونا إلى أن نقوم بكّل شيء «انطلاقًا من الدِّين»، (D 227)، اعتبر أن المهمّة التي نطالب فيلسوف الدِّين بفهمها هي الخصوصية الدِّينيَّة لتجربة الإلهيّ expérience du divin، متسائلًا عما «يجعل التجربة الدِّينيَّة كذلك بالمعنى الحق داخل أية تجربة دينية» (D 230).

يفترض هذا الفهم «أن التجربة الدِّينيَّة تتغذّى من تجربة الإلهيّ» (D 197)، دون التمكّن من الاستفراد بها. بالرَّغم من الفقر الذي يُعاني منه «علم معيار الإلهي»، الذي يدعوه نابير «تحليلية الإلهيّ»، ممتنعًا أثناء ذلك عن إحصاء تنوّع الوجوه التاريخية التي تمّ من خلالها إدراك الإلهيّ وتعظيمه، فإن تلك النظرية تضمّ «خصائص الإلهيّ الجوهرية والدائمة في صفاتها الأكمل»، وهي «التي تسمح بفحص القاعدة التي تقوم عليها الديانات التشريعية وبتقويم قيمتها» (D 226).

2. إذا «كان التطلّع المطلق إلى المطلق» يقترن بتبعثر التجارب وبتَعَدُّدِ تمثّلات الألوهة، فإن ذلك يقال كذلك وللسبب عينه على تنوّع التجارب الدِّينيَّة التي تظلّ بدورها «متذبذبة في اتجاهات كثيرة متباينة» (D 197). قد تحتمل هذه التجارب المتباينة قيمة إيجابية، بدل قَبولها على مضض، وكأنها شَرٌّ لا بد منه. لكنه لا يجب علينا أن نتجاهل أن المطلق نفسه هو ما يزوّدنا بالمبدأ النقدي للتمييز بين العناصر الدِّينيَّة الخالصة في التجربة الدِّينيَّة والعناصر المنبثقة عن تجربة المطلق. على هذا النحو، نستطيع فصل المقال بين المقدّس والظاهرة الدِّينيَّة، دون أن نُدخِل بذور الصراع فيما بينهما.

3. ظلّ التأويل الفلسفي للتجربة الدِّينيَّة مشروطًا بالتحديد السليم للعَلاقة بين المطلق والله. يُملي علينا هذا التأويل إبطال التقابل الذي أحدثه باسكال بين إله

الفلاسفة وإله إبراهيم. اعتبر نابير أن عبارة «إله الفلاسفة» تتضمّن تضاربًا بين الألفاظ ذاتها *contradiction in adiecto*. ليس «إله الفلاسفة» شيئًا آخر غير المطلق في الوعي الذي نعتبره «ميلًا مطلقًا إلى المطلق»، مما يعني بالمقابل «أنه لا يوجد غير إله واحد: إله الدِّين» (D 157). يمتعنا الفهم السديد للمطلق من تحويل تنوّع الأديان إلى لعنة؛ إن تنوّع الأديان الذي يسمح للدِّين «وهو الذي يقوم بأنسنة» المطلق وبتكييفه مع «مطالب الوعي وأهوائه ونداءاته، دون أن يفقد قيمته الموضوعية» (D 146) «بالاستفادة من تجارب تخصّ حضور المطلق أكثر مما تخصّ حضور الله». إله الدِّين «إله يمكن الدخول معه في حوار»؛ يتطلّب المطلق منا الخشوع. والخطأ القاتل هو أننا نتخيّل أننا مطالبون بالاختيار بينهما.

4. إذا كانت «حقيقة الله مؤسّسة على حقيقة المطلق» وإذا «كانت تجربة الله مؤسّسة بدورها على تجربة المطلق» (D 147)، قد نستنتج من ذلك مع نابير أن «تنوّع العلاقات التي تصوّرها هذا التنوّع وعاشها هو ما يبرّر بما يكفي تنوّع التجارب الدِّينيَّة» (D 147). من هذه الزاوية، لا يتميّز موقف فلسفة التَّفكُّر في جوهره عن الموقف المألوف لدى فلاسفة ظاهراتية الدِّين الذين تطرّقنا إليهم في الفصل الرابع من القسم الثالث. تفقد «الحروب الدِّينيَّة» بصيص الأمل في مشروعيتها، منذ اللحظة التي نقاوم فيها الميل إلى خلع طابع الإطلاق الزائف على إله الدِّين، وهو ما منع الديانات، الواحدة بعد الأخرى، من «التساهل بوجود أشكال أخرى أو متعارضة من الديانات إلى جانبها». يشترك نابير في هذه النقطة مع ليسنغ في موقفه داخل مسرحية ناثان الحكيم»: «يجب على نسبية إله الدِّين (الذي لا يوجد غيره) أن تسمح بالتوفيق بين الأديان، وأن تحافظ على تنوّعها وتبرّر مشروعيتها بفضل تنافس على مزيد من الطهارة والعمق اللذين لا يتركان مكانًا للحسد والحقد، كلما تأكدنا بالفعل أن كلّ واحدة من هذه الديانات تترجم بطريقتها الخاصة ميلًا مطلقًا إلى المطلق، وهو ميل ينبني بدوره على مطلق يُمكن التفكير فيه، لكن الفكرَ يشيّئه على الفور في شكل مفهوم» (D 159).

لا يتضمّن مطلب التسامح الإقدام على أدنى تنازل أو محاباة، حينما يسير في توازٍ مع فكرة أن الله بحكم تعريفه، هو «ضامن العلاقة البينية المطلقة» (D 161)، بما أنه هو وحده من يُجَسِّدُ وحدة الأفراد المتعدّدين، وهي الوحدة التي يتحقّق فيها تحصيل الوعي بالمطلق. يظل تَعَدُّدُ الديانات «تعبيرًا عن جمود

وعن تباين في ارتقاء التجربة وعن انقسام الإنسانية على نفسها، حينما لم تستطع التغلّب على أشكال التعارض التي اختلقتها، بعدما عمدت بصورة متحيّزة وقبل الأوان إلى تقنين فكرتها عن الله، وبعدما ربطتها في الغالب الأعم إما بوحي اعتبر وحيًا وحيدًا ونهائيًا، وإما بتمثّل محدّد للكون» (D 160)، بالرَّغم من أن نابير لا يعتبر تعدّد الأديان شرًا بحدّ ذاته.

5. هل ينبغي علينا أن نستنتج من ذلك أنه يكفي أن نحطّم الحاجز الذي يتمثّل في فكرة الوحي الذي ينحصر في ديانة بعينها، كي نسير من جديد على «طريق وحدة النوع البشري» (D 160)؟ الأمر ليس كذلك بالضرورة! يسمح التمييز بين الله والمطلق بالضبط بتبرير مشروعية فكرة الوحي، الذي نعتبر أنه «تجلّي الله بفضل الإله الباطني الموجود بداخل كلٍّ منا، لكنه إله ارتقى فوق أية مقارنة وفوق أية نسبية» (D 157). إذا كانت فلسفة التَّفكُّر تعتبر أنه لا سبيل إلى إعادة الاعتبار إلى «تفرّد وحي نهائي يُقصي كلّ المعتقدات والتجارب الأُخرى»، فإنها لا تحظر علينا أبدًا تدعيم «الوحي بمحايثة المطلق للظاهرة»، متسائلين عن الشروط التي تسمح لنا بفهم المطلق بوصفه «أبهى تعبير عن المطلق داخل الظاهرة» (D 167). لا تستطيع فلسفة التَّفكُّر تبرير مشروعية فكرة الوحي إلّا بعد امتلاك الحق في إخضاع مضامينه للفحص النقدي «بُغية التمييز بين ما يحمل بصمات بعض العوارض التاريخية العابرة وما يختزن بعدًا أبديًا» (D 192). ينبني هذا الموقف النقدي على الاقتناع بأنه «لا تحظى كلّ الظواهر بالأهمية نفسها في الظروف التاريخية التي ظهرت من خلالها الحقيقة الأبدية إلى الناس» (D 179). استرجع نابير من هذه الزاوية، عبارة فيخته التي تنص على «إمكان توجيه النقد إلى أيّ وحي إلهي» (D 213).

6. إذا كنا نرمز إلى الوحي بعبارة «العوسج الملتهب» وإذا كانت مقتضيات العقل تفترض فيه وجود نور خاص به، يجوز لنا أن نطبّق العبارة التي استثمرها نابير للحديث عن المسافة الفاصلة بين الفيلسوف المؤمن والفيلسوف غير المؤمن على العلاقة الموجودة بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل»: «قد تكون المسافة الفاصلة بينهما طويلة أو قصيرة كما نشاء» (D 167)! لا تستطيع فكرة الوحي إلّا أن تدمّر «ثقة العقل بخطواته الذاتية التي يقوم بها» (D 167)، عندما نعتبر الوحي «رسالة تنزل من السماء»، ولا تستدعي تَدَخُّلًا خلاّقًا مصاحبًا له ينبثق من الوعي

الإنساني». تصبح المسافة الفاصلة بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل» مسافة كبيرة، بل تُصبح مسافة مَهولة، إذا تمّ الخلط بين «العوسج الملتهب» وكرسيّ جامعي في موضوع الميتافيزيقا.

على خلاف كلّ تصوّر ما ورائي، لن تظلّ المسافة الفاصلة بينهما بمثل هذا الهول، إذا ما قبلنا بالمقابل أن «الوحي يستدعي منا أن نعتنقه انطلاقًا من فعل الوعي وبناء على اعتراف الوعي ذاته بالتجلّي (المطلق) للمطلق، وهو تَجَلٍّ لا يشك أحد في قرابته بتجليّات أُخرى للمطلق تلقّاها الوعي من قبل، ويحق للتفكير الفلسفي أن يضعها على محكّ النظر» (D 167-168). لو لم يكن موسى قد «لعب بالنار» من قبل، هل كان مشهد العوسج الملتهب سيخلب لُبُّهُ؟ لا يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن الفرق الموجود بين الظاهرتين سيزول في الأخير بصورة نهائية، مهما «كان الفرق متضائلًا بينهما». لو أقدمنا على ذلك، لكان معنى ذلك أننا حتى في الحالة التي «لا يظلّ فيها الوعي غريبًا عن ذاته» داخل التجربة القصوى التي يلتقي فيها الوعيُ الإلهيَّ، يجب على الوعي أن يعترف بوجود ما يطالبه به الوحي وينتزع منه مباركته إياه (D 168).

7. لا يجب على فلسفة التَّفكُّر أن تخشى شيئًا من العوارض التاريخية الطارئة، بما أن «الميل المطلق إلى المطلق» لا ينفصل عن تاريخ تحصيل الوعي لدينا. سيرًا على منوال فيخته، تحدّث نابير عن «تاريخ الله» الذي يتضايف مع تحصيل الوعي هذا، وهو تاريخ أصبح فيه «الله نهاية الطريق نحو المطلق» (D 158)». استنبط نابير من هذا التاريخ درسًا «أخلاقيًا» أكبر، بدل أن يختتمه بـ «المعرفة المطلقة»: إذا كان الله ذا صلة «بالتعميق الروحي الذي يبدو أن النفس قد أصبحت مؤهّلة له»، نستنتج من ذلك لزومًا أن «حياة الله هي التي أصبحنا مؤتمنين عليها، بمعنى أننا مُلزَمون بالاستمرار في إغنائها، وبمعنى أننا مُلزَمون بالإحساس بهذا الإثراء بفضل الهيمنة المتدرّجة التي يفرضها الميلُ المطلق إلى المطلق على وجودنا» (D 159). «التخلّي عن إطلاقية الله واستدراج حياة الله داخل تاريخ الوعي وإحداث صِلة متبادلة بين حياة الله وصيرورة الوعي والتوفيق بين هذه الصيرورة وتحصيل الوعي بالمطلق» (D 160): إن كلّ هذه العبارات التي نجد ما يقابلها لدى هيغل ينبغي لها أن تُقرَأ في ضوء الأُطروحة التي تفيد أن تحصيل الوعي بالمطلق «يلتقي هداية الوعي الفردي وإصلاحه العميق» (D 160).

8. لِنُشِرْ قبل النهاية إلى محور أثاره نابير من جديد، وهو «همزة الوصل» الثالثة: يتعلّق الأمر بصلات الوصل بين «الإيمان الفلسفي» و«الإيمان الدِّيني». ظهر هذا المحور في الوقت المناسب الذي عَرَّف فيه نابير من جديد «وظيفة الله»، بمنأى عن ديكارت. بدل أن يجعل نابير من الله الضامنَ لحقيقة العالم الموضوعية (أو إلى «حافظ-الأثاث» بتعبير راسل)، طلب نابير من الله «ضمان قيمة العلاقة البينية بخصوص معنى النزوع المطلق نحو المطلق» (D 162).

من يتحدّث عن «العلاقة البينية» يكاد يتحدّث بالضرورة عن المصداقية وعن الثقة وعن الإيمان، دون وجود حُجَج ملزمة. يتعلّق الأمر مثلًا بالثقة التي نحسّ بها تجاه بعض الشهادات. سنرى قريبًا أن اختيار هذا المثال لم يخضع للمصادفة. بهذا المعنى، سَلَّمَ نابير بضرورة وجود «إيمان فلسفي» يتميّز عن أيّ حكم موضوعي. لا يتعلّق الأمر «قريبًا بعالم ما ورائي يعتبر نسخة إضافية إلى عالم الحياة الدنيا وينتقص من قيمته» بل بإيمان بخاصية الخلق التي تظهر في العالم وتُفصح عن نفسها بوساطته» (D 163).

بدل أن يرى نابير في ذلك «نوعًا من الإيمان الدِّيني المُعَلْمَن»، اعتقد أن الإيمان الدِّيني الصادق قد يعتبر «على نحوٍ ما تضخيمًا» للإيمان الفلسفي المُثبت «داخل تاريخ الوعي الذي يجعل منه منذ ذلك الوقت لحظة خاصة وفريدة» (D 163). بعدما أحدثت فلسفة التَّفكُّر قطيعة مع هيمنة الحقيقة الموضوعية، تجاوزت «بديل الحقيقة والإيمان، والعقلاني وغير العقلاني، والعقلاني والإيماني» (D 217). بطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن الإيمان الدِّيني معفى من واجب تقديم الأدلة. لكنه لا يجب أن تتخذ هذه الأدلة بالضرورة شكل برهان، أو صورة حكم احتمالي في غيابه.

من الفعل إلى الحدث: الاعتراف بوجود الإلهيّ وهيرمينوطيقا الشهادات التاريخية على المطلق.

نفرض علينا الرغبة في الله الانتقال من الإلهيّ إلى الله كما ينظر نابير إلى ذلك، بدل السبر في الطريق المعاكس. يظهر أن الله في هذه الحالة هو من يستجيب «الطلب من جانب الوعي، ويطالب به الوعي بالذات ومن أجله أيضًا، حين نفهمه مطلقًا» (D 264). كيف نوفق بين المتطلّبات المتنافرة في الظاهر بين

الدعوة إلى الإحاطة بالألوهة تحت شعار الورع الكامل، وهو ما نجد التعبير المناسب عنه في تجربة التصوف، وبين الإحاطة بالإلهيّ التي تسترشد بالتّجلّيات التاريخية للإلهيّ؟ هل يؤوّل مسك الختام في فلسفة الحياة الباطنية إلى «مذهب تصوف» يدير ظهره كاملًا للعالم وللحياة الدنيوية؟ إن هذه الأُطروحة التي اكتشفنا نسخةً مغاليةً لها في الظاهراتية المادية لميشيل هنري، لا عَلاقة لها إطلاقًا بأُطروحة نابير التي تؤمن بالمقابل «بوجود تكامل بين الورع الذي يدخل في صميم تجربة التصوف واقتران الإلهيّ بالتجلّي التاريخي» (D 267).

إن الفكرة التي كَوَّنَها نابير عن هذا التكامل أَمْلت عليه تخطّي هذا «المعْبَر الضيق» (D 270) في اتجاه هيرمينوطيقا الشهادات. عندما ندفع «الرغبة في الله» إلى حدّها الأقصى، سنعتبرها رغبة في الشهادة على المطلق «بصور متزايدة في السمو والحسم» (D 148). كيف نفسّر هذا العبور وما هي رهاناته؟

1. نستطيع تصوّر صِلة الوعي بالإلهيّ بطريقتين: إما بوصفها إسقاطًا يعتمد كمصدر على الوعي البشري؛ أو بوصفها «تحصيلًا للوعي» بالإلهيّ نفسه داخل وعي خاص. يُرجعنا ذلك للوهلة الأُولى إلى العبارة المأثورة عن هيغل أثناء تحديد «الديانة المطلقة»: الوعي بالذات الذي يكتسبه الروح المطلق من جانب الروح المتناهي، وهو التعريف الذي دعَّمَهُ هيغل بفكرة بولس عن «شهادة الروح». بالرَّغْم من التشابه الصوري الذي يوجد بين العبارة «يتوافق وعي الله بذاته مع إدراك الإلهيّ داخل الوعي المتناهي ومن طرفه» (D 269)، فإنه لا يجب اعتبار «هيرمينوطيقا الشهادة» التي تَحَدَّثَ عنها نابير إفرازًا جديدًا للهيرمينوطيقا العقلانية التي توجد خلف فلسفة الدِّين الهيغلية أو مثالية برادلي، وهو الفيلسوف الذي اعتاد نابير عدّه مُحَاوِرًا وخصمًا له.

إن مفهومي الشاهد والشهادة متضمّنان مباشرة داخل الطريقة التي ربط بها نابير صِلة بين فهم التناهي والرغبة في الله، بالرَّغْم من أن الشاهد والشهادة لم يُصبحا محور البحث إلّا في القسم الأخير من كتاب الرغبة في الله. بما أنه «لا يوجد معيار يقيني يمكن فصله عن فعل الذوات الواعية القادرة على الارتقاء إلى فهم الدلالة» (D 99). لا ينبغي على نظرة الفيلسوف أن تميل إلى مقولة كائن لا

أستطيع التفكير في كائن أكبر منه *Id quo majus cogitari nequit*[*]، أو جِهة كائن كامل *ens perfectissum*، من أجل اكتشاف علامات حضور المطلق داخل التاريخ. وقد حمله رَفْضُ تَبَنّي «فلسفة دوغمائية عن المطلق» (D 280) إلى البحث عن هذه العلامات داخل التاريخ، وداخل الإطلاقية النوعية التي تكشف عنها بعض الأفعال.

كلّ من أثبت قدرته على الإتيان بمثل هذه الأفعال شاهد على المطلق. والفلسفة التي تُعطي معنى للمطلق، دون تشييئه، هي وحدها التي تستطيع إعداد الوعي «لاستقبال يَتَمَتَّعُ بحرية أكبر وبدون تحفّظ لاندماج حدث ما، قادر على خلع معنى على التاريخ، داخل التاريخ» (D 222). لا تعتبر التجربة الدِّينيَّة «استثناء في القاعدة التي تُقال عن كلّ التجارب التي تستهدف المطلق» (D 170)، وهي تجربة تفيد أن «المطلق لا يستشعر ذاته ولا يعرف ذاته إلّا داخل الظاهرة ومن خلالها» (D 171). يبقى أن إمكان وجود فلسفة الدِّين بحدّ ذاتها يبقى رهينًا تمامًا بهذا التحديد الإيجابي للعلاقة بين المطلق والظاهرة: «نحن نعيش داخل الظاهرة ولا نَكُفُّ عن البحث عن حقيقة الحياة خارج الظاهرة، بينما تعتبر تلك الحقيقة مُتَضَمَّنَةً ومحتواة داخل الظاهرة» (D 273). بعدما رفض نابير فصل المطلق عن عمليات الوعي، تَجَنَّبَ تحويل الظاهرة إلى مجرّد وِشاح ظاهري يَتَعَيَّنُ البحث من ورائه عن واقع موجود في ذاته وأكثر جوهرية.

2. «لا يمكن وصف التجربية الدِّينيَّة، ولا وصف خصوصياتها المميِّزة لها»، إلّا إذا قبلنا كليًا «أن الله لا يستشعر ذاته ولا يعرف ذاته كذلك إلّا داخل الظاهرة، [...]» (D 171). تتبدّى شجاعة نابير في كونه أقام هرم فلسفة الدِّين بكاملها على قاعدة بالغة الرقة لظاهرة جدّ محدودة مثل محدودية الشهادة التي قد نتساءل بخصوصها هل تُشكِّلُ «ظاهرة مشبعة» بالمعنى الذي يخلعه جان لوك ماريون على هذا المصطلح. ما الذي يُجيز لنا أن نجعل منها إلى ظاهرة بارزة كي نَبُتَّ في التَّصَوُّرِ الكامل الذي يتعلّق بصِلات الوصل بين الحياة المحايثة

(*) الإحالة هنا إلى عبارة القديس أنسيلم والتي تشير إلى مبدأ وجود إله لا نستطيع التفكير في إله أعظم منه. راجع المجلد الثاني من كتاب العوسج الملتهب، ص620. [المترجم]

والظاهرة؟ يظلّ كلّ شيء مشروطًا بالأطروحة الميتافيزيقية التي تُفيد أن «المطلق موجود في ظاهرته» (D 164) وبالدلالة الدقيقة التي نخلعها على المُفردة الأخيرة. مَيَّزَ نابير بهذا الخصوص بين «الظاهرة-الحدث» و«الظاهرة بما هي تَجَلّي شيء في ذاته» (D 168). الشيء الحاسم هنا هو الطريقة التي نجحت بها فلسفة التَّفكُّر في الانفتاح على الحدث كما يتمثّل في «الأفعال المطلقة» (D 281)، وهي أكثر من أن تُشَكِّلَ أفعالًا حرة، كما أنها مثال حيّ على قدرة الاستقلال الذاتي الموجودة لدى المرء.

يساعدنا علم معيار الإلهي على «الاقتراب بصورة حثيثة من الخصائص الكيفية للإلهيّ ومن التجربة التي قد نحصل عليها بخصوصها ومن الأمارات الدالة عليها» (D 166). منذ اللحظة التي نتساءل فيها عن هذه العلامات، نصبح مضْطَرِّين لطرح السؤال المتعلّق بمعرفة هل نستطيع أن نكتشف على الصعيد العالمي ومن خلال التحوّلات التي يعرفها التاريخ، «أفعالًا وأقوالًا لا نحتفظ فيها بما هو عارض إلّا من أجل إبراز الظاهرة الروحانية التي تَعْبُرُه بصورة أفضل» (D 166). يتعلّق الأمر بأفعال وأقوال أولئك الذين ندعوهم «شهداء على المطلق». وبما أن تأكيد الإلهي لا ينفصل عن الإقرار به، فإن مشروع علم معيار الإلهي لا يتكلّل بالنجاح إلّا بعد مواجهة «العلاقة المُتبادلة المُنتظمة بين إعطاء الاعتبار للشاهد وفهم الشهادة وبريق هذه الأخيرة بريقًا لا يُضاهى» (D 166).

3. لماذا وبأيّ معنى يتطلّب امتداد علم معيار الإلهي داخل «فلسفة الشهادة» وضع «مذهب هيرمينوطيقي»، وهي نظرية جعلت الشهادة «ظاهرة» «تُثبت وتتحقّق وتُبرهن على وجود مستوى مختلف عنها» (D 273)؟

نذكر في البداية واقع أن «الشهادة تنطلق من فعل إلى فعل» (D 274)، مما يعني أن فهمها مُرتبط بفعل الوعي المؤهّل لاستخراج دلالتها الحقيقية. بعد ذلك، يجب على التفكير المنصبّ على الشهادة أن يربط بين خصوصية الشاهد، الكائن الفريد من نوعه، وعالمية رسالته، بدل استحداث مقابلة بينهما، ساهرين أثناء ذلك على فهم كيف أن «تُخوم الرسالة مرسومة بِيَدٍ فريدة داخل الأقوال والأفعال» (D 179). في الأخير، إن توحيد الأحكام التي نُصدرها على الأفعال والأقوال الفريدة يستتبع دائمًا وجود خطر التأويل، كما تشهد الرهانات الكريستولوجيّة

المتعلّقة بخلق الصورة الأدبية «للإنجيل» في الطوائف المسيحية الأولى على ذلك بطريقتها الخاصة.

4. تُضيف هيرمينوطيقا الشهادات الدّينيّة إلى هذه المبرّرات العامة أفكارًا إضافية تعزّز أكثر مخاطر التأويل. قد نتساءل أكثر من ذلك ألّا تَصِل الهيرمينوطيقا إلى حدودها الذاتية. لا يوجد مكان نكشف فيه «عن شهادة خالصة على إلهيّ خالص، ومنفصلة عن كلّ ما يجعل منها شهادة نُدركها ونفهمها ونؤوّلها بين شهادات أُخرى غير يقينية وتحوم الشكوك حولها» (D 178). والمسيح الذي نرنو إليه من بعيد على امتداد الجزء الثالث من كتاب الرغبة في الله، دون أن يذكر اسمه ولو مرة واحدة، ليس هو الكائن الروحاني الكامل الذي أبرزه برغسون أمامنا. فهو على العكس من ذلك الكائن الذي يدعوه كتاب الرؤيا Apocalypse: «آمين، الشاهد الوفيّ والحق» (Ap 3, 14).

عندما نُترجم هذه التسمية إلى معجم نابير، تتفق آنذاك مع ما يرمز إليه بصفة «شهادة مطلقة عن المطلق» (D 275). تحتمل العبارة معنى بالغ الدقة، بدل أن تظلّ مجرّد حشو: فهي لا ترمز فقط إلى إقرار التطلّع إلى المطلق المتضمّن في مختلف وظائف الوعي (العقلاني والأخلاقي والجمالي، إلخ...)، بل ترمز كذلك إلى شهادة لا تقبل الفهم إلّا إذا ما اعتبرناها تجلّيًا مطلقًا للمطلق نفسه، أي إلى شهادات تشهد على أنها مطلقة لأنها تحتوي على المطلق» (D 278). تهُبُّ هيرمينوطيقا الشهادة لنجدة فكرة الوحي، بعد إرجاع هذا المفهوم إلى السؤال التالي: «ما هو الطابع المميّز لشهادة تُعتبَرُ شهادة على المطلق؟» (D 276). هل يتضمّن التاريخ بصمات شاهد نستطيع أن نقول بخصوصه إن المطلق، بما هو نشاط خالص، يَمُرُّ مطلقًا عبره وعبر شهادته؟

يُحَدِّدُ التأرجح بين صيغتي الجمع والمفرد، وهو متضمّن في فكرة «علم معيار الإلهي» سِمات مفهوم «الشهادة المطلقة على المطلق» بدوره، وهو المفهوم الذي يُستعمل تارة بصيغة الجمع وتارة بصيغة المفرد. اعتبر نابير أن «الهيرمينوطيقا تُصبح هنا شائكة للغاية، بل يعتبر البعض أنها تصبح مُتَعذِّرةً ومُلْزَمةً بأن تترك مكانها للإيمان» (D 282).

5. ليست هذه هي الصعوبة الوحيدة. بل تعود أيضًا إلى أن هيرمينوطيقا

الأعمال المطلقة تستحضر «مجموع هيرمينوطيقا المطلق» (D 283)، وهذه الحالة لا هي حالة المشكلات التي يطرحها علينا تأويل العلامات والرموز ولا هي حالة الشهادات التاريخية. لن تكتفي مثل هذه المدرسة الهيرمينوطيقية بإرجاع العلامات إلى أعمال الوعي التي تَبُثُّ في معناها، ولا تكتفي بفهم ما ترمز إليه الرموز. بلغ التلاحم بين المعنى والعبارة درجة قوية قدر اللزوم داخل هذه المدرسة، مما يُجيز لنا إمكان الحديث عن «تجسّد» المطلق داخل الشهادة وعن الشاهد الذي يتحوّل آنذاك إلى «شاهد مطلق على المطلق» (D 293). تضعنا هذه الفرضيّة التي تتجاوز أُفق الفهم التاريخي والتفسير السيكولوجي، مباشرة في مواجهة السؤال الشائك المتعلّق بمعرفة «كيف يتيقّن الوعي من أن التعبير عن المطلق، وهو مطلق برأيه، يُمَثِّلُ بحقٍّ تعبيرًا مطلقًا عن المطلق» (D 284).

6. كيف نوفّق بين هذا اليقين وواقع أن العلامات التي نستند إليها للقول إننا موجودون «أمام تعبير مطلق عن المطلق يتضمّن هامشا معتبرًا من التأويل» (D 285)؟ ألا نجد أنفسنا في وضعية شبيهة بوضع المرء الذي يتشبّث بالسقف، قصد القيام بحركات يعجز عن القيام بها وقدماه فوق الأرض الصلبة، حَسَب صورة مجازية أوردناها عن فتغنشتاين (المجلّد الثاني، 578)؟ ألا يترك «تَبَيُّنُ العبارات المطلقة عن المطلق» (D 285) مكانه عاجلًا أو آجلًا «القرار اعتباطي لا أحد يضمن مرجعيته» (D 289) وألّا يترك مكانه «القفزة» كيركيغاردية يطلق عليها كلّ من يَسْتَنْكِفُ عن القيام بها لفظ القفزة القاتلة *salto mortale*؟

لا ينفي نابير وجود قدر من المجازفة أثناء الاعتراف بوجود الشهادة، لا سيّما حينما يتعلّق الأمر بشهادة نفترضُ فيها أنها شهادة المطلق على المطلق. لكنها لا تتضمّن إيمانًا باللّامعقول *credo quia absurdum*، بما أن «ما يستجيب أو ما ينبغي أن يستجيب للمطلق داخل الشهادة، هو فعل الوعي الذي يعادل في عمله الباطني إطلاقية الشهادة الملموسة التي تمّ إعلانها كما هي، حتى يصبح فعل الوعي شهادة مطلقة» (D 286). هذا هو الشرط الذي يُمَكِّن هيرمينوطيقا الشهادات من المحافظة على بُعدها النقدي، ومن تجنّب «كلّ فِخاخ الاندفاع والذاتية» (D 287) التي تجد مصدرها في الخلط بين فهم الشهادة ودراسة سيكولوجيّة الشاهد. على الفور، تُخَلِّصُنا هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة من التطرّف السيكولوجي الذي سقط عدد لا يستهان به من مُنظِّري الوعي المسيحي

ضحية له. كما أنها تربط الاعتراف بالشهادة المطلقة «بتزكية باطنية للذات عينها» (D 290)، في الوقت نفسه الذي يعضّد فيه هذا الاعتراف مجهودات الوعي قصد تحصيل أهلية تلقّي مثل هذه الشهادات.

بطبيعة الحال، حينما تتصل هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة «بالألوهة، كما تَجَسَّدَت في الشاهد على الاعتقاد»، تتطلب من جانبنا فعل الاعتقاد. لكن الأمر يتعلّق ببساطة بالاعتقاد في إمكان تجلّي المطلق بصورة فعلية داخل التاريخ. إذا كانت النظرية المعيارية للإلهيّ تشترط تجرّدًا مطلقًا خاصًا بالتفكير، فإن هيرمينوطيقا الشهادة تبحث من داخل التاريخ عن علامات على وجود «أفعال مطلقة تصبح ذاتها بمثابة النور الخاص بها» (EE 123). تختتم هيرمينوطيقا الشهادات حركة التفكير التي تركّز على «الرغبة في الله»، من خلال تحويل الشاهد إلى ممثّل «رغبة متأصّلة داخل الميل المطلق إلى المطلق» (D 295)، بدل أن تصبح تلك الهيرمينوطيقا قطعة مجتزأة من النظرية المعيارية. ترتقي بنا شهادة الشاهد إلى مصدر الرغبة ذاتها في الله، على خلاف الرغبة في الله التي تسكن باطن كلّ وعي إنساني، ولو بصورة باهتة.

7. ألا يعني ذلك أننا نجعل الشاهد كائنًا «فوق البشر» أو إلى «إنسان أعلى» (أو «امرأة عليا»)؟ لا يُحَوِّل نابير الشاهد إلى نصف إله، بالرُّغم من أنه ينهانا عن التغاضي عن «مسألة الإلهيّ والإنسانيّ» الحاضرَيْن في كلّ ما يدعى شهادةً على المطلق» (D 297). يصبح البديل الذي أملى علينا الاختيار بين إلهيّ فوق البشر وبين إنسانيّ مبالغ في إنسانيّته ولا شأن له بالإلهيّ، بديلًا غير مقبول داخل «فلسفة لا تدّعي بأيّ حال أنها تودّ الحلول محلّ، أو تقديم معادل أو جسر سهل إلى الدّين نتيجة انزياح يتمّ بمقتضاه إزاحة المصطلحات عن مكانها ويتمّ تعديلها» (D 300).

تُمدّ فلسفة التَّفكُّر الشاهدَ «بوعي ملهم بتقرير وجود المطلق»، من خلال توسيع النظرية المعيارية عن الإلهيّ في اتجاه هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة على المطلق (D 303)، مما يسمح بالحديث عن الشاهد كما نتحدّث عن «امرئ-إله» (D 310). لكنه لا ينبغي الخلط بين هذه العبارة والفكرة اللاهوتية عن «الإنسان-الإله». حينما يؤكد أنه «لا بريق الشهادة ولا عمقها بُعفيان الشاهد من الاشتغال

على الذات، وهو ما يرفعه إلى مقام الشاهد» (D 334)، وعندما يضيف أن المؤوّل مطالب بعمل مماثل على الذات، حتى ولو كان عملًا مختلفًا، يُبْرِزُ نابير مشروعية ضرورة نقد الشهادات. لا يثير نابير «ادّعاءً مبالغًا يُقْدِم عليه الوعي العاجز نفسه عن الشهادة» (D 338)، بل يدعو فيلسوف الدِّين، وربما يدعو عالم اللاهوت نفسه، إلى التأمّل من جديد في شعر بول تسيلان: «لا أحد يشهد لمصلحة الشاهد» *«Niemand zeugt für den Zeugen»*.

أسئلة.

كان الهدف من قراءة نابير هو تسليط الضوء على أصالة طريق العقل إلى الله *itinerarium mentis in Deum*، وهي الطريق التي دعانا إلى سلوكها، كما تُشكِّلُ الركن الأساس الذي تقوم عليه فلسفة الدِّين التي ظلّت مجرد مشروع. إن سعي الكاتب إلى التوفيق بين فهم الذات عينها والرغبة في الله، وبين النظرية المعيارية للإلهيّ وفكرة الله، تظلّ محاولة محفوفة بالمخاطر، حَسَب قول الكاتب نفسه. يجب على السَّعْي المطلق إلى المطلق «أن يبحث عن نفسه بصورة صعبة في البداية، عبر إخفاقات التجارب ونقصانها، حتى ولو كانت أرقى التجارب وأكثرها تَوَهُّجًا، كما يجب عليه البحث عن نفسه بصعوبة، أي يجب عليه تحصيل الوعي بذاته وبتعذّر الوصول إلى منبعه» (D 158).

إن الفكر المتفكّر ليس نقديًا فحَسْب، حينما يهمّ إلى تفكيك كامل لمُقتضيات اللاهوت الفلسفي والثيوديسيا، بل كذلك لأنه لا يتغاضى عن المخاطرات التي يقع فيها كلّ من يسعى إلى صعود سُلَّم يعقوب أو النزول منه، وهو السُّلَّمُ الذي عكف نابير على تشييده في خضمّ تأمّل فلسفي متواصل ومكثّف بصورة لا نظير لها. كُلُّ من استعمل ذلك السلّم كما يستعمل السُّلَّمَ الكهربائي الآلي سيكون مخطئًا، بينما يحمل ذلك السُّلّم كلّ ملامح سلّم متكوّن من حبال لا نبلغ درجة عليا منه إلّا بعد صرف مجهود جديد. قد تستند الأسئلة النقدية التي قد نطرحها على هذا الفكر في جانب كبير منها إلى الاعتراضات التي لم يفتأ نابير يوجّهها إلى نفسه بعد تأمّل فلسفي متواصل امتدت فيه الأسئلة الاستفهامية أحيانًا على امتداد صفحات كاملة، وهو فكر كان يحتكم إلى البديل: «الله الذي نحصل عليه ابتداء من الإلهيّ أو الإلهيّ الذي نحصل عليه ابتداء من الله» (D 271).

تَوَدُّ فلسفة نابير أن تصبح «فلسفة محايثة يتشبّث بها بقوة»، إلى جانب إثبات الوجود المفارق» (D 140)، على غِرار الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل. لن أُعَلِّقَ هنا على مسألة معرفة أكان على حق أو على باطل عندما اعترض على الظاهراتيين، بمن فيهم هوسرل، مؤاخذًا إياهم على عدم احترام «الفرق بين أفعال الذاتية المتعالية في التحليل الظاهراتي وأفعال الوعي المؤسِّس داخل فلسفة التَّفكُّر» (EL 407). أترك كذلك جانبًا مسألة قَبول الظاهراتية للأُطروحة التي تفيد أن «الإشهاد، من أوّلِه إلى آخره، ظاهرة وأكثر من ظاهرة» (D 273). أكتفي بوضع الإصبع على بعض الصعوبات المتصلة مباشرة على نحوٍ ما بالمشكلة التالية: ما هو المدى الذي قد تبلغه فلسفة الدِّين القائمة على التَّفكُّر دون أن تَتَنكَّر للمبادئ الذاتية التي تقوم عليها؟

1. هل تُقْصِي المحايثة المفكّرة كلّ أشكال الوجود المفارق؟ إن تلك المحايثة، على كلّ حال، تحظى بالأولوية داخل الفلسفة التي ترفض الانصياع لحضور العالم الآخر ولا تحتفظ منه إلّا بما «يتفق مع باطنية فعلها» (D 266). اعتبر نابير أننا مُلزَمون بالتخلّص من الثنائية: الوجود المفارق أو المحايث، وهي ثنائية تتشبث بإرادة التمييز «بين ما ينتمي إلى وعيي أو بين ما يقول أنا داخل الأنا وبين ما يتجاوز الأنا» (D 266). تتخلّى فلسفة التَّفكُّر عن «التفريق بين ما يأتي من الذات وما يستجيب في الواقع الفعلي لمطالب الوعي الخالص» (D 215). وكُلُّ تنافس نُحدثه بين الوجود البرّاني والوجود المحايث يصبح مجرّد وهم منذ الآن.

2. هل نستطيع الحديث عن «رغبة في الله»، دون أن نوقظ على الفور شبح فيورباخ الذي رَدَّ كلّ قضية لاهوتية إلى قضية أنثروبولوجيّة؟ وهذا سؤال كان نابير يطرحه باستمرار على نفسه: «ألن يعتبر المطلق إسقاطًا يقوم به الوعي البشري؟» (D 140)؛ ألا يجب علينا أن نخشى «ألّا يظلّ الله غير إسقاط لرغبتنا من خلال قرار حرّ يعتبر أن المطلق قد تَحَقَّقَ في هذا التجلّي أو ذاك للمطلق؟» (D 157)؛ بِمَ سنعترض على «التأويل الطبيعي أو الأنثروبولوجي للتجربة الدِّينيّة» الذي يُرْجِعُ كلّ شيء إلى «إسقاط الرغبات والخشية والخوف»، أو إلى أيّ نزوع آخر، كما نشاء» (D 230)؟

لن تحسّ الفلسفة التي تُلِحُّ في القول إن المطلق لا ينفصل عن الوعي الذي نُحَصِّلُه بخصوصه بأدنى صدمة أمام هول هذه الأسئلة. وهي تهتدي إلى الإجابة عن طريق التحليل المفكّر ذاته. لا توجد فرضيّة غريبة عن الفكرة التي كوّنَها نابير عن الرغبة في الله من الفرضية التي تُفيد أن الأمر يتعلّق بمجرّد إسقاط يجد مصدره في المخيال البشري. بينما تحدّث فيورباخ عن «إسقاط»، تحدّث نابير عن «التجرّد». الرغبة في الله التي تجد التعبير عنها في «علم معيار الإلهي» هي «تعبير عن أعظم مجهود يمكن أن يبذله الوعي بُغية التجرّد من الظروف التي تَحُولُ بينه وبين الإشباع الكامل، عندما يَهُمُّ في خضمّ تناهيه ذاته إلى تبرير مشروعيته وإلى الاهتداء إلى طهارة كاملة لمقاصده» (D 265).

يمتنع نابير، على خلاف فيورباخ، عن «مباركة اللازمة» «*homo mensura*»، «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا» لدى بروتاغوراس. يعتبر من وجهة نظره أنه «لا يجوز في حق الأنا الخالص أن يصبح مقياس الإلهيّ، أو بعبارة أُخرى، إدراك الذات على أنها إلهية» (D 77). لا ينبني الفرق فقط على وجود تصوّر يختلف جذريًا عن الرغبة، بل كذلك على واقع أنّ فيورباخ قد سعى إلى ترجمة صفات الله إلى صفات تُقال عن الجنس البشري، بينما اعتبر نابير أنه يجب التفكير فيها بوصفها خصائص أفعال ينجزها أفراد فرادى.

3. قد يتخذ التشكيك نفسه صورة أُخرى. لا يتورّع نابير عن التأكيد على أن «الوعي يُنَصِّب نفسه حَكَمًا يَبُتّ في الخصائص الإلهية ويختار إلهه أو آلهته بناء على ذلك» (D 264). ألا يعني ذلك الإقرار بأننا موجودون في صلب «وثنية مفهومية»؟ نقول اعتمادًا على مصطلح آخر إن المؤاخذة التي وجَّهَها نابير إلى نفسه عندما اعترف بأن تحليله قد يُتَّهَمُ بمسخ فكرة الله إلى مستوى الوعي البشري. ولكن فكرة «شهادة مطلقة على المطلق» تبرز لنا كيف أن النظرية المعيارية للإلهيّ لا تتضمّن وجود «محكمة للعقل» تسمح بالحكم من زاوية الأبدية *sub specie aeterni* في التمثّلات التاريخية.

4. كما كان عليه «المقدّس» لدى رودولف أوتو، تظهر «الإلهيّ» في معنى نابير، في صورة شعور مبهم قد يتخذ صورًا تاريخية متباينة. هل «الشعور بالإلهيّ» اسم آخر يرمز إلى «الألوهي» الأثير على قلوب فلاسفة ظاهراتية المقدّس؟ ما دام

الأمر متَعلِّقًا بشعور نُحسّ به في مستويات متفاوتة من الالتباس، من الصعب رسم فصل واضح بين «الألوهي» و«الإلهيّ». اعتبر نابير أن «التفكير في المحمول هو الأساس» (D 253). يقود فعل الوعي، أي يقود «الحُكْم الذي يثبت موضوعًا» إلى إنتاج محمول «إلهيّ»، وهو محمول يتضمّن صلة الذات بما يتجاوزها ويختلف عن التجربة التي تأتي إلينا من خلالها مفردة «مقدّس» إلى الفكرة. يرتبط إنتاج المحمول إلهيّ بصورة كاملة بإمكان «التفكير في الأنا الخالص وفي الحياة والنور، وهو المحمول الذي ننفذ إليه من خلال إنجازه والتفكير فيه» (D 254)، وهو ما يتعذّر تطبيقه على محمول «المقدّس».

اعتبر نابير أن المقدّس يأتي فقط كي يُحَدِّدَ صنف التجربة الدِّينيَّة، دون أن يتماهى معها، من خلال توجيهها وجهة معينة موسومة بسمات ما يَحْظُرُ لمسه وما لا نصل إليه وما لا ندركه. والغرض من تغيير الاتجاه هذا واضح للعيان: الشعور بالمقدّس «ينبثق من المطلق الحيّ» (D 143). يجب البحث عن مصدر الشعور بالمقدّس ذاته «في الأعلى وداخل المطلق وضمن عَلاقة الوعي بالمطلق» (D 144).

5. نستطيع صياغة الصعوبة نفسها من خلال البديل التالي: هل يوجد مكان لنظرية معيارية للإلهيّ بين «المقدّس» الذي أضحى زيًا «أنطولوجيًا» كاملًا لدى هايدغر و«القداسة» التي اكتست زِيًا أخلاقيًا كاملًا لدى ليفيناس؟ نجد في كتاب الرغبة في الله فقرات كثيرة تشير بوضوح إلى تفنيد نابير للطريقة التي سعى من خلالها هايدغر إلى إحداث موازاة بين حقيقة الكينونة وماهية المقدّس. يرجع نقده إلى رفض فهم هايدغر بشأن الاختلاف الأُنطولوجي الذي لا يعدو بالنسبة إليه أن يكون علامة على «فعل الوعي الذي يتعذّر قياسه بكلّ ما هو موجود». يبحث نابير عن المقدّس، بدل إرساله داخل حقيقة الكينونة، «من خلال التوجّه إلى ما يشكّل التكريم الاستثنائي والفريد الذي يحظى به الإنسان الذي يُنيره هذا النور» (D 127).

هل يعني ذلك أن نابير يُكَرِّسُ التعارض بين المقدّس والقداسة، بالمعنى الذي يذهب إليه ليفيناس؟ هل أصبح «الإلهي» بكلّ بساطة لقبًا آخر يُطلق على «القدّيس»، ناظرين إلى هذا المصطلح في معنى «قانون القداسة» الوارد في كتاب اللاويين: «كونوا قدّيسين لأني أنا الرب إلهكم قُدُّوس» (اللاويون، 19، 2)؟

عندما نعتبر الألوهة مجرّد محمول يُقال في بعض الأفعال، ألا تختلط الألوهة بالمحمول «قدّيس»، بحيث إن كلّ «القدّيسين» من هذه الزاوية (بمن فيهم أنتيغون Antigone وغيرها من الكائنات «الجليلة» التي لا توجد في سجلّ القديسين داخل الكنائس) يكتسبون صفة 'الألوهة'؟(*) ما يحظر على نابير تكريس اختيار ليفيناس هو الفكرة التي كان قد كوّنَها عن الأخلاق وعن صلتها «بالميتا أخلاق». نقلنا «مبدأ الجلال» الذي تواجهنا به الشهادات التاريخية على المطلق إلى مستوى يتجاوز «المطالبة بالطهارة التي يُفيد قَدَرُها أنها لا تحظى بالإشباع أبدًا، كما تظلّ أملًا ومطلبًا» (D 372). يَسْتَحِثُّنا الشاهد على المطلق على التمسّك بالرغبة في الله، بدل إغلاق الباب على أنفسنا في موقف «الوعي الشقيّ» الذي نُواجهه بنموذج لا مثيل له ولا سبيل إليه أبدًا.

6. هل يُنصف التفكير في شروط إمكان «اعتراف حرّ بالألوهة» (D 59) التجلّيات التاريخية المُتباينة للظاهرة الدِّينيَّة؟ اعتبر نابير أن الخاصّية التي تميّز الوعي الدِّيني هي أنه يُرَكِّزُ على مشكلة تبرير المشروعية. «لا ننتقل إلى المستوى الدِّيني لأننا متأكدون من وجود كائن أو مطلق مفارق، بل لأننا نشرع في التفكير في أصالة أفعال تعبِّر بصورة جذرية، من جِهة أُولى، مستوى العالم (ما لا يُمكن تبرير مشروعيته) كما تعبِّر، من جهة ثانية، مستوى العلاقات الأخلاقية بوجه خاص» (D 62). عندما نذهب إلى أبعد مدى في تفكيرنا بخصوص إرادة استئناف النظر في ما لا عذر له وفي الشرّ، تقودنا هذه الإرادة إلى جذور الشعور الدِّيني.

إذا ما تَبَيَّنَ أن المقاربة غير المباشرة أكثر خصوبة على المدى الطويل، بعد أن تخلّت عن الانطلاق من أشكال التعبير التاريخي ومن المصادر السيكولوجيّة للشعور الدِّيني، فالسبب في ذلك هو أن التحليل المتفكّر «يعانق حركة الوعي في ردّ فعله على الشرّ» (D 64). بناء على ذلك، تمّ تجاوز التقابل الذي أراد برغسون إقامته بين «الدِّين الساكن» و«الدِّين الحيوي». لا تطالب الطريق التي اختار نابير السير فيها أبدًا بأي تفرّد، وهي طريق تعميق النظر في مشكلة تبرير

(*) أنتيغون Antigone هي ابنة أوديب التي ظلّت مرشدة له بعدما فقئت عيناه، وقد تمّ دفنها حية بعدما عمدت إلى دفن أخيها، لكنها انتحرت خنقًا أو شنقًا. وقد خَلَّدَ سوفوكليس Sophocle اسمها الذي اعتبر رمزًا للطهارة الأبوية والأخوية. [المترجم]

المشروعية التي تجعلنا على وعي بالمطلق، كما لا تَدَّعِي إقصاء إمكانات أُخرى لتحليل الشعور الدِّيني. استشعر هو نفسه الصعوبات التي تعترض تأسيس فلسفة عامة للدِّين بناء على مثل هذه المقاربة. وهذا هو ما يظهر من الأسئلة التالية: «لِمَ إدراج فكرة الدِّين؟ هل تَتَضَمَّن هذه الدعوى عناصر كافية تسمح بالحديث عن الدِّين؟ ما هو معيار الظاهرة الدِّينيَّة إذا لم نعكف على استخراج مفهومها لا من الديانات الملهمة ولا من اللاهوت بما هو كذلك؟» (D 65). هذه أسئلة حاسمة لتحديد رهانات إشكالية الرغبة في الله بالنسبة لفلسفة الدِّين.

أفصح نابير عن قدر كبير من التبصّر عندما تحدّث عن «دعوى ذات منزلة دينية» (D 66) لا تختلط بالدعاوى المستمدَّة من هذا الدِّين الموجود أمامنا أو ذاك. طالب نابير الدِّين بعدم تكريس الهروب إلى عالم آخر لا سبيل للوصول إليه، بل حثّه على «البقاء داخل العالم ذاته موطنِ الاحتجاج» (D 67)، بعد إبراز أهلية مناهضة نظام العالم من داخل ذات العالم. ليس هذا التحدّي حاسمًا فقط بخصوص إمكان إدماج الوعي الدِّيني داخل الفلسفة؛ يستنهض في البداية فكرة معيّنة عن الوعي ذاته وهي قدرته على مقاومة الوجود العارض للعالم والوجود العارض الذي يقال عن أفعاله نفسها. يجب علينا أن نفهم «الرغبة الجامحة في استئناف القول حول كلّ ما يؤجّج الشرّ داخل العالم بصورة مباشرة أو غير مباشرة»، وهو ما يصبح مصدر الإثبات الدِّيني «المستقى من الوعي ذاته بالشرّ ومن الانتباه إلى الشرّ وإلى ما ليس له عذر مقبول» (D 70). لكن هل ينطبق المفهومان («ما لا يغتفر»، و«تبرير المشروعية») على كلّ الأديان؛ مثلًا، هل يحتفظان بمعنى في ذهن البوذي؟

7. المطلق الذي تحدّث عنه نابير «مطلق مُتَشَتِّتٌ دون وجود أمل في إصلاحه» (D 146). والتجلّي الإلهي الذي يُحيل بصورة أفضل على فكرة النظرية المعيارية للألوهة، من بين التجلّيات الإلهية الأخرى في الكتاب المقدّس، هو لقاء النبي إيليا بالرب في مغارة بجبل حوريب، وهو الجبل الذي لجأ موسى إليه حينما تجلّى الله له. ولم يتجلَّ حضور الرب، أو بالأحرى لم يتجلّ مروره لا في الريح العاتية ولا في زلزلة الأرض ولا في النار، بل «في صوت منخفض هامس» (الملوك الأول 19، 12). اعترف نابير ذاته بأن السؤال الشائك الذي قد نُوَجِّهُهُ إليه يهدف إلى معرفة هل قد ضاعف من صعوبات الانتقال من الإلهيّ إلى الإله،

أو جعل هذا الانتقال متعذرًا. ألا يعتبر البحث «عن الله الذي لا يتجاوز مستوى الإلهيّ» أقرب طريق آمن إلى فقدانه؟

أكد نابير صراحة أن «الإلهيّ لا يتضمّن بالضرورة وحدة مصدر الوحي». ولكنه يضيف أنه يجب تجاوز البديل العددي الخالص عن الوحدة والتعدّد، إلى حدّ «استبعاد أدنى تناقض بين وحدة الألوهية والتعدّدية الممكنة لتجلّياتها» (D 178). تظلّ علامات الإلهيّ مبعثرة ومتعدّدة وعابرة ولا تقبل القياس في حدودها المتطرّفة، داخل هذه الفلسفة التي لا تفكّر في الإلهيّ إلّا لقاء خطر التبدّد الذي ليس منه مفرّ، فإن علامات الإلهي مبعثرة ومتعدّدة وزائلة، هل بالإمكان تأسيس وحدانية الله بناء على هذه الرمال المتحرّكة؟ ربما كانت الإجابة التي قَدَّمها نابير صادمة أكثر من اللازم، وهي أن السؤال والمُشكل يختفيان، إذا لم تَعُدِ الوحدانية مرتبطة بوحدة «ذات محايثة حاملة المحمولات»، بل أصبحت مُقترنة برفض إلهيّ مبعثر ومنتشر في كلّ اتجاه ومشتتة، بناء على وجود ضرورة باطنية وعقلانية وروحية في الوقت نفسه. وعليه، ليس من المستبعد أبدًا أن نستنبط وحدانية الله من محمول «إلهيّ»، بغية الإجابة عن السؤال: «هل يجوز للرغبة في الله أن تكتفي بما ليس واحدًا أحدًا؟» (D 217).

تحتاج وحدانية الكائن الإلهي إلى القيام باختيار، أي إنها تحتاج إلى فعل إيمان، والمسألة ليست بديهية. لا يُحيل فعل الإيمان إلى اختيارات اعتباطية، بما أنه ثمرة مجهود ورع ينتزع الذات من ذاتها، دون أن يرجع إلى تفضيل ذاتي للغاية. تَصَوَّرَ نابير مسألة الوسطاء بين البشر والله من المنظور نفسه.

8. لا يمكن الحفاظ على الإيمان بالله المتجسّد في شخص «إلّا إذا ما جرّدنا ذلك الإيمان مما قد يشير إلى وجود معطيات ظهرت نتيجة المصادفات، وإلّا إذا رأينا في الإيمان رمز الخشوع الروحي الكامل» (D 191-192). يطفو فرق جوهري على السطح عندما نُقارن أُطروحات نابير بأُطروحات فلسفة الدِّين الهيغلية: الإله الهيغلي إله ثالوث بكلّ تأكيد. وإذا لم نكن متأكّدين بأن «علم معيار الإلهي» يزوّدنا بالوسائل الكفيلة بالتفكير في التوحيد الذي يقوم على الثالوث، لا يُوجد بالمقابل ما يمنع ذلك.

9. «كم يصعب الانتقال من التجربة اليقينية إلى الدعوى الكوسمولوجيّة

cosmique!» (D 104): صيغة التعجّب هذه التي استعملها نابير بخصوص برغسون تنطبق أيضًا عليه شخصيًا. ما هو ثمن رفض التسوية المنطقية بين الرغبة في الله «ورغبة المخلوق الذي يبحث عن التأكّد من صِلته بالخالق، ويعتبر نفسه بصورة متصاعدة مخلوقًا تابعًا» (D 74)؟ حملنا قراءة كتاب روزنتسفايغ نجمة الفداء *L'Etoile de la Rédemption* على طرح السؤال المتعلّق بمعرفة هل يوجد مكان تحتله فكرة الخَلْق داخل تصوّر الرغبة في الله الذي يظلّ مرتبطًا تمامًا بالرغبة في تبرير المشروعية. هنا أيضًا يتعلّق الأمر بسؤال تساءل به نابير مع نفسه في ختام نظره في التناهي والشرّ: «هل نتَوَصَّلُ إلى إقصاء مسألة الخلق بعد دفع مسألة تبرير المشروعية إلى حدودها القصوى؟» هل نستطيع تجنّب مواصلة طرح سؤال الشرّ داخل العالم بناء على فكرة خالق؟» (D 72). تُشير بعض تصريحات نابير إلى أن محاولة «التسامي بالرغبة في تبرير المشروعية إلى مستوى إرادة جذرية في الفداء» (D 72) قد عبّدت الطريق أمام الاعتراف بوجود إله فادٍ يجب الاعتراف بأنه خالق كلّ شيء، بينما سُدَّت السُّبل أمام الطريق التي تقود من إله الخلق إلى إله الوحي والفداء.

10. ما هو الحَدُّ الأقصى الذي تستطيع أن تبلغه فلسفة الدِّين القائمة على التَّفكُّر، دون أن تَتَنَكَّرَ لمبادئها الذاتية؟ إذا كانت فلسفة المحايثة تُجيز إمكان وجود «مذهب مسيحي للفيلسوف»، لا ينبغي الخلط بين هذا الأخير و«الفلسفة المسيحية»، ذلك أن فيلسوف التَّفكُّر «لا يمكنه أن يترك حيّزًا خارج ذاته لمُعطيات المسيحية التي لم يستطع استيعابها أو التي لم يستطع الاستناد إليها خلال جهوده من أجل تأسيس الوعي الدِّيني» (EL 390). تساءل ريكور أَلَمْ يقترب نابير من برغسون في سعيه الدائب إلى الابتعاد عن برونشفيغ (Brunschvicg)، في إحالة إلى دراسات نابير لكتاب برغسون منبعا الأخلاق والدِّين، ولمقالة برونشفيغ عن «مسيحية الفيلسوف»: «اقترب من برونشفيغ أكثر من قربه من برغسون، في آخر المطاف؟ يفرض السؤال نفسه» (EL XXI) بالفعل!

11. وصل منهج التَّفكُّر والنقد حدّه النهائي الذاتي أثناء مجهود إدماج الشهادة داخل التفكير الفلسفي. بصرف النظر عن التحديد الجديد لصِلات الوصل بين المطلق والظاهرة، تَمَسَّكَ «بفكرة جوهرية» وهي أُطروحة وجود «تطابق مؤسّس بين الدعوى التاريخية للمطلق والدرجات التي يمرّ منها الوعي في ارتقائه

وتحوّله من أجل دعوى أصلية» (D 279). أخلّت الفلسفة الهيرمينوطيقية بهذا التوازن الدقيق، بعد إقدامها صراحة على ترجيح كفة الشهادات التاريخية. ألم تجازف آنذاك بردم الفارق الموجود بين هيرمينوطيقا المطلق ومجرّد هيرمينوطيقا المثال والرمز؟ ستستحوذ هذه المسألة على تأمّلاتنا في الفصلين الأخيرين من استقصائنا.

12. لقد وُسم رفض الإدلاء بأدلة تفكير الفيلسوف بتوجّه مُضَادٍّ صراحة لهاجس الدفاع عن العقيدة: «لسنا هنا داخل مجال أصبح فيه بالإمكان الاستدلال بأدلة» (D 268). ألا يعني ذلك إثبات أننا قد ولجنا مجال «إيمان فلسفي» يجب تحديد منزلته؟ هذا بالضبط هو الجواب الذي تضع بعض مخطوطات نابير معالمه، حيث يتساءل قائلًا: «هل أنا أقرب إلى المؤمن من غير المؤمن، أو العكس؟» نجد لديه التباسًا مقصودًا: لا إلى هذا ولا إلى ذاك أو إليهما معًا في ذات الوقت! «أنا بعيد عن المؤمن نتيجة عجزي النهائي عن الفهم، وبحكم أنه يتعذّر علي تجاوز حيّز التواصل في معناه الدقيق، حتى أتمكّن من الوصول بعد ذلك إلى نقطة لم يَعُد فيها إيمان ذلك المؤمن قادرًا على استيعاب التواصل الموجود بين الكائنات الواعية المتناهية، بل أصبح يعتمد على صلة فَرِيدةٍ تربط الوعي بإلهه المتعالي». سنكون مخطئين لو أننا استنتجنا من ذلك أن ما يبعد نابير عن المؤمن يُحَوِّله إلى غير مؤمن. معنى ذلك أننا نتجاهل اعتراف نابير: «لكنني بعيد عن غير المؤمن مسافة أكبر، منذ اللحظة التي اتخذ فيها موقفًا خاطئًا من الإيمان، باسم مُتطلّبات المعرفة الموضوعية»[33] (نفسه، 180).

قد يتساءل الباحث عن أقوال يقينية نهائية، سواءأ كانت إيجابية أو سلبية: ألا تعتبر هذه طريقة بهلوانية في الجلوس بين مقعدين: بين الإيمان وغياب الإيمان؟ يضع أولئك أصابعهم في آذانهم لتجاهل المسألة المتعلّقة بالصّلة بين الفلسفة والإيمان، وهو تساؤل لم يتوقّف نابير عن إثارته مع نفسه، وهو ما يُحَدِّدُ بالمثل مقاربته للمشكلة الدِّينيّة: «إلى أي حدّ يحق للفيلسوف الذي يريد أن يظلّ فيلسوفًا فقط أن يفهم الإيمان بكلّ الصدق والعمق وأن يقترب منه كثيرًا، بغية

(33) P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971, p.180.

اقتناص اللحظة التي لا يستطيع فيها أن يتظاهر بالوصول إلى الفعل الإيماني الباطني بفضل الإقدام على التعاطف الفكري؟» (نفسه، 182).

يقتضي هذا التساؤل تحصيل تَصَوُّرٍ مخصوص للعَلاقة بين المؤمن وغير المؤمن، وهو تصوّر لا يتجنّب الإشارة إلى الموقف الثالث الذي اتخذته الفلسفة تجاه الإيمان الدِّيني، والذي صَادَرْتُ على أهميته في المقدّمة العامة لهذا الكتاب (BA I, 55-59): «لا يملك التواصل بين المؤمن وغير المؤمن إلّا أن يتحقّق بصورة واسعة اعتمادًا على تبادل حُجج يستطيع كلّ امرئ استيعابها، وهو التواصل الذي يجعل كُلّاً منهما قادرًا على فهم الآخر، شريطة ألا نُقيم وزنًا لذلك الصنف من الاستعلاء الذي يتفشّى كثيرًا بينهما، ويُمَثِّلُ عقبة كأداء أمام أي مجهود للفهم» (نفسه).

يتكثّف الإسهام الذي قدّمه نابير في استقصائنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين في السؤال البليغ الذي ختم به رفضه للتصوّرات العقلانية عن المطلق: «لكنه أليس من الأجمل والأصدق أن نذهب إلى أن الوعي، الذي أصبح مسكونًا بـ «المطلق» الذي يستشعره بداخله بوصفه إلهًا، لا يلتمس إلهًا ولا مطلقًا لم يتعرّضا للتشتُّتِ، بل يرتقي بفضل مجهود خلّاق إلى مستوى يتجاوز فيه وضعه البدائي، ويُسْقِط على التجلّي الخاص للمطلق خصائص الله؟» (D 164).

ببيليوغرافيا

الطبعات.

Eléments pour une éthique, Paris, Aubier, 3e éd. 1992 (abrégé: EE); *Essai sur le mal*, Paris, Ed. du Cerf, 3e éd. 1996 (abrégé: EM): *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994 (abrégé: EL); *Le Désir de Dieu*, Ed. du Cerf, 2e éd. 1996 (abrégé: D).

لائحة المراجع.

- BAUFAY, J., *La Philosophie religieuse de Jean Nabert*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1974.
- CAPELLE, Ph. (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Ed. du Cerf, 2003.
- GREISCH, J., «L'inquiétude du comprendre et le désir de Dieu», *Rev. Sc. Ph. th.* 84 (2000), p.475-488.

- LEVERT, P., *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.

- NAULIN, P., *L'Itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.

—, Le *Problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960)*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres, 1980.

- ORTH, St., *Das Verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Fribourg, Herder, 1999.

- RICOEUR, P., «L'acte et le signe selon Jean Nabert», *Le Conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p.211-221.

- ROBBERECHTS, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. II, *Jean Nabert et après*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1974.

انفجار الوجود. شفرات المطلق والإيمان الدّيني

- كارل ياسبرز-

خلال سنة 1932 نفسها التي نشر فيها برغسون كتابه منبعا الأخلاق والدِّين، أصدَرَ كارل ياسبرز كتابًا من ثلاثة مجلّدات بمدينة برلين تحت عنوان: فلسفة *philosophie*، وهو كتاب يُتَوّج أعماله السّابقة. يظهر الكتاب في صورة ثلاثية لا تلبث تُذَكِّرُنَا، وهذا ما لا يتغاضى عنه ياسبرز، بالتّقسيم الثلاثي «للميتافيزيقا الخاصّة» لدى فولف (Wolff): كوسمولوجيا عقلانية، تُرَكِّزُ على فكرة العالم، وسيكولوجيا عقلانية تُرَكِّزُ على فكرة النّفس ولاهوت طبيعي يُرَكِّزُ على فكرة الله. لكن إلقاء نظرة خاطفة على لائحة الموضوعات في الكتاب كافٍ لإبراز التحوُّلِ الهائل الذي أدخله ياسبرز على الإشكالية الميتافيزيقية التقليدية. تَحَوَّلت الإشكالية الأولى في الميتافيزيقا الخاصّة لديه إلى بحث عن «تَوَجُّه داخل العالم»، وتَحَوَّلت الثانية إلى «إضاءة للوجود» وتحولت الثالثة إلى «الميتافيزيقا» بلا زِيادةٍ ولا نقصان. لا يتعلّق الأمر بإطلاق أسماء جديدة على المفاهيم التّقليدية داخل الميتافيزيقا، من أجل إظهارها في مظهر أكثر حداثةً. ينبني الاصطلاح الجديد الذي ابتكره ياسبرز على تصوّر غير مسبوق للفلسفة وعلى تحديد جديد لمهمّاتها.

منذ المنطلق، رفض ياسبرز تعريف الفلسفة بالرُّجوع إلى مجموعة من المضامين العَقَديَّة، التي يُحتمل أن تدخلَ في تعارض مع المعرفة الموضوعية التي يُمدّنا بها العلم. يَتَطَلَّع التّفكير الفلسفي الأصيل المنبثق من قلب الوجود بِوَجْهٍ خاص إلى تغيير الفهم الذي نملكه عن أنفسنا. يبحث ياسبرز، في غياب دعائم دينية، عن «فكر يحمل الحياة ويُنِيرُ الفعل ويُوَجِّهُهُ داخل الحياة الشّخصية والسياسية» (Pxx). قَدَّمَ نفسه في سيرة ذاتية وفي ذيل الطبعة الثانية من كتابه الفلسفة بوصفه «فيلسوفًا محبطًا». بعدما أصيب بخيبة الأمل في الفلسفة الجامعية، شرع في دراسة العلوم والطب، دون أن يَتَخلّى مع ذلك عن البحث عن فلسفة «ترتقي بمعنى كلّ ما نفعله إلى عتبة الوعي» (P xvi). وقد حاول في البداية التّحقُّق من خصوبة المنهج الظاهراتي داخل مجال علم النفس المَرَضي، بتشجيع

من هوسرل. وقد دوَّن نتائج هذه المحاولة في كتابه الضَّخم علم النفس المَرَضي العام *Psychopathologie générale* الذي نشر سنة 1913. وقد أتبع الكتاب سنة 1919 بكتاب في سيكولوجيّة رؤى العالم *Psychologie des visions du mode*، وكان ذلك إيذانًا بعودة ياسبرز إلى حظيرة الفلسفة، ليس فقط في إطار التَّدريس الجامعي (حينما حصل ابتداء من سنة 1920 على كُرْسِيِّ الفلسفة بجامعة هيدلبرغ، وهو المنصب الذي اضْطَرَّ إلى الاستقالة منه بعد وصول هتلر إلى الحكم)، بل كذلك بمعنى وجودي أكثر عُمْقًا.

وقد لعب كلٌّ من نيتشه وكيركيغارد دورًا جوهريًا في هذه «العودة» إلى الفلسفة، التي تُوازي في الوقت نفسه ابتكار الفلسفة من جديد، بعدما عبَّد الفيلسوفان في عزلتهما طريق «التَّواصل غير المباشر» - سَجَّلَ ياسبرز بنبرة ساخرة أنه لم يشرع في دراسة الفلسفة إلّا بعدما أصبح أستاذًا للفلسفة! (P xix). أضف إلى ذلك تأثير ماكس فيبر حيث سمحت «سوسيولوجيَّة الفهم» لياسبرز التمييز بين سيكولوجيَّة الفهم الباطني والتَّفسير السَّبَبِي الخارجي. ولا نتجاهل تأثير أفلاطون والقدِّيس أوغسطين وكانط.

تَحَوَّلَت عبارة «التَّحليل الوجودي» التي استعملها ياسبرز ابتداءً من سنة 1922 في وسط كتاب الفلسفة إلى «إضاءة الوجود» (*Existenzerhellung*). استطاعت هذه العبارة وحدها أن تَعْكِسَ بما يكفي أهميَّة فضل كيركيغارد عليه. إذًا ما انتبهنا إلى أنَّ هذه العبارة تهدف إلى تعويض عبارة «الكشف عن الذَّات الحيوية» المقتبسة من جاكوبي وشيلنغ، نفهم لماذا تَسْتَحِقُّ فلسفة ياسبرز إشراكها في سَعْيِنَا إلى اكتشاف مَمَرَّات تسمح بالعبور إلى النَّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل. أُقَدِّمُ السؤالين اللذين يوجّهان قراءتي لأعماله في الصياغة التالية: ماذا يضيف مصطلح «الوجود» في دلالته لدى ياسبرز إلى مصطلح «الحياة» في دلالته لدى برغسون؟ لِمَ الحديث عن «إضاءة الوجود» بدل الحديث عن «التفكير» في دلالته لدى نابير؟

سَأُوَجِّهُ إلى ياسبرز الأسئلة نفسها التي وَجَّهَتْ قراءتي لبرغسون ونابير. ما هو المعنى الذي تَتَلَقَّاه عبارة «أنوار العقل» في أعماله؟ ما الذي يجعل الفكرة التي يُكَوِّنُهَا عن العقل تحتوي مفهوم «الفهم» الذي يُعتبر توطئة العقل

الهيرمينوطيقي؟ هل ترك حيِّزًا في تفكيره لـ «العوسج الملتهب»، بمعنى آخر، هل عمل نفسه شخصيًا على استثمار حقل فلسفة الدِّين؟

«أنوار العقل» ومهمّات فلسفة الوجود.

الإجابة التي قَدَّمَهَا ياسبرز عن سؤالنا الأوّل مُدَوَّنة في الدُّروس التي قَدَّمَها بجامعة غرونينغن Groningen بهولندا سنة 1935 تحت عنوان: **العقل والوجود**، وهي المحاضرات التي يَحِقُّ اعتبارها مقدِّمة ممتازة لكتابه **الفلسفة** *Philosophie* المنشور قبل ذلك بثلاث سنوات. في الوقت نفسه الذي كان هوسرل يُلْقِي فيه بمدينة براغ محاضرته الشَّهيرة عن أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية، اقترح ياسبرز تأويله الخاصّ للوضعيَّة الفلسفية الرّاهنة، التي تَتَمَيَّز بأزمة جوهرية للعقل. بالرّغم من أنّ المجهود العقلاني من أجل الفهم كان يصطدم دائمًا بآخر العقل، فإنّ العقلانية تعرف اليوم أزمة غير مسبوقة. اعتبر ياسبرز أنَّ التفلسف اليوم لم يَعُدْ ثمرة الفكر العقلاني الذي «يرى في العقل نفسه أكثر من العقل» (RE 11)، بل أصبح تحت إمرة نيتشه وكيركيغارد، وهما الوحيدان اللَّذان حَاوَلا سبر أغوار هذه الأزمة المطبوعة «بتفكُّك كلّ السلطات وبخيبة الأمل الجذريَّة التي عرفها المغترُّون بالعقل» (RE 12).

سار ياسبرز على خطاهما، مُحْدِثًا بدوره قطيعة مع طموح الفلسفة التي تتطلَّع لأن تصبح علمية أكثر من العلم نفسه. هل يعني هذا المعطى ذاته أنَّ الفلسفة تكفُّ عن التَّقيُّد بالصَّرامة؟ هل التَّخَلِّي عن المعرفة المطلقة الهيغلية يعني التَّخَلِّي عن إمكان حبكة معنى قوي للواقع والفرد والكينونة المطلقة؟ القرار الهيرمينوطيقي الذي تنبني عليه فلسفة الوجود لدى ياسبرز هو جَعْل كيركيغارد ونيتشه يُؤَوِّلُ أحدهما الآخر - بالرَّغْم من أَنَّهُمَا يُعْلِنَان كلّ واحد بأسلوبه الخاصّ: «يجب الحرص على عدم الخلط بيننا!» - وهو يحرص أثناء ذلك على تنزيل نفسه منزلة مفكِّرين من الطِّراز الأوّل، ووضع كلّ منهما «علامة استفهام على العقل انطلاقًا من عمق الوجود» (RE 14). يجوز لنا القول إن هاتين العبقريتين المتناقضتين فيما بينهما تُعيدان إنتاج التَّعارض المحاكاتي بين قابيل وهابيل في سفر التكوين، عن غير قصد منهما: يُضَحِّي الأوّل بنفسه على مذبح إيمان ملتبس؛ يُعْلِن الثَّاني عن موت إله الإيمان، مجازفًا أثناء ذلك بمحو أفق أيّ معنى وأيَّة قيمة.

هل تسمح علامات الاستفهام المطروحة على هذا النَّحو الجذري بتعزيز موقف الشكّية من جديد وهل تكرّسُ مذهبًا لاعقليًا مطلقًا؟ سنقول بعبارة أُخرى مجازية أكثر: إذا ما رغبنا في نقد «الثرثرة الجدلية»، هل يكفي لنا الإشارة مع كيركيغارد إلى أنَّ أدوات الإنقاذ جدلية داخل بحر التَّفكير غير المتناهي، دون التّساؤل بخصوص الحالة التي قد تختفي فيها هذه العوّامات، ألا يعني ذلك أنَّ العقل لن يتعرَّضَ بدوره لخطر الغرق، مثل القارب الثَّمِل؟ وبما أنَّ كيركيغارد قد أَحَسَّ بهذا الخطر، طالب من التفكير غير المتناهي حَطَّ الرِّحال على الشَّطّ. ونحن مُلزَمون، مع ذلك، بتحديد طبيعة هذا الشَّطّ، وإلَّا حَوَّلْنَا هذا الشَّط إلى كارثة تَحِلُّ بالعقل.

لاَ شَكَّ في أنَّ كيركيغارد ونيتشه هُمَا المفكّران الكبيران اللذان انكبَّا على فحص أزمة العقل، لكنَّهُمَا لم يُسهما في حَلّها. فهُما لم يعملا إلَّا على تعميق الأزمة، ما داما يشهدان ويقيمان الدَّليل على «غياب أرض صلبة بديهية بالنسبة إلينا» (RE 34). إذا ما باركنا العود الأبدي لدى نيتشه أو صادقنا على قفزة كيركيغارد داخل الإيمان. اكتشف ياسبرز مُهِمَّتَه الفلسفية الحقيقية من خلال مواجهة هذا التَّحدّي المزدوج: «تحيين أفكارنا الواقعية في حضور ما يطرح علينا علامة استفهام، أي تحيين الأفكار التي تُنتِج الإنسانيةَ بداخلنا؛ وهي أفكار ممكنة لنا، عندما يصبح الأُفق غير محدود والوقائع واضحة والأسئلة الحقيقية جليّة» (RE 35).

يشير الزَّوج المفهومي «العقل والوجود» إلى قطبين متطرّفين لتصوّر الفلسفة الذي يتطلّع إلى «إضاءة المُعتم وضبط الأصل الذي نحيا انطلاقًا منه، دون أن يتمكّن من أن يصبح شفّافًا، بالرَّغم من أنه يستدعي أعلى درجات العقلانية» (RE 36). لكن هل بالإمكان تَخَيُّل وجود تعايش بين التَّصَوّر الكانطي للعقل وتصوّر كيركيغارد للوجود، أم أنّهما تصوّران متنافران تنافر النّور والظلمات؟ هذه هي الصّعوبة المحوريَّة التي تواجهنا بها فلسفة ياسبرز. والمفردة المفتاح التي يأتمنها على حلِّ الصُّعوبة هي مفردة المحيط (*das Umgreifende*). إذا ما كان الفهم مهمَّة رئيسة بالنِّسبة للفكر، فالسَّبب هو أنّنا محاطون، بطرق متباينة، بـ «أفق» قد نرمز إليه إمَّا باللفظ التقليدي للكينونة وإمَّا وفق الصِّفة التي نوجد من خلالها أنفسنا: نحن كائنات مفردة لا نستطيع وصفها بعدد من الخصائص الثَّابتة.

يدعونا المذهب النَّقدي الكانطي إلى تفضيل المنحى الثاني، دون تغييب المنحى الأول عن الأنظار. يسير ياسبرز على خطاه مُمَيِّزًا بين ثلاث جهات أساسيَّة في المحيط «الذاتي»: الكائن-هنا *(Dasein)* والوعي عامّة والكينونة الروحية. إذا كان الوجود existence هو الأصل الذي تنبثق منه كلّ جهات المحيط، فالعقل هو القاسم المشترك الذي يربط بينها. والوجود بهذا المعنى هو «القاعدة المبْهَمَة لكينونة الأنا عينها، وهو الوجود المتواري الذي أَتَقَدَّمُ انطلاقًا منه إلى الأمام أمام ذاتي وهو الذي يجعل الوجود المفارِق واقعيًا لأوّل مرة» (RE 52).

يحتاج الوجود إلى «أنوار العقل» إذا ما أراد فهم ذاته: «لا يصبح الوجود واضحًا بالنسبة إليه إلّا بفضل العقل؛ وليس للعقل محتوى إلّا بفضل الوجود» (RE 55). وبما أنَّ الوجود هو ما يُزَوِّدُ العقل بمضامينه، ما يجب أن يحظى بأعلى درجات الاهتمام هو تَجَنُّب المطابقة بين العقل وجهة خاصّة من جِهات المحيط وإقصاء الجوانب الأُخرى، بل هو تحويله إلى صِلَة مشتركة تمنع الزَّجّ بها في عَلاقة تعارض فيما بينها. لا نتحدَّث عن «أنوار العقل» بصيغة التَّعدُّد بناء على مجرَّد عُرف لغوي بسيط. والإغراء الذي تقع فيه العقلانية هو محاولة اختزال هذا التَّعدّد إلى مُفرَدٍ مهيمن. يهدف ياسبرز إلى إعادة الاعتبار للتمييزات الكبرى التي انبنى عليها نقد العقل المحض لدى كانط، في مقابل هذه الغواية العقلانية: إذا كُنَّا نعني بـ «العقل» «الفكر الواضح وضوحًا موضوعيًا»، يتعلَّق الأمر بالفهم العقلي *entendement* المتحكِّم الأكبر في المقولات. وإذا كنَّا نعني به التَّطلُّع إلى معرفة شمولية، يتَّخذ آنذاك صورة «العقل» *(Vernunft)* بما هو مَلَكة إنتاج الأفكار المنظّمة.

اعتبر ياسبرز أنَّ «العقل ليس أصلًا، ولكنه يبدو كما لو كان أصلًا تخرج منه كلّ الأصول لأول مرّة إلى النور» (RE 53) بما أنّه رابطة مُحيطة. ما معنى ذلك؟ حقيقة أن الموقف العقلاني يتطلَّع إلى وضوح غير مُتناهٍ، ويعتبر العلم أحد تجلّيّاته، ولكنه ليس هو التَّجلّي الوحيد. لكن العقل الذي لا يعلم كيف يتبيَّن حدود المعرفة الموضوعية يفتقد إلى التَّبَصُّر النقدي، كما يَهُمُّ إلى ذلك العقل الذي يدَّعي امتلاك ذخيرة من الحقائق النهائية التي تُعفينا من مجهود التساؤل. هذا هو السَّبب الذي يُفسِّر لماذا لا يكفّ العقل الفلسفي الحق عن توجيه التعليمات التّالية إلى نفسه: «حافِظْ على المساحة الحرّة للمحيط! لا تفقدْ نفسك داخل كينونة-معروفة! لا تسمحْ لنفسك بالانفصال عن الوجود المفارِق!» (RE 62).

تجدر الإشارة بخصوص موضوعنا إلى أنّ ياسبرز قد اختار عبارة **العقل والوجود** *Vernunft und Existenz* عنوانًا لمحاضرات غرونينغ، بدل عنوان **الوجود والعقل** *Existenz und Vernunft*. سنرتكب خطأً جسيمًا، كما فسّر ذلك في درسه الرابع، لو أنّنا أرجعنا الحَدْس الموجَّه لفلسفة الوجود إلى القاعدة التبسيطية: الوجود أوّلًا ثم التّعقل ثانيًا *Primum existere deinde ratiocinare*!. لن تستحق فلسفة الوجود حمل لقب «فلسفة» إذا ما تمسّكت بالأسبقيّة الصُّورية للعقل، سواء في الحقل النظري أو في حقل السلوك. بالمقابل، يصبح العقل فارغًا وصوريًّا خارج المضامين التي يُمدُّه بها الوجود.

تَتَضمَّن دعوى أولويَّة العقل مجموعة من المفارقات. تطفو مباشرة على السَّطح عندما نحصِّل الوعي بالعوائق التي يصطدم بها العقل الرّاغب في توضيح الوجود. نجد من بين المفارقات الصّارخة أنّنا مُلزَمون بالقول «إنّني لست عقلانيًا على وجه الحقيقة إلّا إذا كان كلّ عقلي مبنيًّا في الواقع وحَسَب معرفتي على اللّاعقل» (RE 107)، بالنَّظر إلى أنَّ كلّ وجود يتضمَّن جوانب غير عقلانية. لا شكّ في أنّ العقلاني سيتساءل: هل من المعقول الدِّفاع عن أُطروحة مبنيَّة على مثل هذه المفارقة؟ بعدما طرد ياسبرز شيطان اللّاعقل من الباب، ألا يدخله من جديد من النافذة؟ هل يكفي القول إن «حقيقة اللّاعقل غير ممكنة بدون العقل المتحقّق إلى أبعد حدّ» (RE 108) من أجل حلّ الصعوبة؟ اعتبر ياسبرز أن كانط مرة أُخرى هو من يهدينا إلى طريق الحلّ. يُعرِبُ العقل عن الحاجة إلى توضيح غير مُتناهٍ، وهو ليس نورًا مكتسبًا بصورة نهائية: «يجب على العقل أن يتحقَّقَ على الدَّوام من أجل إدراك كينونة-أكبر-من-العقل» (RE 114).

تنبني فلسفة الوجود على «عقلانية» من جنس غير مسبوق على نحوٍ كامل. وتقوم هذه العقلانية على هاجس الارتقاء المنهجي بالعقل، في معناه الواسع جدًا، إلى وعي واضح بمُهمّاته. «لا تعيش الفلسفة من العقل وحده، لكنها لا تستطيع القيام بأيّة خطوة بدون العقل» (RE 120): لا تكتفي هذه الأُطروحة بتأييد المعنى الذي يَخْلَعُهُ ياسبرز على اَلْأَوْلَوِيَّة الصُّورية للعقل؛ بل تقوده أيضًا إلى تجديد مشروع منطق فلسفي مكلَّف بعرض الخطوط الموجّهة لهذه العقلانية الموسّعة، وبإبراز ما هي الشّروط التي تجعل نتائجها تقبل التّبليغ إلى الغير.

الوجوه الثلاثة للفهم الفلسفي.

ما الذي يجعل المفهوم اَلْمُعَدَّل واَلْمُوَسَّع للعقل يَسْتَنْفِرُ إشكاليَّة «هيرمينوطقية» أصيلة؟ سنعود إلى الكتاب العُمدة الذي نشره ياسبرز تحت عنوان الفلسفة *Philosophie*، قصد الإجابة عن سؤالنا الموجَّه الثاني.

ينبني الكتاب على اقتناع جوهري سيتَّضح أكثر في كتابه عن العقل والوجود *Raison et existence*: يجب على العقل أن يكون واضحًا ومضيئًا، ممَّا لا يخلو إمّا أن يكون عقلًا واحدًا أو ألّا يستحق اسمه عن حق. هل كَرَّس ياسبرز المثل الأعلى الذي تطمح إليه عقلانية الأنوار عندما طالب العقل بوضوح لا حدود له؟ كلا، بكل تأكيد، بما أن «أنوار العقل» تظهر بصورة مغايرة حَسَب الوقائع التي يتعلّق الأمر بإضاءتها. يستدعي كلّ جنس من أجناس الكينونة مجهودًا لتوضيح محدّد. لا يُصبح عالم الأشياء معقولاً، ولا الوجود قابلاً للفهم ولا الكائن المفارق قابلًا لفكّ شفرته اعتمادًا على المنظور الواحد نفسه.

نستطيع التساؤل هل إن مفاتيح الحدود الثلاثة التي انْبَنَتْ عليها الفكرة التي نشرها ياسبرز عن الفلسفة: («التوجه داخل العالم») *Weltorientierung*، و(«إضاءة الوجود») *Existenzerhellung* والميتافيزيقا *Métaphysique*، تَسْتَنْفِرُ ثلاثة تصوّرات متمايزة عن الفهم، وهو «الفهم» الذي يُعتبر الكلمة المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية.

ما نستخلصه من الكتابات الفلسفية الأُولى لياسبرز هو أنَّ فكرة الفهم لم تكن غريبة أبدًا عن فكره. لم يكن بإمكان كِتابَي ياسبرز علم النفس المَرَضي العام *Psychopathologie générale* وعن سيكولوجيا رؤى العالم *Psychologie des visions du monde* أن يَرَيَا النُّور لولا التأثير الحاسم الذي مارسه عليه ماكس فيبر. سعى ياسبرز في كتابه علم النفس المَرَضي إلى كشف «علاقات الفهم» التي تُجيز إدخال شخصية سيكولوجيَّة ما ضمن فئة الوسواسي أو العُصابي أو الفصامي، إلخ. . . يدخل الكتاب الثاني في إطار علم النفس الوصفي الحريص على فهم الحاجات الإنسانية الأساسية التي توجد خلف اختلاط القِيَم ومعايير السلوك والتمثّلات والغايات التي تتألف منها كلّ «رؤية للعالم». يَتعلّق الأمر بتحديد نمطي للمواقف (*Einstellungen*) وتمثّلات العالم (*Weltbilder*) التي تنتجها، و«للأنماط الروحية» التي تشكّل علامة مُضيئة عليها.

لا يكفي التَّذكير بفضل مفهوم الفهم على ياسبرز: اَلْمُهِمّ هو فهم الدَّوْر الذي يلعبه المفهوم في فلسفة الوجود. يتبيَّن بكلّ جلاء أنَّ المعنى الوصفي لمصطلح «الفهم» لا يكفي للإحاطة بغنى المعنى المتضمَّن في فكرة التَّوَجُّه داخل العالم. والأدهى أن ذلك المعنى الوصفي يحجب عن الأنظار ما وضعه ياسبرز نصب عينيه، عندما تَحَدَّث عن إضاءة فلسفية للوجود وعن الكشف عن أسرار الوجود المفارق. قد نتساءل أَلَمْ تكن هذه العبارات الموجَّهة الثلاث تُقَوّي مفهوم الفهم نفسه، بدل أن نفترض أنها تجعله مفهومًا متجاوزًا. هذا هو الافتراض الذي أضعه على محكّ قراءة جديدة لكتاب 1932. نرى في الكتاب نظرية أصيلة عن الفهم وتنبني على قاعدة ثلاثية، وهي الحاجة إلى التَّوَجُّه داخل العالم وضرورة توضيح الوجود وحركة التَّعالي. عندما نَعْبُرُ هذه المستويات من البداية إلى النهاية، نتخطّى ممرًّا عابرًا جديدًا نحو مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي».

التوجّه داخل العالم: معرفة الكلّ وحدودها.

يعني التفكير في البداية التَّوَجُّه داخل العالم. اختار ياسبرز بعناية فائقة مصطلح *Weltorientierung*، وهو المصطلح الذي استثمره من أجل الإحالة إلى التوضيح الذي ينصاع له العقل الحريص على إنتاج معرفة موضوعية عن العالم. من الأفضل الحفاظ على عبارة «التوجّه داخل العالم»، كما تفعل ذلك جان هيرش (Jeanne Hersch) في ترجمتها، بدل تعويضها بعبارة «استكشاف العالم» «exploration du monde»، كما يفعل ذلك دوفرين (Dufrenne) وريكور ذلك في تقديمهما لفلسفة ياسبرز، بالرَّغم من أن الأمر يتعلّق «باستكشاف الكينونة التجريبية للعالم»(34) التي تنهض لها العلوم. يجب علينا الانتباه إلى التحديد البالغ لمعنى كلمة «التوجّه» التي سبق لي أن بيّنت مضامينها الهيرمينوطيقية(35).

لماذا يتَّجِهُ فكرنا بصورة طبيعية نحو الأشياء، ولماذا تقوم حركتنا الغريزية الأولى على تكوين تمثّل «موضوعي» عن العالم الذي يُحيط بنا؟ السبب في ذلك ببساطة هو أن كينونة الوعي تنبني على التوجّه القصدي إلى موضوع «يقبل

---

(34) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p.29.

(35) *Le Cogito herméneutique*, p.201-248.

التمثّل»! يتم اقتضاء وجود «وعي عام» (قد نرمز إليه بلفظ «الذات الحاملة للموضوع» «le sujet de l'objet»[36] من وحي العبارة الرائعة التي ابتكرها جوسلين بونوا Jacelyn Benoist) بوصفه «أداة ربط»، أثناء تشييد معرفة تَوَدُّ أن تصبح معرفة «موضوعية»، بحكم أنها تنبني أوّلًا على تمثّلات واضحة ومتميّزة، ثم لأنها تدّعي الحصول على صلاحية كونية، ولأنها تريد أخيرًا معرفة «كلّ» شيء. المطلب الأول الذي يرفعه الفكر الذي يريد أن يصبح واضحًا هو تأمين موضوعية التمثّل والمعرفة التي تنبثق منه. أضفْ إلى ذلك التّطلّع إلى الوحدة النهائية للمعرفة.

نَتَبَيَّن هنا إرث الجدل المتعالي الذي خلّفه كانط، مع اختلاف بسيط وهو أن ياسبرز لا يكتفي بالاستعمال المنظّم للأفكار؛ يُسَلِّم كذلك بإمكان معرفة حقيقية للأفكار، وهي معرفة تجد التّعبير عنها في علوم الروح. يتشكّل مجال بحثها من «قوى الروح» الثلاث الكبرى (بوركهارد Burckhardt) التي يواجهها كلّ وجود: الدولة والدِّين والثقافة. لم يكن ياسبرز بعيدًا عن تبنّي الطريقة التي سعى من خلالها ديلتاي إلى استيعاب «الروح الموضوعي» الهيغلي لخدمة مذهبه الهيرمينوطيقي. تطرح هذه المقاربة المزدوجة، الكانطية والهيغلية، السّؤال المتعلّق بمعرفة هل يمكن «صياغة المفهوم الكانطي بالمعنى الهيغلي والمفهوم الهيغلي بالمعنى الكانطي دون خطر الوقوع في اللبس»[37]، وهو سؤال قد نطرحه على ديلتاي بالمثل. توحي تأمّلاتنا السابقة المتعلّقة بصِلات الوصل بين الكوجيتو النقدي والكوجيتو الهيرمينوطيقي بأن الجواب يمرّ بقراءة كتاب نقد مَلَكة الحكم.

يجب على الفهم العقلي، الذي وضع على عاتقه مهمة إنتاج معرفة موضوعية عن العالم، الإقدام على رهان ثلاثي: رهان قابلية الفهم ورهان التماسك ورهان الشمول. هذا هو الرهان الذي يُبَرِّرُ الحديث عن «التوجّه داخل العالم»، بدل مجرّد الحديث عن معرفة العالم. كان كانط أفضل من ديكارت عندما قدَّر الثمن المرتفع الذي يشترطه الولوج إلى معرفة العالم وما هي المفارقات الناجمة عن

(36) Jocelyn BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996, p.79-90.

(37) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.43.

ذلك. سار التفكير المتعالي حول شروط إمكان المعرفة الموضوعية في موازاة مع اكتشاف حدود المعرفة، وهي ليست حدودًا واقعية فقط، بل هي حدود مبدئية، ما دام الأمر متعلّقًا بالحدود الباطنية المضروبة على التمثّل.

لا يعني التَّوَجُّه داخل العالم فقط أننا نرسم فيه مختلف طرق المعرفة؛ فهو يعني كذلك الانتباه إلى أن مملكة العقل واسعة إلى الحدّ الذي لا يجعل الفهم العقلي قادرًا وحده على احتلالها. ليست المعرفة الموضوعية بالعالم التي يُطلعنا عليها العلم كلّ شيء؛ بعبارة أُخرى، لا تستغرق تلك المعرفة فكرة العالم بما هو كذلك. عندما نذكر «العلم»، نُجازف بتكريس مغالطة يحاول ياسبرز تبديدها: يفتقد «العالم» الذي تعنى به العلوم، إلى وحدة جامعة، بما أنه يتوفّر على أربع «دوائر واقع» لا يمكن اختزالها (P 81). وهي تشكّل «عوالم أصيلة» متمايزة، ويطالب كلٌّ منها بفحص علمي مناسب: عالم المادة الذي يقبل التكميم والقياس وعالم الحياة العضوية المزوّد بشرايين الغائية الموضوعية وعالم المعيشات النفسية وتجلّياتها وعالم الروح والشواهد عنه: اللغة والمنتجات الفكرية والأعمال التي لا نفهمها إلّا إذا رأينا فيها شهادات على وجود الروح. يتبدّى العالم، بصيغة المفرد، منذ المنطلق في صورة «واقع رباعي» (P 128). يعني كذلك التوجّه داخل العالم القدرة على التّعرف على كلّ مستوى من مستويات الواقع في خصوصيته المميّزة له.

علاوة على ذلك، يفتقر كلّ عالم من هذه العوالم الأصيلة بدوره إلى الوحدة، ما دام بالإمكان إخضاعه للدراسة من زوايا مختلفة. هذا الافتقار إلى الوحدة واضح بوجه خاص في «عالم الروح» الذي يشبه ساحة معركة يطالب فيها كلٌّ من الدِّين والفن والسياسة والاقتصاد والحق بمكانة مهيمنة له. ينبني الصراع بينها على أن «الروح، من خلال فهمه نفسه لذاته، يُقيم وجوه تمييز في صلبه» (P 135). تُبْرِزُ الصَّفحات التي خَصَّصَها ياسبرز «لدوائر الروح» (P 135-142) أن مختلف علوم الروح تُقيم برأيه عَلاقة متوتِّرة بعضها مع البعض الآخر. لا يحتمل «صراع التأويلات» هذا تحكيمًا نظريًّا. تحول طبيعة الروح ذاتها دون إيجاد مخرج نهائي من هذا الصراع. وضع ياسبرز على عاتق الوجود الذي أقَرَّ «بتجلّيه داخل الروح» (P 142) مسؤولية إيجاد حلّ لذلك الصراع.

إذا كنا عاجزين عن إرجاع الواقع الرباعي للعالم إلى صِلَة وَصْل مشتركة، هل نستطيع على الأقل المطالبة بأن يكتسب العلم صورة نَسَق؟ اعتبر ياسبرز أن هذا الحلم الكبير وهم كبير، على المستوى النظري وعلى المستوى العملي أيضًا. ليس عالم العلم أكثر اتّساقًا من الواقع نفسه. لا يتعلّق الأمر فقط بالفرق العميق الذي يظلّ قائمًا بين علوم الطبيعة الخاضعة لقانون التفسير السّببي وعلوم الروح التي تلجأ إلى الفهم. بصورة عامة، يجب علينا الإقلاع عن إرادة أن نطبّق على العالم العلمي ما يذكره أفلاطون عن الرابطة *koinonia* بين الأفكار، والتي تجد مصدرها في فكرة الخير. لا يحتكم التعايش بين مختلف العلوم إلى علم أسمى وضامن لوحدتها، ويفرض عليها نموذجًا قانونيًّا.

يجب علينا أن نُحَدِّدَ وجهتنا داخل العالم الذي لا تستطيع المعرفة استغراقه كاملًا، مما يعني كذلك أن نقبل العيش داخل عالم لا تَتَحَكَّم فيه التقنية. من الصَّعْب علينا اليوم أن نتقبّل البواعث المبدئية، وهي لم تكن أسبابًا واقعية فحَسْب، التي صرفت ياسبرز عن المصادقة على القول الديكارتي الذي يفيد أن الإنسان «مالك الطبيعة وسيدها»، داخل العالم الراهن الذي يتغيّر بوتيرة متسارعة وبطريقة لا رجعة فيها تحت تأثير السّلوك التكنولوجي. أشار ياسبرز إلى الطب والتربية والسياسة، للتدليل على رفض يوطوبيا تنظيم محكم للعالم.

سنخطئ قصد ياسبرز بتمامه إذا ما أردنا تأويل هذه الأُطروحات بوصفها نقدًا للعلم بما هو علم. إذا ما تعلَّق الأمر هنا بالنقد، سيتعلَّق بالنقد في معناه الكانطي، أي كما يؤكِّد ياسبرز ذلك، بتفكير فلسفي حول المشروع العلمي نفسه. لا يظهر هذا العلم إلَّا إذا ما تبيَّن لنا أنه «لا وجود للعلم إلَّا إذا كنا إزاء معرفة ملزمة» وإلَّا إذا تبيَّن في الوقت نفسه أن العلم أكثر من ذلك. يعني التَّوَجُّه داخل العالم محاولة فهم هذه «الزيادة» في العلم (P 100)، بمعنى فهم كيف أن العلم يشكّل الاقتضاء الذي لا مندوحة عنه في التَّوَجُّه الفلسفي داخل العالم. بالرَّغم من أن ياسبرز لا يتوانى عن تأكيد حدود على حدود المعرفة، لا نستشفّ منه أيّ تحامل على العلم بما هو علم. نستطيع القول على أبعد تقدير إنّ العلم لا يقترب أكثر من الفلسفة إلّا حينما يتحفّظ من الفلسفة ومن الميتافيزيقا. تظهر آنذاك فقط صِلة الوصل المشتركة التي يشترك فيها العلم مع الفلسفة: «الإرادة الأصيلة في المعرفة» (P 247). تمنع تلك الصّلة المشتركة التَّوَجُّه الفلسفي

داخل العالم من أن يتطابق مع المعرفة العلمية، أو من ادِّعاء سدِّ الثَّغَرات المفترضة فيها.

لن تنصبح الفلسفة متطابقة مع نفسها بصورة كاملة إلّا إذا ما طالبت بأن تصبح أكثر من العلم وأقلّ منه. هي أقلّ من العلم، ما دامت تهتمُّ بالمنبع الأصلي في الرغبة في المعرفة؛ وهي أكثر منه، ما دامت تهتمُّ بما يجهله العلم: حركة التعالي. وٱلْمُبَرِّرات التي تحظر على الفلسفة التلاحم مع العلم هي المبررات نفسها التي تفرض عليها دخول الحرب من أجل العلم ضد النزعة العلموية التي تعطي لنفسها الحق في الاستفراد بالمعرفة، وكذلك ضدّ كلّ فلسفة تدّعي الحلول محلّ العلم، وفي الأخير ضدّ كلّ الأيديولوجيات الشمولية التي تستغلّ العلم لخدمة مصالحها الخاصة. اعتبر ياسبرز أن الفلسفة التي تخوض «حربًا ضروسًا ضدّ كلّ قوى العقائد التي تسعى على هذا النّحو إلى استعباد العلم» هي «حليفة العلم الحقيقي وحليفة كلّ إيمان يُسَلِّم بأولويَّة الحرية والأسئلة التي يطرحها البحث» (P 225).

فهم الأصلي بدواخلنا:

إضاءة الوجود.

يُؤَيِّد ياسبرز الحَدْس ٱلْمُوَجِّه للميتافيزيقا الأرسطية التي تنطلق من الرغبة في المعرفة، عندما ائتمن الفلسفة على مهمة التَّوَجُّه داخل العالم، بوصفه «المجموع الشَّامل لكلّ ما هو موجود في الواقع الإمبيريقي» (P 21). يتغيَّر كلّ شيء ابتداء من اللحظة التي نهتمُّ فيها بالنبع الذي تتدفَّق منه هذه الرغبة في المعرفة، والتي نكتشف فيها أنَّ هذا النبع لا يقبل المعرفة. هذا النَّبع هو النفس التي يُزَوِّدُهَا هيراقليطس بلوغوس بلغ درجة عمق تسمح بإيجاد مخرج له[38]، وقد استثمر ياسبرز أثناء ذلك لغة أطلق عليها صفة لغة «أسطورية» (وهي لغة تنطبق بالمثل على مجموع السيكولوجيا العقلانية). اختار ياسبرز الإحالة إلى ما لا يمكن الإحاطة به من خلال لفظ «الوجود». ليس هذا «الأصيل بدواخلنا» أقل واقعية من عالم الأشياء.

(38) HÉRACLITE, fr. B 45.

بناء على تصوّر العالم الذي يختلط فيه الواقع بالوقائع التجريبية، أي «بالعالم الذي يتعيَّن معرفته» (P 267) يتعذّر علينا الالتقاء بشيء من قبيل «الوجود» بما أنه لا يمتلك غير واقع افتراضي خالص. لا يمكن تفسير الوجود ولا فهمه داخل اللغة التي نستعملها لمعرفة عالم الأشياء. لم يكن «قابلًا للإثبات كواقع موجود في العالم» (RE 105) كذلك لا نستطيع التّعبير عنه بلغة قضويّة (propositionnel) تُسَجِّلُ ما هو متحقّق بالفعل.

هل يستطيع الوجود أن يَتَحوَّل إلى موضوع التفكير الفلسفي، أم يجب اللُّجوء إلى خطابات أخرى، مثل خطاب الأدب أو «الخطاب المشيِّد» في الروحانيات، بالمعنى الذي ذهب إليه كيركيغارد؟ لقد دَوَّنَ ياسبرز الإجابة المبدئية التي قَدَّمَهَا عن هذا السؤال في دروسه الثلاثة المنشورة سنة 1938 تحت عنوان: فلسفة الوجود *Existenzphilosophie*. اعتبر ياسبرز أن الانتقال من «العالم الذي يتعيَّن معرفته» إلى الوجود ليس قفزة قاتلة *salto mortale* داخل اللّاعقل، بل قفزة تنجزها الفلسفة بالضرورة، بناءً على مُبَرِّر بسيط وهو أنَّ الوجود هو هذه «القفزة» *(Sprung)* وهذا «الانبعاث الأصلي» *(Ursprung)* ذاته. يُغَيِّرُ العقل وَجْهَهُ من خلال إنجاز الوجود: لم يَعُد الفهم يعني فقط التَّوَجُّه داخل العالم، بل إضاءة الوجود.

المفارقة التي يواجهنا بها التَّطَلّع إلى «إضاءة فلسفية للوجود» هي أنَّ الوجود لا يوجد إلّا في صيغة المفرد، بينما تطمح الفلسفة إلى الكونية. كيف السبيل إلى إلقاء خطاب كوني عن المفرد على نحوٍ لا رجعة فيه. الإجابة الوحيدة المُمكنة هي القول إن الوجود لا يريد فقط أن يتحقّق، بل كذلك أن يُفهَم، أي أنّ الوجود يتطلّب أن نُفَكِّر فيه كما هو.

لكن ما هي الشروط التي تجعل الوجود يقبل التَّفكير، أو بعبارة أُخرى، ما هي المقولات التي تسمح بفهمه دون خيانته بناءً على المعطى نفسه؟ في مرحلة أولى، نستطيع أن نُطَبِّق على الوجود القاعدة الديكارتية: القناع *larvatus prodeo*. وقد استطاع كيركيغارد ونيتشه، وهما من سادة التَّواصل غير المباشر، الإحاطة بالدّلالة الوجودية للقناع والاسم المستعار. سيرًا على منوالهما، نستطيع أن نُسقط على الوجود ما قاله القدّيس أوغسطين عن الله: يسهل علينا أن نقول عن الوجود إنه ليس كذا وكذا، من أن نقول أكثر ما هو حقًا. لا يختلط الوجود بالذّات

التّجريبية التي نصادفها، سواء أكانت فاعلًا رئيسًا أو ثانويًا، أو سواء لعب دور مأساة أو ملهاة (أو هما معًا) فوق مسرح الحياة. نستطيع تقديم وصف إمبيريقي وموضوعي لهذا المشهد، دون أن نلتقي فيه أبدًا «موجودات حاضرة صوريًا»، أي دون أن نواجه الوجود. العلامة الوحيدة الدّالّة على حضوره هو الشعور بالإحباط الذي يوحي به هذا الوصف في نفسي، وهو ما يحملني على التساؤل: «هذا هو كلّ ما يمكن قوله بخصوصه؟» لقد وقفنا عند شهادة جد مؤثّرة وتحمل أكثر من معنى عن هذا الشعور بالإحباط في نهاية كتاب الرسالة لفتغنشتاين، حينما لاحظ هذا الأخير أنه حتى لو تمّ إيجاد حلّ لكلّ المشاكل العلمية، تظلّ مسألة معنى الحياة بدون إجابة. اعتبر ياسبرز أنه يجب التعامل بجدّيّة مع هذا الإحباط، بدل الاستهانة به. حتى لو كان لا يبرهن على شيء، لكنه يدلّنا على شيء ما يتطلّب التوضيح. تظهر على هذا النّحو ملامح المهمة الثانية الأساسية التي تنهض لها الفلسفة: «إضاءة الوجود».

لم يَعُد الفهم العقلي الذي يسدي إلينا خدمات جُلّى قصد التَّوَجُّه داخل العالم، يُفيدنا هنا بأيّ شيء. نحتاج هنا إلى «صندوق أدوات» من نوع آخر، حتى نُحسن إنجاز عمل الفهم الذي ينتظرنا هنا. لم يكن هذا المشروع سيحظى بالنَّجَاح لو لم نَتَمَكّن من الاستناد إلى «علامات وجودية» (P 278) تنتسب إلى الوجود مثل نسبة الوقائع إلى العالم. كان من الأفضل الحديث عن آثار أو عن مُؤَشّرات بدل الحديث عن «علامات». يُخَلِّفُ الوجود وراءه في كلّ مكان آثارًا دالّة عليه، وتتطلّب الفهم والتأويل، رغم تعذّر الاقتراب منه.

لهذا السَّبب، فإن «إضاءة الوجود» تستنفر «مذهبًا هيرمينوطيقيًّا» ينبني في هذا المقام على إرجاع هذه المؤشّرات إلى الوجود الذي أنتجها. يظهر البُعد الهيرمينوطيقي لهذه الخطوة الثانية في الفهم بوضوح، حينما أكّد ياسبرز على أن كلّ تجلّيات الوجود ملتبسة في طبيعتها، وعلى أن كلّ الملفوظات والمقولات التي تضفيه تغذّي سوء التفاهم (P 280). يمكننا الخلط بسهولة بين اللغة التي تتحدّث عن الوجود واللغة «السيكولوجيّة»، التي تفصل القول في «أحوال النفس»، كما أن اللغة التي تُشير إلى توتّر العلاقات قد تفتح المجال أمام مقاربة سوسيولوجيّة، وما إلى ذلك.

عندما يفتقر المرء إلى أدوات تُرشده كبوصلة تُساعده على الاهتداء إلى الأشياء، يسقط آنذاك داخل الغَمّ. يُمَكِّن الغَمّ المرء لأوّل مرّة من تحصيل الوعي بذاته، بدل أن يعتبر خطرًا قاتلًا (وإن كان كذلك غالبًا). لا تتمّ إضاءة الوجود إلّا في «ليل الغمّ المضيء» (هايدغر) - وإن كان ذلك لا يعني أن كبار المُكتئبين هم بالضرورة كبار الفلاسفة! هناك فرق بين مهمّة اكتشاف المرء لذاته الأصيلة ومهمة التفكير في شروط وجود وشروط ذات عينها ipséité أصيلة، وإن كانت المهمّتان لا تنفصلان.

تُرَكِّزُ الإضاءة الفلسفية للوجود لدى ياسبرز على ثلاثة محاور: هذه هي العناصر الثلاثة الأساسية للوجود: التّواصل الوجودي والتّاريخية الوجودية والحريّة الوجودية. لا يتضمَّن ترتيب دخول هذه العناصر إلى الواجهة وجود تراتب في الأهميّة. ولذلك، بالإمكان كذلك الاقتراب منها وَفْق التّرتيب المعاكس، كما يَهُمُّ إلى ذلك دوفرين وريكور في شرحهما للكتاب.

1. إذا كان ياسبرز قد ابتدأ «بالتواصل»، فربّما يرجع السّبب في ذلك إلى أنّه يسعى منذ البدء إلى فصل فهمه للوجود عن الفهم الذي ارتضاه كبار المتوحِّدين لأنفسهم، مثل نيتشه وكيركيغارد. اكتسبت مشكلة التّواصل بالنسبة إليه أهميّة خاصّة، خصوصًا وأنّه سعى إلى التفكير في الاستثناء دون المطالبة بمنزلته الاستثنائية. تظهر رهانات التّواصل عندما نتساءل ماذا يحصل لفكرة التّواصل منذ اللحظة التي نُلصق به صفة «الوجودي». لا يكفي لهذا الغرض التّذكير بأنّنا ننتمي جميعًا إلى جماعة أكثر امتدادًا وتسبق مجيء المرء إلى العالم، ولا التّذكير بأننا نستعمل علامات لغوية تنتمي إلى لغة لم نقم نحن بابتكارها. تُمَثِّل الشفرات والأعراف الاجتماعية حظوظًا بقدر ما تُمثِّل عقبات أمام التّواصل الوجودي الحقيقي. قد تكون عبارة مجاملة أفضل تمهيد للتّواصل الحقيقي، كما قد تجعل التّواصل مُتَعَذِّرًا عندما نواجه المخاطَب بـ «تهذيب بارد» تَدُلُّ في الحقيقة على الرغبة في إنهاء الحديث.

ومع ذلك، لا نحصل على الوعي بأنفسنا ولا على الوعي بذاتنا عينها ipséité إلّا إذا ما امْتَثَلْنَا لألعاب التّواصل الخطيرة، وهي ذات لا زوال لها ولا تتطابق أبدًا مع استمرارية طبعنا mêmeté ولا مع الدّور الذي نلعبه داخل

المجتمع، بصرف النّظر عن مدى أهميته. لم يجانب جاك لاكان (Jacques Lacan) الصّواب حينما عرّفَ الأحمق بأنه شخص يعتبر نفسه مَلِكًا، دون أن يكون كذلك في الواقع؛ لكنه يُضيف أن الملك الذي يعتبر نفسه مَلِكًا لا يقلُّ عنه جنونًا عندما ينسى بُعده الإنساني. ليس هناك ما هو أسهل من أن نعلن في الفراغ: «لا أُوجد إلّا بالقدر الذي أتواصل فيه مع الآخرين»، ونحن نجترّ أثناء ذلك العقيدة الأساسية لمجتمع التواصل؛ ليس هناك ما هو أصعب من ذِكْر جنس التواصل الذي يُسهم في إضاءة الوجود. اعتبر ياسبرز أننا لا نستطيع الحديث عن تواصل وجودي إلّا ابتداء من اللحظة التي يَهُمُّ فيها كلّ وجود من الوجودَيْن إلى مواجهة الآخر بحقيقته من خلال مواجهة حقيقة الآخر، بينما يعلم كلٌّ منهما علم اليقين أنه وجود يظلّ على الدّوام وجودًا وحيدًا. نلج آنذاك عَلاقة يدخل فيها «الأنا مع الأنا الآخر في صِلة ابتكار متبادلة» (P 311).

عندما تحدَّث هيغل عن «الصّراع من أجل الاعتراف»، كان على بُعد خطوات من وضع الإصبع على هذه المفارقة الوجودية: ولكنه كان من الواجب عليه أن ينتبه إلى أنَّ هذا اللقاء لا يُخَلِّصنا من عبء العزلة والتَّوَحُّد، كما لا يمكن رفع هذا العبء *Aufhebung* في لحظة جدلية أعلى تُنتج أوجه وعي أسمى. لا يقلّ الوصف الذي قَدَّمه ياسبرز عن التّواصل الوجودي جدلية عن جدلية هيغل. تُواجهنا تلك الجدلية بأربع مُفارقات أساسية.

أ. توجد في البدء مفارقة الوحدة والتّواصل التي تُقصي أية عَلاقة انصهار. يعتبر ياسبرز أن «التّواصل يتحقّق كلّ مرّة بين كائنين يَتَّصِلَان فيما بينهما، لكنهما مُلزمان بأن يظلّا اثنين، ويقتربان الواحد من الآخر من منطلق عزلتهما، لكنهما لا يعرفان العزلة إلّا لأنهما يدخلان في تواصل» (P 316).

ب. المفارقة الثانية هي مفارقة الانفتاح والتّحقيق. التّواصل هو الانفتاح على الذات عينها في الوقت نفسه الذي ننفتح فيه على الآخر، وعلى هذا النّحو فقط نُصبح ما لم نكن عليه من قبل: نصبح ذاتنا-عينها.

ج. المفارقة الثالثة هي مفارقة «الحب المقاتل». لا يتعلّق الأمر فقط بطبيعة الحال بحبٍّ خاصّ بالمناضلين المجتمعين في الحرب للدفاع عن قضيّة مشتركة.

يتعلّق الأمر بـ «الصراع الذي يخوضه الكائن الإنساني المعزول من أجل الوجود، في الوقت نفسه من أجل وجوده ومن أجل وجود الآخر» (P 317). لا يمكن ردّ التّواصل بين وجود ووجود إلى هذه الصُّورة أو تلك من بين صور التبادل الخاضع لقانون «المعاملة بالمثل». وهذا لا يعني أبدًا أنّ التّواصل يرجع بكامله إلى اتّصال خالص، كما يُسَلِّم بذلك حلم روسو التّوّاق إلى شفافية لا يوجد حجاب يُكَدِّرُهَا، كما لا يعني أن التّواصل يسبح في نعيم عَلاقة لا يوجد قصد دنيوي وراءها، مستنكفًا بذلك عن إثارة مصادر التوتر.

د. تستحضر المفارقة الأخيرة المطلق والنسبي. لا ينبغي على عَلاقة عشق بين كائنين، حتى وإن كانت تحتمل دلالة «مطلقة»، أن تتجاهل أنها تُهمّ فَرْدَيْن معزولين يتعرّفان على نفسهما في عزلتهما الخاصّة بهما. لا يتحدّث ياسبرز، كما فعل هايدغر ذلك، عن «الوجود-مع-الآخر» (*Mitsein*) ولا عن «وجود مشترك» (*Miteinandersein*)، بل عن «وجود-الواحد-في-اتجاه-الآخر» (*Zueinander*) بين وجودين. لنحترس من التّسرّع في استنتاج ضرورة الاختيار بين الواجهتين. بالفعل، لا يجب علينا أن نتناسى التوجه الأنطولوجي في تحليليّة الدازين لدى هايدغر. جوهر الأمر لدى هايدغر هو تَبَيُّن مرجعيّة المقولات الوجودية في كلّ تواصل متبادل بين الأفراد: «الوجود-مع الدازين» (*Mitdasein*) هو الذي يُؤَسِّسُ إمكان أن يدخل كائن-هنا (*Dasein*) في عَلاقة بكائن-هنا غيره.

اعتبر ياسبرز على العكس من ذلك أن النقطة البارزة في تفكيره تُهمّ طبيعة العلاقة التي تُوَجِّهُ وجودًا وِجهة وجود آخر، أي أنها تتعلّق بشرط إمكان تواصل يستحقُّ حمل لقب تواصل وجودي. نجد على هذا المستوى فرصة استئناف وجودي «للصّراع من أجل الاعتراف» لدى هيغل. نعجز عن تجاوز التأرجح بين هاجس الحفاظ على «الانهمام بالذات» «quant-à-soi» لكلّ كائن موجود، والحبّ الذي يتطلّع إلى الاتّصال. «بما أن الحبّ موضوع تفكير بما هو وحدة، لا يتوقف عن الوجود في الحياة الدنيا بما هو ثنائية: نحن ذات واحدة من زاوية الأمل، إذا ما قبلنا أن نكون اثنين من زاوية الواقع؛ لو أننا وددنا أن نصبح ذاتًا

واحدة منذ الآن، بناء على نوع من الانصهار الشهواني، لتخلّينا عن أن نكون نفس الذات الواحدة إلى الأبد»[39].

ما يَصْدُقُ على عَلاقة «الأنا» بـ «الأنت» يَصْدُقُ كذلك على الحياة الجماعية. تَتَحَوّل كلّ جماعة بناء على ذلك إلى جماعة شمولية، سواء أكانت جماعة أسرية أو دينية أو اجتماعية أو سياسية، تَوَدُّ التّحرّر من هذه الجدلية الأساسية. على هذا المستوى، يجب الاحتراس مما يدعوه ياسبرز «التصوّر المتجانس للعالم» (P 347). الأنا الاجتماعي ليس هو ذاتي الحقيقية؛ لَكِنّني لا أضاعف حظوظ الاهتداء إلى ذاتي الحقيقية لحظة تجاهل المجتمع. تَتَضَمّن الحياة الاجتماعية في كلّ صُوَرِها بُعدًا صراعيًا لا مندوحة عنه: «رهان هذا الصراع ليس هو مكانتي الاجتماعية، بل هو هويّتي أمام نفسي. الدّور الذي ألعبه والرأي الذي أكوّنه عن ذاتي يفرضان نفسهما إلى الدرجة التي تجعلني أحققهما بداخل نفسي؛ أميل إلى أن أصبح على النحو الذي يتوقّعه الآخرون مني؛ وعليه، يجب عليّ مواجهة هذا الضّعف طيلة حياتي [...] وهي حرب متطابقة مع الحرب التي أقودها من أجل التّواصل الوجودي» (P 341).

تحتمل هذه الأُطروحات التي تخصُّ التّواصل الوجودي لدى ياسبرز رهانات متعلّقة في الوقت نفسه بالدّراسة النقدية لاشتغال الجماعات الدّينيّة وغايات الحياة الجماعية وبتحليل العلاقة بين الأستاذ والتلميذ. نختصر الأمر القطعي المتعلّق «بالتوجّه الروحي» الذي يأبى التّلاعب بوعي الآخرين في الوصية التالية: «لا تُقَلّدني، بل سِرْ في نهجك الخاصّ بك!» هذه غاية مُثلى سامية، وليست في المتناول، إذا ما استخلصنا النتائج الكاملة من الأُطروحة التي تُفيد أن كينونة-الذات عينها تملك القدرة على إحياء الذات-عينها للآخرين. قد لا يكون التأثير الذي مارسه المؤسّسون الكبار داخل الدّيانات غير الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة، ويجعل التّواصل الوجودي ثمينًا بقدر ما هو نادر. يحدّد هذا التّواصل كذلك الفكرة التي كوّنها ياسبرز عن تبادل الأفكار داخل الفلسفة، بوصفه خِصام الأحبّة من أجل الشيء عينه *liebende Auseinandersetzung um die Sache selbst*

(39) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p.166.

مما حمله على إعادة استثمار الفكرة التي روّج لها فريدريك شليغل عن «symphilosopher»(40)(*).

ليس الفهم بديهيًا وليس مكتسبًا بصورة نهائية على مستوى الجماعة الوجودية. لكننا نستطيع تحديد شروط إمكانه المنطقية (الوعي عامة) والسيكولوجيّة (الشعور بالانتماء المشترك إلى الجنس البشري) والمثالية (وحدة الروح) والدِّينيّة (وحدانية الله). لا تستطيع الجماعة التاريخية، أيًّا كانت، أن تُمَثِّلَ وحدها الجماعة الكونية التي تدخل فيها كلّ الموجودات. وبما أنه لا توجد جماعة شفَّافة تمامًا أمام نفسها، فإن عمل الفهم المتبادل يفتقد إلى غاية معلومة. يعتبر ياسبرز أنه لا توجد «جماعة كائنات موجودة إلّا إذا استمَرَّت كينونة-الذات عينها في تحمّل فهم ذاتها داخل المجال غير المفهوم في وضعيتها التاريخية وبطريقتها الخاصة» (P 599).

2. العنصر الثاني للوجود هو عنصر «التاريخية». هنا أيضًا، تتعلّق الصُّعوبة بفهم ماذا يُسديه مصطلح «الوجودي» إلى الفكرة التي نُكَوِّنُهَا عادة عن وضعيتنا بوصفنا كائنات تاريخية. يرتبط «الوعي التاريخي» كما نعرفه اليوم بالمعرفة التي زَوَّدتنا بها أدبيات الوصف التاريخي التي تستكشف الماضي، واضعة على عاتقها إعادة بنائه كما كان بالفعل. بناء على هذا التَّوَجُّه الإبستيمولوجي، أعتبر نفسي مُتَفَرِّجًا غير متحيّز على أحداث الماضي التي أسعى إلى فهم تسلسل أحداثها بصورة موضوعية. أتظاهر آنذاك بكوني أجهل أن التاريخ جزء لا يتجزّأ من كينونتي ذاتها وأنني لا أستطيع فهم ذاتي إلّا من خلال رجوعي إلى هذا التاريخ الذي ينتمي إلى تاريخي الخاص بي. بهذا المعنى، تحدّث ياسبرز عن «الوعي

(40) Denis THOUARD (éd.), *Symphilosopher, F. Schlegel à Iéna*, Paris, Vrin, 2002.

(*) المقصود بلفظ symphilosophie إمكانات تبادل التجارب الهيرمينوطيقية، والتجاوب مع فلسفة العصر، وهي تجربة يمكن مقارنتها بتجربة التقاء الآفاق لدى غادامير، حيث يُحدِثُ التراث تأثيره من خلال التقاء أفقه بأُفق العصر الراهن. راجع بشأن شليغل كتاب زوفكو الفهم وعدم الفهم لدى شليغل: Jure ZOVKO: *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik: Frommann-Holzboog, 1990.

الوجودي بالخاصّية التاريخية، حيث تكتشف الذات عينها تاريخيتها الخاصة بها، وهي وحدها ما يجعلها شيئًا واقعيًا» (358).

ما يُمَيِّز الوجود هو أن أسئلته الأكثر جذريَّة تنبعث من قلب الوضعية الخاصّة التي تخصّه بالذات. هنا يكتشف الوجود عمقه التاريخي، أي عمق تاريخه الخاصّ المفرد. ماذا يختزن مفهوم «الوضعية»، كما هو مستعمل هنا؟ هل يمكننا إدخاله في صلة بمفهوم «الوضعية الهيرمينوطيقية»؟

أجد نفسي مُتَوَرِّطًا في «الوضعية» عن غير قصد منّي ولا رغبة في ذلك، ومع ذلك فهي الوضعية التي يجب عليّ أن أفهم نفسي بالرجوع إليها. تحملني الحياة على الانتقال من «وضعية» إلى «وضعية»، بعضها مريح وبعضها منفِّر، دون أن أبوّئ نفسي منزلة المتحكّم الأكبر في مسارات حياتي أو أن أجعل نفسي مخرجًا سينمائيًا يتحكّم في مشاهد حياته كما يشاء. توجد أوضاع معيّنة من بين الأوضاع المختلفة التي أتحكّم فيها في الأقل نسبيًا، بينما تحملني أوضاع أخرى على مواجهة لغز فكري ليس له حلّ ولا مندوحة عنه عمليًا. هذه هي الأوضاع التي يرمز إليها ياسبرز بلفظ «الأوضاع في حدودها القصوى» «*situations limites*». ترفع هذه الأوضاع تحدِّيًا جذريًا أمام رغبتنا في الفهم عن طريق المعرفة وأمام قدرتنا على التَّدَخُّل في وضعية معيّنة من أجل تغييرها.

الخاصيَّة التاريخية، بما هي كذلك، موقف الحدّ الأقصى، ما دامت تواجهنا بمجموعة من المفارقات: كيف السبيل إلى الربط بين الوضع التجريبي العارض ومعنى الوجود، بين الحريَّة والضّرورة وبين التغيّر الزماني واللحظة «الأبدية» في القرار (بالمعنى الذي تتخذه المُفردة لدى كيركيغارد)؟ يُهيمن مفهوم «موقف الحدّ الأقصى» - أي تلك الأوضاع التي نُصبح بمقتضاها وحدها على وعي بكينونتنا ذاتها - على المسيرة الفكرية لياسبرز منذ كتابه علم النفس المَرَضي. لكن الوصف الذي وصفها به قد تطوّر بعد ذلك بصورة محسوسة. فقد أكّد في كتابه الفلسفة أن المهمّة الأخلاقية الكبرى التي ينبغي على كلّ وجود مواجهتها - أن يصبح ذاته عينها - تتطلّب منه أن يتقبّل تاريخيته الخاصّة به، بما في ذلك أوضاع الحدود القصوى التي تَتَمَثَّلُ في الموت والمعاناة والحرب والخطيئة.

يُصبح معنى الوجود ذاته موضوع رهان داخل كلّ وضعيَّة خاصّة من بين هذه الأوضاع.

إن الغِيَاب المادّي ليس هو الخطر الحقيقي الذي يُمَثِّلُه الموت بالنِّسبة للوجود، بل يظهر خطر الموت، كما تفطَّن كيركيغارد إلى ذلك، في الحياة التي قد يحياها المرء وهو ميِّت بين الأحياء ولا يتجاوز مجرّد الحفاظ على رمق الحياة. نحن لا نكفّ عن التَّطلُّع إلى السعادة على امتداد حياتنا، مع العلم أننا لن نظلّ بمنأى عن هذا الدرس المرّ الذي تقدِّمه المعاناة ويقدِّمه درس الألم pathei mathos المستمد من المآسي. أن تكون موجودًا، معناه أن تعيش داخل عالم يحمل بصمات العنف في كلّ أرجائه، سواء أكانت بصمات ظاهرة أو باطنة، بداخلنا أو خارج النفس، أو كانت بصمات الآلام التي يُخَلِّفُها.

يظلّ لغز الخطيئة هو اللّغز المحيِّر بامتياز ضمن كلّ مواقف الحدود القصوى. لم يُفَسِّر ياسبرز الخطيئة بأخطاء فردية نرتكبها. اعتبر، على غرار كيركيغارد وهايدغر اللذين يتحدّثان عن وجود «كَينونة مَدِينَة»، أن الخطيئة هي إحدى أوجه القدر الذي يوازي مقولة حب القدر amor fati في الكتابات التراجيدية. حين نفهم الخطيئة بهذا المعنى الوجودي، لا ترجع في مصدرها إلى الإرادة السَّيِّئة أو إلى خبث القلب البشري، كما ترمز الصُّورة الأسطورية للشّيطان إلى ذلك. بالرَّغْم من أن شبح التَّصرّفات الشيطانية يُخيِّم على بعض الأفعال البشرية، تَعَلَّم الدرس الكانطي الذي استفاده من دراسة في الشرّ الجذري: الإنسان ليس هو إبليس بحدّ ذاته، حتّى ولو كان شيطانًا في ذهن الآخرين. وحتّى نفهم ما الذي جعل الخطيئة «موقف الحدّ الأقصى»، من الأفضل لنا أن نسترشد بأبيات رامبو Rimbaud: «Ô saisons, ô châteaux/quelle vie est sans défaut?». «أيتها الفصول، أيتها القصور/ أية حياة لا تشكو من نقصان؟».

3. العنصر الثالث الأساسي للوجود - «العلامة التي تُمَيِّزُهُ بامتياز» - هو عنصر الحرية الوجودية. يشهد الغَمُّ إلى أيِّ حَدٍّ يعتمد فيه كلّ وجود بصورة جذريَّة على نفسه، مع أنّه يواجه الغربة المطلقة للعالم. عندما نفهم الحرية في معناها الجذري، لا تتماهى لا مع حريّة الاختيار، أي مع القدرة على الاختيار بين إمكانين، ولا مع المفهوم الكوسمولوجي للحرية، بما هي قدرة على الشُّروع

في سلسلة جديدة من الظَّواهر داخل العالم. يتعلَّق الأمر بدل ذلك بتأويل أصيل للحرية الأخلاقية الكانطية، وهي قدرة أن يُزَوِّدَ المرء نفسه بتشريعه الذاتي.

الحريَّة الوجوديَّة هي القرار الذي أصير بموجبه ذاتي عينها. مثلًا، تلك الحريَّة هي التي جعلت أخت بولينيس (Polynice) تَتَحوّل إلى أنتيغون (Antigone) الفريدة. قد لا يظلّ لفظ «الحرية الوجودية» مُجَرّد حشو، ما دام أنَّ الأمر لا يتعلّق بشيء آخر غير الفعل الجوهري للوجود. تلك الحرية هي التي تحملنا عل فهم ما يضيفه مفهوم إضاءة الوجود *Existenzerhellung* إلى مفهوم التَّوَجُّه داخل العالم *Weltorientierung* . يُلقي الوضوح المنبعث من القرار الوجودي نورًا جديدًا على الحياة بكاملها، في الوقت نفسه الذي يُشعِرنا بضرورة القيام بقفزة جديدة نحو الوجود المتعالي.

الحرية الوجودية مرادفة على الدَّوام لاختيار الذات نفسها، بصرف النظر عن الموضوع الملموس الذي نَتَّخِذ قرارًا بشأنه (في حالة أنتيغون، قرار وضع أخيها في كفن، متحدّية بذلك المنع الذي فرضه كريون Créon). تَنْجُمُ نتيجة مهمّة عن ذلك بالنِّسبة لفهم الحقيقة. إذا كانت الحرية الوجودية موجودة، فلا بُدَّ آنذاك من وجود حقيقة وجودية. لكلّ وجود حقيقته الخاصّة به. هل نستنتج من ذلك وجود نسبية جرى تعميمها؟ أبدًا، شريطة الانتباه إلى صفة الحرية «الوجودية!» لا تتعارض «حقيقة» أنتيغون مع «حقيقة» كريون، بالمعنى نفسه الذي تتعارض فيه القضيَّة «القطّة جالسة فوق العتبة» مع القضيَّة «القطّة ليست جالسة فوق العتبة». والسّبب بسيط: لا تختزل الحقيقة الوجودية إلى الرأي الذي يتعارض مع رأي آخر. وهذا ما قاد ياسبرز إلى إعلان ولائه لكيركيغارد، حتى يتخلَّى عن منظورية التأويلات التي يعتمدها نيتشه، بالرُّغم من أنه يعترف بأهمية هذا الموضوع لدى نيتشه.

التعالي: عالم الشفرات والبحث عن الواحد.

إذا كان مفهوم «إضاءة العالم» يُشَكِّلُ لُبَّ فلسفة الوجود، سنكون مخطئين لو تَخَيَّلْنا أن الوجود هو ذاته هدفه الخاص. ليست إضاءة الوجود مِسْك ختام الاشتغال على الفهم الذي ترومه الفلسفة. لا ريب في أنَّنا نستطيع أن نُطَبِّقَ على الوجود العبارة الشهيرة للنص المأثور عن سيلسيوس (Silesius)، *Pèlerin*

chérubinique، ويُفيد أن «الوردة بدون سؤال لماذا». الوجود يخلو كذلك من التّساؤل عن السّبب. ولكن الوردة نفسها «التي تُزهر لأنها تُزهر» تحتاج إلى النُّور كي تتفتّح. نكتشف الدلالة الثالثة «لأنوار العقل» التي مَيَّزَها ياسبرز، بفضل فحص تجلِّيات الوجود المفارق في قلب الوجود. تلتقي تلك الدلالة مع تصوّر جديد للفهم ويستحق اعتباره تصورًا هيرمينوطيقيًا لأسباب ستظهر بوضوح أكبر كلّما ذهبنا بعيدًا داخل الجزء الثالث من كتاب الفلسفة *Philosophie*.

يجب علينا الاهتمام الآن بالوجود المفارق، أو قُلْ «بالتعالي» «transcender». ليس الإدراك بديهيًا بذاته، بل يحتاج إلى توجيه النَّظر وجهة جديدة لا يملك كلّ الناس أهلية إنجازه. من يعتبر أن التفكير لا يعني شيئًا آخر غير التّوجُّه داخل العالم، يعتبر أن التوجيه الجديد للنظر غير مضبوط. لا يستطيع الإقبال عليه إلّا من أقبل من قبل على العمل الشاق المتعلّق بإضاءة الوجود ومن كان منتبهًا من قبل إلى إمكاناته. وبالرّغم من ذلك، لن يتمكّن من ذلك إلّا وَفْق شروط يتعيّن تحديدها الآن.

لا يدخل البُعد الثالث الذي يتّخذه الفهم في باب الكماليات الروحية التي نتجاوزها دونما عَناء. من تخيّل أنه يملك الاختيار بين القيام بقفزة نحو الوجود المفارق أو عدم القيام بها، سيرتكب خطأً جسيمًا. يوجد فعل التعالي ضمنًا في التّوَجُّه داخل العالم وإضاءة الوجود. خلع ياسبرز على فعل «يتعالى» وزنه المستحق وبريقه الكامل، بعدما تعرّف فيه على الحركة الجوهرية للوعي الذي ينقلنا إلى ما لا يقبل التمثّل وإلى ما لا يقبل مطابقته عامة بأيّ موجود غير واقعي. حينما أكّد أنَّ تَأهُّب الفلسفة «يحملنا إلى ما أبعد من الوجود»، مَيَّزَ فلسفته في الوجود عن الوجودية، في الوقت نفسه الذي أعاد فيه تشغيل «وظيفة الميتا»، التي تدور حول محور الدّال «التعالي» «trancsendance»، وهو دالّ لا يجدر بنا مطابقته بفكرة الله.

يظلّ الوجود واقعًا افتراضيًا خالصًا، بالمقارنة مع واقع العالم، ونتوجّس أنه يحمل بهذا المعنى شبهة «اللّاواقع». ينطبق الشيء نفسه على «الكينونة» التي لا يكفّ الوجود عن الرجوع إليها في حركة رَمزَ إليها ياسبرز بلفظ «التعالي». يضطر الوجود إلى التساؤل عن معنى الكينونة، وهو سؤال ينبثق من «أوضاع

الحدود القصوى»، في الوقت نفسه الذي يظلّ فيه موضوع بحثه بعيد المنال وغير مضبوط، على غِرار الحرية الوجودية. يقول ياسبرز «إن بحثي عن الكينونة هو حريتي نفسها، وهو مدفوع بها، أبحث عن الكينونة في كلّ مكان، وأصطدم بالحدود في كلّ مكان» (P 612). ينبثق البحث من مصدر أوّل للمعنى ومن أساس مطلق من قلب هُوّة سحيقة تُحدث الدُّوار والغَمّ. الأساس المطلق هو ما تستهدفه «الميتافيزيقا»، بما هي إنجاز وجودي «لوظيفة الميتا».

كَرَّسَ ياسبرز التعريف التقليدي «للميتافيزيقا العامة»، بعدما أدخل تغييرًا جذريًّا على شروط ممارستها. اعتبر أن «التعالي فرض نفسه على الدَّوام على الوجود بما هو إمكان افتراضي متلازم معه» (P 613) داخل ابتلاء التناهي الملموس الذي لا يَكُفُّ عن مواجهتنا بالتمزّق المطلق الذي عرفته الكينونة. هل نستطيع امتلاك معرفة بخصوص ما يتعالى على كلّ معرفة موضوعية وبخصوص ما لا يتجلّى في البداية إلّا في صورة شعور بالنقص وعدم الإشباع؟ هذا ما يدعو إلى الشكّ بطبيعة الحال. ولكننا نستطيع المراهنة كذلك على واقع أن هذا الشُّعور لا يظلّ أخرس، بل يخلق لغته الخاصة به، كما دُوِّن في «الغنى غير المحدود لأساطير التاريخ والميتافيزيقا والعقائد الدِّينيَّة» (P 615).

لا يكفي دراسة مختلف هذه اللّغات من الزاوية الموضوعية لمؤرِّخ الأفكار، بالرَّغم من أن تلك اللغات في الوقت نفسه لا تقبل القِيَّاسَ فيما بينها ولا ينفصل بعضها عن بعض، بما أنّ الوجود ملزم بأن يتمَلّك من جديد حركة التعالي نفسها. بالرَّغم من أن ياسبرز لا يستعمل هذه العبارة، فإن عمل التَّمَلُّك هذا يستحقُّ دون أدنى شكّ حمل صفة التملّك «الهيرمينوطيقي». و«كما أنَّ مسألة التعالي لا تنبثق إلّا من الوجود الافتراضي، كذلك فإن الإجابة ليست مفهومة إلّا من خلاله» (P 621): ماذا عسانا نقول عن ذلك؟ من زاوية سلبية، يعني ذلك أن موضوع الميتافيزيقا لا يحمل صفة موضوع! لا يمكن التَّوَغُّل في مجال بحثه إلّا من داخل اللغة الرمزية للأُسطورة (الميثولوجيا) ومن داخل الخطاب اللاهوتي، الذي يلجأ إلى الوحي الإلهي، ومن داخل الميتافيزيقا الفلسفية التي تبحث، وَفْق الشروط الإمبيريقية، عن تخيُّل التعالي معتمدة في ذلك على الأفكار التي تنفذ إلى جذوره البعيدة وحدوده القصوى» (P 630).

نستطيع مقاربة التعالي من منظور ثلاثي: من منظور «وجودي»، بما هو حركة يُنجزها الوجود؛ ومن منظور «موضوعي» بما هو نزع الحجاب عن آثاره في الوجود؛ ومن منظور صوري، بما هو وصف «لوظيفة الميتا»، أو لما دعاه ياسبرز «فعلًا متعاليًا صوريًا» (P 636).

1. يَهْتَمُّ التعالي الصوري بالمشكلة نفسها التي اعتنى بها أرسطو في الميتافيزيقا: تَعَدُّد معاني الكينونة الذي لا يمكن إرجاعه إلى وحدة. بناء على التَّحليل الذي اقترحه ياسبرز للمقولات، تَتَضمَّن كلّ مقولة من مقولات الفكر - الموضوعية عامة (الكينونة-العدم؛ الوحدة-الثُّنائية؛ الصورة-المادة؛ الإمكان-الضرورة-المصادفة؛ العلّة، العموم-الخصوص، المعنى)، والواقع (الزمان والمكان والحياة والنفس) والحرية - عملية تعالٍ، حالما أخذنا في اعتبارنا أنه لا توجد أية مقولة تستطيع استغراق معنى الكينونة بما هي كينونة.

شيئًا فشيئًا، يُجبرنا ذلك على التساؤل ألّا يقود التعالي الصوري إلى تنزيل الله منزلة مطلق عابر للمقولات. لا يجب علينا أن ننسى، حَسَب رأي ياسبرز، أن الألوهة التي نُسَوّي بينها وبين التعالي الصوري، لا تتضمّن جوهرًا ماديًا. فهي وظيفة عقلية خالصة وفارغة من أيّ محتوى، كما يشهد على ذلك التعريف الكانطي «للغاية المتعالية». «الله» الذي يتعلّق به الأمر هنا إله «خفيّ» ولا يمكن إدراكه بحكم تعريفه. إن عالِم اللاهوت، الذي لا يكتفي بالله الذي يحبّ الاختفاء، كما تحبّ الفيزيس *physis* ذلك أيضًا لدى هيراقليطس، والعالم الذي يعتبر الله «نور معرفتنا» و«القاعدة التي يقوم عليها الواقع» و«الخير الأسمى» (P 662)، يصبح مُلْزَمًا بأن يُطَبِّقَ على الله مقولات المنظومة المنطقية ومقولات الواقع والحرية، إذا ما أراد تأسيس إمكان معرفة الله.

2. إذا ما تَمَّ تَصَوُّر التعالي من منظور العلاقات الوجودية بالوجود المفارق داخل أوضاع الحدود القصوى، تصبح مسألة الله حاضرة في هذا المنظور بصورة أقوى من حضورها في التعالي الصوري. درس ياسبرز صِلَات الوَصْل هذه من زاوية توضيح رباعية ومحتكمة كلّ مرّة إلى التقابل الجدلي بين موقفين.

أ. يستحضر التَّقابل الأوّل موقف التَّمَرُّد و«تقديم الذات الواثقة هبة لمن يَتَعَذَّر على الفهم» (P 666). التَّمَرُّد أكثر تعقيدًا مما يُوحي به تأويل سطحي

للإنسان المتمرِّد. لا يتعلّق الأمر في التَّمَرُّد بتأويل سطحي فقط لشعور الاستنكار تجاه واقع خاضع لمصادفة عمياء، ولا بانتفاضة قد تقود إلى الانتحار كآخر رمز على الاحتجاج. تُبرِزُ صورة بروميتيوس أن إرادة المعرفة بحدِّ ذاتها فعل انتفاضة، ما دام أن «المعرفة تجعلني أعرف ما يعتبر واقعه غير محتمل» (P 669). لكن هذا الفعل إقرار بالعجز في آخر المطاف. وهو يُشبه «قبضة يد مغلقة لا يحق لها الانفتاح ولا يمكنها كذلك السقوط» (P 670).

انتبه ياسبرز هنا إلى إمكان آخر، وهو إمكان «هبة الذات» التي قد يكون من الأفضل أن نرمز إليها بلفظ «الرِّضى» «consentement»، كما فعل ريكور ذلك في كتابه الإرادي واللّاإرادي *Le Volontaire et l'involontaire*. وهذا هو ما يوحي به التّعريف الذي اقترحه ياسبرز له: «من يَهَبُ ذاته يصبح مستعدًّا لقَبول الحياة كيفما كانت، ومستعدًّا لحمل أعبائها، مهما حصل» (P 671). وبما أن الرِّضى ليس بديهيًّا بذاته، يبحث لنفسه عن مُبَرِّرات تأخذ صورة «تيوديسيا» بالمعنى العام الذي خَلَعَهُ ماكس فيبر على هذا اللفظ. يشمل هذا اللفظ العقيدة الهندية بالكارما Karma والعقيدة المانوية كما الغَنُوصِية التي تجعل من العالم مسرح الصراع بين إلهي الخير والشر، أو مذهب الجبرية. لا تستطيع المعرفة حلّ مشاكل التيوديسيا، مهما كانت قوتها. تنجح هِبَةُ الذات في إنجاز التعالي بصورة أفضل من نجاح التشاؤم المتبصِّر في المسعى نفسه: «إن الخضوع، وهو الوثوق الإرادي، يستهدف التعالي بواسطة اللّا-معرفة» و«هذا الوثوق، الذي لا يملك له مُبَرِّرًا، هو جرأة الحياة» (P 673).

لكن «هبة الذات» (أو الاستسلام للكينونة) لا تعتبر صادقة إلّا إذا لم تغمض عينيها أمام إمكان التَّمَرُّد. «لا وجود لاستسلام صادق إلّا أمام تَمَرُّد مجاوَزٍ» (P 674). أخطأ إرنست بلوخ (Ernst Bloch) لَمَّا قَدَّم أيوب في زيّ «بروميتيوس يهودي» (BA I, 605)؛ لكن من لم ينتبه فيه إلّا إلى وجود فرد حكمت عليه سلبيته بالعجز عن التَّمَرُّد، سيرتكب خطأ جسيمًا أكبر. إذا كان يتعذّر إصلاح تمزّق الكينونة على أيّ مستوى من مستويات تجلّيه، كما سَلَّم ياسبرز بذلك، يترك التمزّق آثارًا لا تندمل كذلك داخل الوعي الدِّيني. أثار ياسبرز في هذا السياق صور التعبير الدِّيني عن جدلية التَّمَرُّد والخضوع. يعتبر في نظره أن التَّمَرُّد مظهر إنساني خالص تتخذه الحرية، ويجب أن يتسامح معه الله. وسيكون

من الجنون أن نمنع إمكان التَّمَرُّد بدعوى الوثوق مهما كانت الظروف في السَّرّاء والضَّرّاء: «لا يمكن للوثوق أن يكون صادقًا من خلال فعل هبة الذات، ما دام الوثوق حكمًا مسبقًا راسخًا أُشَيِّدُ خلاصي فوقه؛ لا وجود له إلّا من خلال تحصيله داخل الإحساس بالرعب اليائس كما تُمليه الظروف الإمبيريقية الواقعية» (P 675). يجب على أيّ موجود أن «يواجه في يوم من الأيام النظرة الثابتة للغورغون Gorgogne»(*)؛ ولم يَنْجُ ابن الله نفسه المُعبَّر عنه عند الإنجيليين من ذلك. يجب قراءة تصريحات ياسبرز هذه على خلفية تمييزه بين ثلاثة مواقف جوهرية: القنوط من الخضوع دون وثوق، وفقدان الله، سواء أتعلَّق الأمر بالعبارة المجازية المتعلّقة «بموت الله» بالمعنى النيتشوي، أو تعلّق بالوجود دون إله.

ب. تستحضر جدلية وجودية ثانية حركات السقوط والنهوض. تعكس هذه الخطاطات المكانية أحكام القيمة التي يُصدرها الوجود عن ذاته، حينما تُحَرِّكُه رغبة أن يصبح تامًّا و«مجموعًا» كاملًا. وأوجه التَّجَسُّد الكلّي totalisation النّاجمة عنه جدّ متعدّدة. بإمكانها أن تقال في الوقت نفسه على كلّية الكون الكوسمولوجي، كما قد تُقال على الوحدة السردية لحياة امرئ ما. هنا أيضًا يُملي علينا تَمَزُّقُ الكينونة الاعتراف بأن المفارقة الموجودة بين الحركتين مفارقة لا تقبل التجاوز: «لا أستطيع أبدًا أن أكون قريبًا مباشرة من المتعالي، داخل ظرف وجودي الزماني، بل أستطيع فقط أن آخذ نفسي من أجل الاقتراب منه، أو فقدانه أثناء سقوطي. لو كنت بجوار المتعالي، لَوَصَلَت الحركة حدّ النهاية، ولتحقّق مسك الختام، ولن يظلّ للزمان وجود. يجب على لحظة الوعي المطلق الخالص، داخل الزمان، أن تسترجع بالضرورة التوتر والحركة مباشرة بعد ذلك» (P 691).

ج. تُحْدِثُ المفارقة الثالثة، التي تلعب دورًا جوهريًّا داخل فكر ياسبرز، تقابلًا بين «قانون النهار» و«شغف الليل»، وهو تقابل أرجعه نيتشه الأول إلى صورتي أبولون وديونيزوس. «قانون النهار» هو قانون «أنوار العقل» الذي يعكس مطالب النظام

(*) يفيد اسم الغورغون داخل الأسطورة وجود ثلاث أخوات يملكن القدرة على تحويل كلّ من ينظر إليهنّ إلى حجر. وقد أصبح الاسم عنوانًا صارخًا داخل الأدب على خصائص العنف والترهيب والخبث. [المترجم]

والوضوح والوثوق، وهو مطلب ضروري لحسن تدبير مشاريعنا وأفعالنا. يعتبر الموت بالنسبة لقانون النهار، مجرد حدّ نظري خالص، وبدون واقع مادي يجسّده: «أفكّر في الحياة أثناء الفعل ولا أفكّر في الموت» (P 691). نكشف كذلك داخل كلّ وجود عن واجهة ليل تتميّز «بِصِلة وَصْل عاشقة ومرتعشة أمام الموت، صديقًا كان أو عدوًا» (P 691). لا يصعب علينا تمامًا تَبَيُّنُ الأمارات والتجلّيات التي تبرهن على أنني «لم آتِ إلى نفسي إلّا انطلاقًا من الليل» (P 693)، بالرّغم من أن أيّ سعي إلى وصف مباشر للشغف بالليل يتكلّل بالفشل، كما يرى ياسبرز ذلك. من بين العناصر المنتمية إلى «الشغف بالليل» نجد الارتباط بالأرض والأم والعلاقات الدموية والسلالة. تتطلّب منّي كلّ قوى الليل هذه «أن أنكفئ على نفسي وعلى كلّ ما جعلني أولد، بدل الإمساك بالحقيقة كما تتحقّق في التّواصل الوجودي في واضحة النهار، اعتمادًا على هذه المرجعية المعطاة» (P 693).

كان الأمر سيصبح بسيطًا لو كان بالإمكان الاكتفاء بالتنكّر «الشغف الليل» سعيًا إلى تجاوزه. والحال أنّ الانتصارات التي يحصدها الورع لا تعدو في الغالب أن تكون مجرّد انتصارات غير جدّية à la Phyyrrhus. بالفعل، «عندما نكتفي ببساطة بمهاجمة الليل، من أجل الدّفاع عن الذات، ومن أجل تدميره، نكتشف أنّ هذا السلوك ينصاع لقانون هذا الأخير، إذا ما ظلّ خارج الزمان مثل الليل نفسه، دون التّوصّل إلى نهار الكائنات الوجودية داخل الخاصّية التاريخية» (P 695). يَتَضَمَّن الأدب الروحاني وأدب التصوف شهادات غريبة عن حضور الشغف بالليل في قلب الرغبة في الله الأكثر تَوَهُّجًا. نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الصور المتطرّفة التي تَتَّخِذُها مجاهدة النفس: اعتبر ياسبرز على غرار نيتشه، أن مجاهدة النفس ضد الليل تتحوّل «لا محالة إلى تدمير وتسقط داخل الليل الذي حاولت محاربته» (P 695).

أراد ياسبرز الحفاظ على كامل قوة فكرة أن «اللّيل هو حدُّ النّهار» (P 697). والوجود المضطر إلى فهم ذاته بالرجوع إلى مواقف الحدّ الأقصى، لا يمكنه إلّا أن يعترف بوجود هذا الحدّ، دون أن يستسلم مع ذلك للسّحر اَلْمُبْهَم الذي يمارسه علينا. يُفصح موقف «التحفّظ» الذي يَخُصُّ مفعول التطهير في المأساة اليونانية عن هذا الإقرار: «يتَّخذ الوجود لنفسه موقف تحفّظ في مواجهة النهار. يتهرّب من أيّ اعتداد بالذات ولا يزهو بسعادته. يعرف الوجود ألم الحياة

المطلق الذي لا يتعمّق إلّا داخل عتمته، حتى ولو أضأنا ما فيه، وهو الألم الذي يحقّق في صمت ما لا تفسير له» (P 697).

لقد خَلَّفَت هذه المفارقة الثّابتة على حالها بدورها آثارًا متعدّدة في الخطاب الدّيني والأسطوري: «أثق في الله بوصفي مخلوق النهار، وإن ظللت مكتئبًا للغاية أمام القوى الغريبة التي تظلُّ خارج المتناول. راكعًا أمام اللّيل، أستسلم للعمق السحيق حيث يتحوّل الليل من خلال تدميري إلى حقيقة تلتهمني بالقدر الذي تشبعني فيه» (P 699). يتلقّى هذا الصراع الوجودي ترجمة عقلانية أو مجرّدة في الثُّنائية التي سبق ذكرها وفي المِلَل المشركة التي تضع الآلهة الخالقة والمدمِّرة جنبًا إلى جنب، على غرار شيفا Shiva، بل وكذلك في محاولات توطين الليل داخل الأُلوهة نفسها، كما نجد ذلك لدى شيلنغ (Schelling).

د. تستحضر الجدلية الوجودية الختامية ثراء المتعدّد وبساطة الواحد. تجدر الإشارة إلى أهمية الاعتراف بالأصل الوجودي في التطلّع إلى الواحد، قبل أن أتصوّر هذه الجدلية من المنظور العقلاني المجرّد لوحدة العالم وتحديده المنطقي أو اللّاهوتي. يوجد أشبه ما يدعى دورًا بين الواحد الوجودي وإثبات وحدانية الله، وهو ما يجب تحديد طبيعته: «ما دمت أعرف نفسي بطريقة غير مشروطة انطلاقًا من الواحد داخل الحياة، أستطيع الإيمان بالإله الواحد. يفيد واقع أنّني وجود يتعالى في اتجاه الواحد داخل الواقع التاريخي لحياتي، أنَّ هذا التعالي هو الشّرط الذي يسمح لي بالتعالي في اتجاه الأُلوهة الواحدة. على العكس من ذلك وبعد القيام بهذه الخطوة، إن كوني أحيا مع هذا اليقين في الإله الواحد هو المصدر الذي يسمح لي كذلك، وبطريقة غير مشروطة، بإدراك الواحد داخل العالم الذي هو عالمي» (P 705).

تَسْتَجِثُّ هذه الأُطروحة على التَّفكير في دلالة الشّرك بالله والإيمان بالإله الواحد، دون إغفال سرّ التوحيد القائم على التَّثْليث، كما تدعو إليه العقيدة المسيحية. اعتبر ياسبرز أن قضايا التَّوحيد والشّرك قد تفتح المجال أمام جهود تفكير طويلة «ستصبح صادقة إذا ما كانت صور التّعذّر التي تَتَضَمَّنها تنتج فعل التعالي، لكنها قد تكون كاذبة إذا ما زعمنا تثبيتها في صورة شهادات على الإيمان» (P 708).

ينتبه فيلسوف الدّين بصورة خاصة إلى الطّريقة التي سعى ياسبرز من خلالها إلى استجلاء الدلالة الوجودية للإيمان بالإله الواحد. أفهم معنى الإله الواحد من المنظور الوجودي بوصفه «اليد التي تستجيب لي منذ اللحظة التي أصبح فيها أنا ذاتي في حقيقتي» (P 708)، بصرف النظر عن التعريف العقلاني لوحدانية الله[41]. إنه إله الورع الطفولي الذي تجسّده إصحاحات المزمور 131: «ولكني سكنت نفسي وهدأتها، فصار قلبي مطمئنا كطفل مفطوم مستسلم بين ذراعي أمه». هذه الثقة المطلقة التي تُعرب عنها هذه المفردات كافية بحدّ ذاتها. على كلّ حال، قد لا تكون هذه الثقة في حاجة إلى الصلاة لله، ما دامت أدعية الصلاة تعتبر «ولوجًا متطفِّلًا إلى قلب السّر، وهو الفعل الذي يُقدم المرء على القيام به، عندما يغوص في أعماق الوحدة والحاجة» (P 709).

ومع ذلك، لا ينبغي لهذه الوثبة التّوّاقة إلى الواحد الأحد أن تَتَحَوّلَ إلى هروب نحو ضفة الأمان والتجانس، مما سيصرفنا عن الانتباه بصورة نهائية إلى تَعَدُّدِ العالم الذي هو عالمنا وإلى تعقّده وإبهامه. والقرب الذي نشعر به من الواحد الأحد، وهو قرب «يبدو أنه يأتيني من عالم آخر، لا ينبغي له أن يُنسيني المسافة البعيدة التي تفصله عنا، وهذا هو السّبب الذي يجعل هذا العالم يوجد على هذا النحو في تمزّقه» (P 709).

3. يَجْعَلُنَا تَحْدِيد التعالي الوجودي نَتَلَمَّسُ معالم رهانات أفكار ياسبرز بالنسبة لفلسفة الدّين. من زاوية نظر هيرمينوطيقية، يتعلّق الأمر بموضوع آخر ينبغي له أن يسترعي انتباهنا. نحن مُلزَمون بمواجهة المفهوم الحاسم للكتابة المشفّرة، منذ الشروع في الحديث عن «التعالي»: «يتعالى الفكر، بعد تجاوز الواقع الإمبيريقي المُستلهَم من التوجّه داخل العالم ثم الحرية المتحقّقة بالفعل التي توجّه نداءها داخل إضاءة الوجود، إلى حدّ أنّ الفكر يقرأ أية كينونة كما لو كانت مكتوبة بكتابة مشفّرة حول التعالي الذي يستطيع الوجود فكّ شفرته» (P 637).

ينبني هذا التّصور على نظرية اللغات الثلاث التي ذكرناها أعلاه:

---

(41) Stanislas BRETON, *Unicité et monothéisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1981.

أ. «اللغة» الأولى هي لغة الواقع الإمبيريقي. تكشف لنا هذه اللغة داخل الظروف التي تظلّ خاصّة على الدّوام، عن شيء ما بخصوص الكينونة ذاتها. يتعلّق الأمر في هذه الحالة «بتجربة ميتافيزيقية» لا تقبل تحققًا خارجيًّا، على النّحو الذي لا يوجد فيه منهج آمن يسمح بفكّ شفرتها: «كلّ ما هو موجود يمتلك ذبذبات غير محدَّدة، أي أنه يمتلك 'لغة' يبدو أنها تدلُّ على شيء ما، دون أن نعلم لماذا وبخصوص أيّ موضوع» (P 742). نستطيع تقريب هذه الفكرة من التّصور السيميوطيقي «للجبر الكلّي للعلاقات» (بيرس C. S. Peirce) أو من كتاب ماير عن الهيرمينوطيقا العامة *Précis d'herméneutique générale*. لكن هذه المقارنات قد تُفضي بنا إلى نسيان أن الأمر يتعلّق بقدرة تعبيرية مشابهة للملامح التشريحية الخارجيّة. «المشهد» الذي «يُكَلِّمني» لا يشبه علامة ولا رمزًا؛ إنه «ينظر إليّ» على غِرار الوجه. فهو «شفرة» «يلتهب عند الاتصال بالمعرفة، دون أن يتحوّل ذاته إلى معرفة» (P 734). وإذا دَلَّ ذلك على شيء، فإنه يَدُلُّ على فساد المماثلة بالمذهب السرّي الباطني، وهو المذهب الذي كان ينتمي إلى عصر النهضة وكان يُغرِق في التخمينات حول المماثلات الكونية سعيًا إلى وضع أركان المعرفة السرّية. «رؤية كيف يتخذ الكائن الذي يتجاوز الأفهام هيئة وشكلًا، بفضل فهم ما لا يقبل الفهم، وهذا ما يسمح بلمس التعالي بفضل الشفرة، في اللحظة التي يصبح فيها ما يتجاوز الأفهام شفّافًا» (P 734). يقطع هذا التصريح الطريق على التأويل الباطني والسريّ الذي يُسَلِّمُ بوجود نظام داخل عالم الشفرات، وهو المؤهّل لأن يصبح موضوع معرفة سرّية.

ب. اللغة الثانية هي لغة صور الفكر الأُسطوري و«الوحي الدّيني» والواقع الذي أصبح «أُسطوريًّا» من جديد في الفنّ، كما كان الشأن في أعمال كبار الرسّامين مثل فان غوخ (Van Gogh) أو كبار الشعراء مثل هولدرلين أو ريلكه. يتعلّق الأمر في كلّ مرة بترجمة اللغة الأُولى ترجمة مخاطرة، سواء من خلال نقل الشفرة الأصلية إلى موضوعية مخصوصة «في أشكال التقمّص والرؤى وروايات الحَدْس والتحديدات العَقَدية» أو سواء من خلال «إنطاق الواقع بما هو واقع، وخلع شكل ونبرة عليه، مما يحوّل واقعه إلى شفرة» (P 719). يعتبر ياسبرز أن الرّسالة المُلقاة على الفنّ هي بالضبط «نقل مضمون الشفرات المقروءة داخل الطبيعة، إلى داخل التاريخ والفنّ» (P 761).

ج. اللغة الثالثة هي لغة التَّأمُّل الفلسفي. تَتَجَلّى رسالته في التفكير في التعالي كما هو، أي في التفكير في فهم كيف يشكّل العالم والتعالي «وحدة دون هُويَّة». هنا اقترب ياسبرز أكثر من هيغل، بعدما سلَّم بأن اللغة الثالثة تقودنا بعيدًا عن التحديدات الإيجابية للفهم العقلي في اتجاه «الهُوّة الحقيقية للتعالي» (P 721) الذي يسمح التأمّل العقلي وحده بالكشف عنه. تحتفظ الأدلة على وجود الله بقيمتها، بالرَّغم من فشلها التاريخي، كما أجاد كانط تحليلها بصورة باهرة، ما دام أنها «تنطلق من شيء ما موجود بحكم شكلها من أجل بلوغ التعالي» بينما يَتَمَثَّلُ «معناها الحقيقي في توضيح الوعي بالكينونة» (P 767). إنها أشبه ما تكون متاهة، بالمعنى الذي يخلعه هايدغر على مفردة *Holzwege*: وهي الطُّرق التي «لا ترشد إلى مخرج»، أي أنها لا تهدي إلى قلب «منعرجات» الكينونة! نستطيع أن نؤوّل مبدأ أنسيلم ما لا أستطيع التفكير في كائن أعظم منه *id quo majus cogitari nequit* الذي اختار كانط تأويله بوصفه كائنًا واقعيًا *ens realissimum*، بغية أن نُحَوّله إلى أداة تعريف «الأنطو-تيو-لوجيا»، معتبرين إياه شفرة أصيلة ترمز إلى التعالي، وهي «لغة يمكن تحقيقها كلّ مرة من خلال إعطائها الكلمة» (P 769).

لكن هذا التَّحقيق لا يتحوَّل إلى برهان صوري، لأننا «لا نُبرهن على التعالي، بقدر ما نشهد عليه». وهذا ما يصدق في الآن نفسه على الدَّليل على وجود الموجود الإنساني وعلى وجود الله. نجد أنفسنا من هذا الجانب أو ذاك أمام الأسباب نفسها لإخفاق البرهان: «لا يسمح تعالي الكينونة البشرية المتفلسفة بتقديم برهان على وجوده، بالقدر نفسه الذي لا يسمح به إله الدِّين الذي نجده داخل العبادة» (P 770).

يعتبر ياسبرز أن السؤال: «لماذا توجد شفرات؟» لا يحتمل غير إجابة مقبولة فلسفيًّا: «تُعتبر الشفرات بالنسبة للوعي الوجودي الشكل الوحيد الذي ينكشف من خلاله التعالي أمام ذاته، وهي علامة على واقع أن التعالي محتجب، بالنسبة للوجود، لكنه ليس مختفيًا» (P 771).

ماذا تعني مفردة «الشفرة» «chiffre»» في هذا السياق؟ يعرِّفها ياسبرز بوصفها «الكينونة التي تحقّق التعالي دون أن يضطر التعالي إلى اتخاذ هيئة موضوع ودون أن يضطر الوجود إلى أن يَتَّخذ هيئة ذات» (P 718). تتميَّزُ هذه

الشفرات بوجود «جدلية لا سبيل إلى سَبْر أغوارها»، وهي جدلية تَحُولُ بيننا وبين المقابلة بين التعالي والمحايثة، بوصفهما مقياسين متباينين. إن «المتعالي المحايث» هو ما يُتيح التفكير فيه، في ضوء مصطلح «الشفرة». على غِرار الوجه، «تنظر» إلينا الكينونة التي لا تأخذ أبدًا هيئة موضوع، كما تُقال دائمًا بمعانٍ مختلفة: «داخل الشفرة، تُواجهني الكينونة وجهًا لوجه، وهي الكينونة التي تَتَّصِلُ بجذور كينونتي الخاصّة بي، دون أن تَتَّحِدَ بي» (P 730).

تَتَمَيَّزُ الكتابة المشفرة بإبهامها الكامل الذي يمنع تمييز الرموز عمَّا ترمز إليه. يعود مصدرها إلى واقع أن «الوجود الحاضر أمام نفسه يصادف أثناء الفهم ما يتعذّر على الفهم، ويقابل الكينونة من خلالهما» (P 731). يجب على تأويل الشفرات تَجَنُّب عثرتين: عثرة إحداث مطابقة بين الكينونة وما يمكن تعقّله، وعثرة جعل الكينونة مُعتمة تمامًا ولا تقبل الفهم. يجب علينا فكّ شفرات ما يحمل معنى في ذهن الوجود اعتمادًا على ثنائية الجليّ-المُعتم التي تُفصح عنها شفرات التعالي. لا يجب أن تتحوّل قراءة الشفرات إلى معرفة بالكينونة، أي إلى أُنطولوجيا. «تفتح الشفرات الوحدة الحقيقية أمام الوجود بالفعل، دون أن تحجب على مستوى الفكر تَمَزُّق الكينونة من أجل المعرفة» (P 738). والفلسفة هي الضمانة النهائية على وجود هذا التَّمَزُّق الذي لا علاج له، من خلال تحويل الأنطولوجيا - وهي خطاب حول الكينونة - إلى «أُنطو-هيرمينوطيقا».

يتقاطع هنا طريق ياسبرز مع طرق الهيرمينوطيقا، بالرَّغم من أنه لا يتحدّث عن تأويل الرموز، بل عن قراءة الشفرات. يجب علينا ترك الشفرات على حالها بدل إرادة ترجمتها داخل لغة تزوّدها بوضوح أكبر مما تتضمَّنه بالفعل. اعتبر ياسبرز أن هيرمينوطيقا الرموز قد أخطأت موضوعها. حقيقة أنه «منذ أن وُجِد الإنسان، لم يَكُفّ عن تأويل التطوُّر المذهل الذي عرفته الهيئات والأفكار» (724). لكنه بالإمكان مضاعفة كلّ هذه التأويلات، سواء أكانت فلسفية أو واقعة خارج الفلسفة، كما نشاء، مما يعني أنها تأويلات اعتباطية وتشتغل حَسَب مبدأ الفندق الإسباني الذي لا يحصل فيه الزبون على غير ما حمله معه من خارج. جَسَّدَ ياسبرز هذا الإغراء بعبارة بيير بايل (Bayle): «التأويلات المعتمدة على استعارة المثل هي عيون الروح، ونستطيع مضاعفتها إلى ما لا نهاية وتسمح بالعثور في أيّ شيء على كلّ ما نرغب فيه» (P 724). هذا هو ما يتوافق من

زاوية هيرمينوطيقية مع «اللّامتناهي الفاسد» الموجود لدى هيغل، والذي نَدَّد به ياسبرز، على نحو الوقوع في سحر «الغرق داخل رمزية كونية غير محدّدة المعالم» (P 725). المفارقة هي أن هذا الاتهام لا يستهدف فقط التأويلات المبالغة للأساطير أو الأحلام في التحليل النفسي، بل تستهدف كذلك كتاب علم المنطق لدى هيغل!

اعتبر ياسبرز «أنه ليس بالإمكان وجود علم للرموز؛ لا نملك إلّا أن نضبطها وأن نُبدع بعضها» (P 725). بهذا المعنى، أحدث مقابلة بين «الرمزية موضوع التأويل» و«الرمزية موضوع التأمّل». تجتهد الأولى في الفصل بين العلامة والمعنى وتتحقّق باسم نظرية جاهزة. تحترم الثانية وحدتها الجوهرية، دون ادّعاء وضع اليد على معنى نهائي. يبدو أن ياسبرز قد أحدث تعارضًا بين الادّعاءات التأويلية في الهيرمينوطيقا والنظرية *theoria* القديمة. اعتبر أن النظرية الحقيقية ليست شيئًا آخر غير فنّ قراءة الشفرات: «النظرة التي تقرأ الكتابة المشفّرة تخترق اللوغوس وتنفذ إلى الأساس الذي يقوم عليه. يَتَحَوَّل كلّ تأويل إلى لغة شفرة معيّنة، ويستطيع الوجود قراءتها، وهو الوجود الذي يدرك في تلك اللغة الكينونة التي يؤمن بها بوصفها كينونة متعالية» (P 726).

ألا زلنا هنا داخل إشكالية هيرمينوطيقية، أم أنه يجب التخلّي عنها من أجل الرجوع إلى النظرية القديمة وإلى مقابلها الحديث لدى شيلنغ، وإلى فكرة علم مصاحب للخلق *Mitwissenschaft der Schöpfung* (BA I, 185-186)؟ بمعنى ما، يسترجع ياسبرز فكرة ذاكرة ميتافيزيقية، أي يسترجع استذكارا مؤهّلًا لأن يستخرج من الماضي آثار ماهية لا يمكنها أن تمحى بتلك الصفة «*das Wesen ist, was gewesen ist*»، وأن يستخرج من الحاضر إمكانات مستقبل لم يوجد بعد. لكن هذا «التأمّل الوجودي» (P 730) لن يَتَكَلَّل أبدًا بالمعرفة. لم يتوقف ياسبرز عن التنديد بتأويل يسعى إلى استخلاص معرفة موضوعية من الرموز، دون أن يُنكر أن اشتغال التأويل لا مندوحة عنه في جميع الأحوال. تحتاج الشفرات الأصلية بدورها إلى تأويل، بالمعنى الذي تطالب فيه تلك الشفرات بتملّك وجودي «يُدخل تعديلًا على المتناهي إلى كتابة مشفّرة» يُكتب بها اللّامتناهي (P 727).

يصادف ياسبرز المنظورية perspectivisme غير المتناهية للتأويلات لدى نيتشه، من خلال مراهنته على «الالتباس غير المتناهي الذي تُفصح عنه كلّ الشفرات»

(P 728)، مع الحرص على تجنّب المخلّفات المدمّرة التي تُفضي إليها تلك المنظورية. اعتبر على غِرار نيتشه أن تملّك شفرات التعالي يتضمّن «مجازفة وجودية» (P 732) يمكن اعتبارها شهادة على الإيمان، بالرّغم من تعذّر ترجمته إلى جُمَل. يتطلّب منا هذا المذهب «الهيرمينوطيقي» الفريد من نوعه ألّا يغيب عن أذهاننا في أية لحظة أن الاقتراب أكثر من الكينونة لا يتحقّق أبدًا إلّا بفضل تجربة الإخفاق. لا يصدق ذلك على فشل مشاريع الحياة فقط، بل يصدق كذلك على حدود عمل التأويل الذي ينبغي له أن يأخذ باعتبارهغياب الوثائق وتبَدُّدَ البصمات، وأن يواجه إمكان لا-معنى ختامي ووجود أفعال لا تغتفر بمعنى نابير.

وَدَّع ياسبرز قرّاءه بوصية: «القيام في خضمّ الفشل بتجربة الكينونة» (P 796)، في اختتام رحلة طويلة فرض عليهم متابعته فيها داخل كتاب الفلسفة. هل يمكن الاكتفاء بذلك؟ إذا كان الفشل هو الشفرة الأخيرة التي تتحدّى أيّ تأويل، ألا تُصبح ضحكة الاستهزاء الماكرة هي الموقف الوحيد المتطابق مع «الشفرة التي لا نجد عذرًا مقبولًا لها بخصوص الإخفاق الكوني» (P 794)؟ هل نحن متورّطون في آخر المطاف داخل قصة يحكيها معتوه، لا يعدو أن يكون كلّ مضمونها غير «ضوضاء وجنون»، كما يوحي بذلك قول شكسبير؟

يجب مواجهة الأُطروحة الختامية التي طرحها ياسبرز في كلّ قوتها: «عندما أقرأ الشفرات، لا تستطيع الشفرات الارتقاء إلى عتبة إدراكي إلّا إذا احتفظت بالحُطام في ذهني، وهو الدّمار الذي يَخْلَعُ على أيّ شفرة مخصوصة نبرتها الخاصة بها من خلال شفرة إخفاقي» (P 794). عندما نفهم 'ما ليس له عذر مقبول' بهذا المعنى، يخطر آنذاك على ذهننا من خلال إحساس انفعالي خاص: «الغمّ المدَمِّر» (P 795). يسلّمنا الغمّ، كما فهمه هايدغر بدون حول منا ولا قوة إلى غرابة العالم والكينونة، لكنه ليس غمًّا مدمّرًا. يعتبر ياسبرز بالمقابل أننا لا نستطيع القيام بالقفزة الخطيرة التي تقود إلى السلام الآمن الذي يحمل اسمي «حب الحياة» و«اليقين في الكينونة» إلّا بعد عبور «ليل الغمّ المضيء»: «كما هو الشأن بالنسبة لرؤية الواقع، يجب علينا الإحساس في باطن الذات عينها بالغمّ الأكثر سوداوية، وهذا الغمّ وحده هو ما يسمح بإنجاز هذه الوثبة المهولة في صعوبتها والمستعصية على التصوّر، إلى أن نصل إلى السلام الذي يستمر فيه الواقع الذي أصبح بذلك عاريًا أمام الأنظار» (P 795).

الموسح الملتهب: الإيمان الفلسفي أمام الواقع الدِّيني.

بالرُّغْم من الأصالة المُذهلة التي تُفصح عنها القراءة الجديدة للجدل المتعالي لدى كانط التي انبنى عليها كتاب الفلسفة لدى ياسبرز، نستطيع أن نطبّق عليها العبارة التي استثمرناها لوصف المشروع الكانطي: نجد أنفسنا هنا أمام عملية «تفكيك»، وليس أمام هدم اللوحات الثلاث «للميتافيزيقا الخاصة». أراد ياسبرز ربما، على منوال كانط، الحدّ من مجال المعرفة من أجل فسح المجال «للإيمان» - في معناه الوجودي بطبيعة الحال! يقودنا ذلك إلى التساؤل عن المصير الذي تخصّ به فلسفة الوجود السؤال الثالث الموجّه لدى كانط: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» هل فتحت الطريقة التي فكّك بها ياسبرز اللاهوت الطبيعي الباب أمام مجال فكري يمكن أن تنبني عليه فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين؟

أفصح ياسبرز مُبَكِّرًا، منذ كتاباته الأولى، عن احتراسه من أيَّة فلسفة «نبويَّة» لا تعدو دائمًا أن تكون «بديلًا شاحبًا للدِّين». كما ظلّ اقتناعه راسخًا بأن التوتر بين الإيمان الدِّيني والفلسفة لا يمكن تجاوزه. اعتبر ياسبرز أن المرء الصادق في تديّنه يستطيع، دون أدنى شكّ، أن ينتقل دون إحداث طفرة إلى اللاهوت، لكنه لن ينتقل أبدًا إلى الفلسفة، على النَّحو الذي لن يصبح فيه الفيلسوف، بما هو فيلسوف، من أتباع ملّة محدّدة (I, 294). لا يرجع سبب هذه الاستحالة إلى مضامين العقيدة الدِّينيَّة، بل إلى أننا نصبح أمام عبادة، وطائفية وأُسطورة (G 1, 26)، كلما وجدنا أنفسنا أمام ديانة، وهي أشكال حياتية تمثّل خطرًا قاتلًا على الوجود الفلسفي.

فسَّر ياسبرز في الفصل الحادي عشر من سيرة ذاتية المُبَرِّرات الشخصية التي دفعته إلى التأكيد على استقلالية الفعل الفلسفي، دون أن يُحَوّله ذلك إلى مستنير *Aufklärer* يندّد بالفلسفة وبصُوَر الشعوذة التي تُجَسِّدُها. سَجَّلَ في الكتاب أنه قد اكتسب طَوَال مسيرته الثقافية، وعيًا متزايدًا بالاحترام الذي تستحقه الظواهر التاريخية والثقافية المهمّة على قدر أهمية الكنائس ولاهوتها، وهو اكتشاف متدرّج لعبت فيه زوجته دورًا لا يستهان به.

نجد في كتاباته المتأخرة «عناصر متفرّقة لفلسفة في الدِّين» (J. Paumen) تجد محورها في التعارض بين «الإيمان الفلسفي» والعقيدة الدِّينيَّة الموجودة في

الوحي الإلهي. لماذا يلعب «الإيمان» دورًا أساسيًا في فكر الوجود؟ يكفي إثارة اسمي نيتشه وكيركيغارد حتى نتخيّل الإجابة. جعل ياسبرز الإيمان، منذ سنة 1935، جزءاً لا يتجزأ من الوجود. لا يتطلّب تصوّره لأنوار العقل التمييز فقط بين معانٍ متعدّدة للحقيقة الخاضعة لشروط قابلية تواصل وقابلية تحقّق مخصوصتين؛ يحظر علينا أيضًا أن نحوّل الإيمان إلى أكبر عدو للعقل. يحتاج الكائن-هنا إلى براهين عملية، ويحيا الوعي عامة من البداهة التي تزوّده بها الأفكار الواضحة والمتميّزة، بينما تنبني الأفكار الروحانية على اقتناعات. عندما أقوم بخطوة إضافية، أصبح مضطرًا إلى التسليم بكوني «وجودًا يكتشف الحقيقة داخل الإيمان» (RE 82).

الحقائق الوجودية حقائق فردية وتظلّ كذلك؛ كلّ امرئ حرّ في اكتشاف (أو ابتداع) حقيقته الخاصة به، مؤدّيًا ثمن ذلك! هل معنى ذلك أن كلّ الحقائق متكافئة فيما بينها، كما يوحي بذلك المفهوم الرخو عن التسامح الذي نُرَوِّج له خلال هذه الأيام؟ أبدًا! يعتبر ياسبرز بالفعل أن «التسامح الحقيقي هو التسامح الذي يستمع ويأخذ ويَلِج السيرورة غير المحدّدة في التواصل الذي يضع حدًّا للعنف ويصل المرء فيه السمو الذي يمكنه بلوغه، انطلاقًا من جذوره» (RE 91). عندما نفهم التّواصل على هذا النّحو، يصبح غير قابل للاكتمال بحكم تعريف التواصل نفسه. لكن هذا القصور لا يعادل الإخفاق: بل هو علامة إيجابية على التعالي. لا يجوز لأيّ امرئ ادّعاء امتلاك حقائق أخيرة ونهائية؛ تدلُّ خاصيَّة التناهي التي تميّزُنا على أننا مجرّد باحثين عن الحقيقة: «إذا كان الله أبديًا، فإن الحقيقة بالنسبة للإنسان أشبه بحقيقة وليدة، وأشبه بحقيقة تتحوّل إلى تواصل» (RE 14).

يُوَاجِهُ كيركيغارد ونيتشه الفلاسفة، وهما كائنان استثنائيان، ببديل يُخَيِّرُنَا بين إيمان الوحي والإلحاد. إن فلسفة مثل فلسفة ياسبرز «واعية بأنها تتحرّك بين هذين الإمكانين اللذين يحظيان لديها بأهمية جوهرية ويضعان علامة استفهام باستمرار عليها» (RE 119). بل أضفْ إلى ذلك: أنّ الفلسفة لا تحمل صفتها عن حق إلّا إذا ما واجهت هذا الإمكان المزدوج. قد تشكّك بها المرجعية الدِّينيَّة الرسمية بأنها لا تعدو أن تكون نسخة مبطّنة لإنكار وجود الله ؛ ولا يرى الإلحاد الدوغمائي أو الأيديولوجي في هذا الفكر الذي لا يكفّ عن استدعاء التعالي غير ارتعاشة أخيرة بدأت تدبّ في أحشاء أيديولوجيّة دينية محتضرة. يجب على

الفلسفة، في مقابل هذين الموقفين، أن تطالب بأصلها الخاص بها، حتى ولو أدّى ذلك إلى التعرّض لردود غير مفهومة.

ألا يعني ذلك الإقرار بأن الدِّين والإلحاد يظلّان غير مفهومين إلى الأبد داخل الفلسفة؟ هذا هو ما يبدو أن ياسبرز يوحي به حينما قال: «لا يستطيع البحث الفلسفي الذي يريد أن يظلّ وفيًا لأصله، أن يفهم على وجه الحقيقة لا الدِّين الموحَى به ولا الإلحاد» (RE 128). إذا كان من اللازم علينا التوقّف عند هذه الدعوى، لن يصبح بالإمكان وجود «فلسفة الدِّين»، للسبب نفسه الذي يجعل من العبث الحديث عن «فلسفة الإلحاد».

هل من المعقول أن يكون هذا هو القول الفصل في الموضوع؟ لا يجب علينا أن ننسى أن هذا التمييز يفرض نفسه في سياق الفكر الذي يُعتبَر فيه كيركيغارد شاهدًا على الإيمان المَعيش ويُعتبر نيتشه فيه شاهدًا على الإلحاد. وبما أن ياسبرز سارع إلى إضافة «أن الفيلسوف يتأثّر بما لا يفهمه، كما لو كان يتأثّر بشيء ما يُهمّه بوجه خاص»، فإن ذلك يُبرزُ بوضوح أن الأمر لا يتعلّق بعدم فهم مطلق، ويفيد عدم الفهم آنذاك أن المؤمن والملحد عاجزان معًا عن التفكير: يتعلّق الأمر ببساطة بعجزنا عن «الحلول مكانهما»، وهو المكان الذي لا يشغله الفيلسوف ياسبرز. ولهذا السبب بالضبط، أصبح الدِّين والإلحاد مُحَاورين لا غنى عنهما، ولن يفهم الفيلسوف المكان الذي يقيم فيه شخصيًا بصرف النظر عنهما.

«تظلّ الفلسفة باستمرار في حضرة هذين الشكلين من العقيدة، ولا تستطيع الفلسفة أن تتحوّل إليهما دون أن تفقد منبعها الذي تعود إليه، ولكنها لا تستطيع بالمثل أن تتجاهلهما، وأن تعتبرهما موقفين خاطئين ولا اختلاف بينهما في العمق، دون أن تفقد حياتها الخاصة التي ينبغي لها أن تبقى في الوقت نفسه من خلال طرح علامات الاستفهام، حتى تتأكّد من وجودها بطريقة أصيلة» (RE 129). هل يُصبح بالإمكان انطلاقًا من هذه الأطروحة وضع أركان مذهب هيرمينوطيقي فلسفي للمواقف الدِّينيّة؟

الدلالة الفلسفية لمؤسّسي الأديان.

تُزَوِّدُنَا القراءة الأصيلة التي اقترحها ياسبرز عن تاريخ الفلسفة بعنصر أول في الإجابة. تتخذ هذه القراءة شكل إشادة بالعظمة التي يجب البحث عنها في البداية داخل حياة المفكّرين أنفسهم، قبل إرجاعها إلى مذاهبهم أو نظرياتهم. تتوزّع هذه القراءة بين ثلاثة محاور: «أولئك الذين جسّدوا مقياس الإنسانية» (سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع)؛ والمفكّرون الذين دأبنا على وصفهم بِصِفَة «فلاسفة»، وينقسمون بدورهم إلى فئات صغرى كثيرة، ابتداء من أولئك «الذين يُنشئون الفلسفة ويستمرون في إنجابها» (أفلاطون والقدّيس أوغسطين وكانط) ومن المبدعين الكبار للأنساق، مرورًا عبر «أولئك الذين يملكون فكرًا باهتًا عن الأصل» وكبار المُشاغبين والمُبدعين؛ ونجد في الأخير أولئك الذين حقّقوا منجزات فكرية في الحقل المتاخم للفلسفة.

إن المفكّرين الكبار الذين عرفتهم الإنسانية «يستمدّون قيمتهم الكاملة من حضورهم نفسه ومن تفرّدهم، ويرتبطون جميعًا بصورة لا رجعة فيها بعموم الفهم العقلي، مع تجاوزه، وهم معجزات العظمة التي تجسّدت في رجال لا يصيبهم النسيان ويحقّقون في حياتهم وأفعالهم كلّ ما يظلّ ممكنًا فقط من زاوية المعرفة» (G 1, 10). بناء على هذه القراءة التي يجوز لنا أن نُقرِّبها بصورة فعلية من قراءة «الآثار المعمارية»، بالرجوع إلى المفاهيم الثلاثة التي بسط نيتشه القول فيها في كتابه الثاني من ملاحظات قبل الأوان *Considérations inactuelles*(*). يظلّ كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين معاصرًا لنا «بفضل أعماله وكينونته، ويظلّ فريدًا ولا يمكن تجاوزه في جانب يندُّ عن أيّ تعريف له» (G 1, 11)، بالرَّغْم من أنه يعتبر ابن زمانه.

هل يجب علينا أن نستنكر ضَمَّ يسوع وبوذا في هذا المقام إلى كونفوشيوس وسقراط؟ يجب البحث في البداية عن الإجابة في التعريف الذي عرَّفَ به ياسبرز

(*) صدر الكتاب الثاني *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: Reclam 1970 نهاية سنة 1873 وهو يوجّه فيه نقدًا لاذعًا للمذهب التاريخي Historismus، كما تجلّى في فلسفة التاريخ الهيغلية ورؤية العالم السائدة آنذاك. [المترجم]

العظمة. توجد العظمة «حيثما أدركنا بكل احترام وتبصُّر ما نصبح بفضله موجودين بصورة أفضل مما كنا عليه من قبل» (G 1, 22). لا شيء يسَوِّغ اعتقاد أن «إضاءة سرّ الكينونة والوجود» (G 1, 30) يظلّ حكرًا على الفلاسفة المحترفين، والأدهى أن تظلّ وقفًا على أساتذة الفلسفة! بالرَّغْم من أن ياسبرز قد اعتبر سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع ممثّلين رئيسيين لفئة من المفكّرين التي «تَضُمُّ رجالًا حدّدوا معالم الكينونة البشرية داخل التاريخ بفضل حياتهم وأعمالهم، كما لم يفعل ذلك أحد غيرهم» (G 1, 47)، لكنه أَقَرَّ بأننا قد نتردّد كثيرًا في إطلاق نعت الفلاسفة عليهم. ولا يمنعنا هذا من تأكيد الحظوة التي يتمتعون بها في الفلسفة، وهي حظوة منقطعة النظير.

ليس من نافلة القول التذكير بالطريقة التي حدَّدَ بها ياسبرز الدلالة الثابتة التي اكتسبتها هذه الوجوه الأربعة الكبرى، دون الدخول في تفاصيل تأويلها، وهو ما قاده إلى صياغة مجموعة من المبادئ الهيرمينوطيقية.

أ. تُملي القاعدة الأُولى حدودًا مضبوطة على المقاربة النقدية والفيلولوجيَّة أو التاريخية لهذه الكائنات الاستثنائية: «لا يمكن الإحساس بالواقع التاريخي لهؤلاء العمالقة، ولا يمكن معرفته بصورة محتملة، إلّا بفضل القوة الاستثنائية التي جعلت كينونتهم تفرض نفسها على محيطهم وبفضل الصدى الذي خلّفته تلك القوة على الأجيال التالية» (G 1, 295). لم تكن عظمتهم مجرّد إفراز من إفرازات التراث الذي أعلن ولاءه لهم، بمعنى أن تلك العظمة لم تكن مجرّد وهم أسقطناه عليهم في الماضي انطلاقًا من الحاضر، بل كانت تلك العظمة موجودة منذ البدء.

ب. يتطلّب المبدأ الثاني الاعتراف بكلّ وجه من خلال تفرّده، دون التيه وراء تَصَيُّد تشابهات سطحية. عندما خلع نيتشه لقب «بوذا اليهود» على يسوع، ابتدر مقارنة تحمل أكثر من معنى، لكنها تحتوي مغالطة. يجب على الفيلسوف الذي يلتزم بنطاق منظور محايث تمامًا أن يبحث عن عظمة هذه الوجوه في «التجربة الأساسية التي كوّنوها عن الشرط الإنساني وفي التأييد الذي قدّموه للمهمة التي ينهض لها» (G 1, 313). كانوا يمثّلون كائنات فريدة متفرّدة لا تكفّ من هذه الزاوية عن مساءلة الفلاسفة المحترفين: «لقد تحوّلوا إلى روافد البحث الفلسفي والحثّ على المقاومة التي لا يستطيع المقاومون بدونها رؤية أنفسهم بوضوح. لا نزال

نتساءل إلى حدّ اليوم عن طبيعة صِلة الوصل التي تربط الفلسفة بهم، كما نتساءل عن العلاقة التي تربط بعضهم ببعض بالنسبة لمن يستمع إليهم، عن الدلالة التي يحملونها في ذهن من يعتبر أنهم هم المؤسّسون، وأصحاب السلطة فيها، في استقلال عن الأديان الرسمية» (G 1, 313).

ج. بعدما أقرّ ياسبرز بأن كلّ شخصية من هذه الشخصيات «تشبه سؤالًا حيًّا مطروحًا علينا وترفض تركنا لحال سبيلنا في راحة» (G 1, 314)، تخطّى عتبة فلسفة الدِّين التي تبتدئ، وهذه هي المفارقة، بتحصيل الوعي بأننا «لا نسير وراء أيٍّ منهم في واقعنا الخاص بنا» (G 1, 314). يبدو أنه يتعَذَّرُ تبنّي موقف التلميذ الذي يظهر بصور متباينة في حالة سقراط وكونفوشيوس وفي حالة بوذا ويسوع.

سقراط هو مبدع فكر حرّ غير متقيّد، كما تحوّل هو نفسه إلى سؤال عريض، مما استدعى «الحاجة إلى أن نؤسِّس الحياة على ما يرتقي داخل الفكر وداخل الفكر فقط» (GP 1, 163). الفكر السقراطي «لا يُجيز للإنسان الانغلاق على نفسه. وهو لا يقبل تَهَرُّب من يأبى أن نلمسه عن قرب، وهو يُقلق إرادة السعادة العمياء، وإشباع النزوات ومحدودية المصالح الحيوية. فهو فكر يفتح عيونكم ويتطلّب الإقدام على ركوب أهوال هذا الانفتاح» (G 1, 165).

إنَّ الصَّفحات التي أفردها للدلالة التي يكتسبها كلٌّ من بوذا والبوذية في أذهاننا قد افتتحت واختتمت بتنبيه وجّهه إلى أتباع شوبنهاور: «يجب علينا أن لا أبدًا ننسى أنَّ نَبْعًا يسيل في قلب بوذا والبوذية ولم نجعله يسيل من أجلنا، وهنا يتوقّف فهمنا عند حدٍّ ما» (G 1, 203). اعتبر ياسبرز أن «الفرق لا يأتي من المواقف العقلانية بقدر ما ينبثق من معنى الحياة نفسها ومن الطريقة في التفكير» (G 1, 204). يرى من جانبه أن أيّ حوار بين آسيا والغرب يصطدم بعدم وجود قياس بين العالمين الروحيين: «فجأة، ينتابنا الإحساس بوجود بَوْنٍ، حتى في العلاقات الشخصية أحيانًا، رغم الصداقة، والعلاقة الحميمة، ومشاعر الثقة، والقَبول الحسن، كما لو أن نوعًا من الانزياح المختلف قد حدث بين الذات عينها والآخر، وهما اللذان انفصل أحدهما عن الآخر بعد أن تعذّر عليهما أن يصبح كلٌّ منهما غير ما هو عليه» (G 1, 205).

هل يستطيع الفلاسفة وهل من الواجب عليهم أن يُصغوا إلى صوت يسوع وهو يدعو أتباعه إلى «السير عل خُطاه»؟ يقرّر ياسبرز أن ما لا يرتقي إلى عتبة

فهم الفيلسوف بما هو كذلك، يتجاوز مضمونه ليصل إلى أسلوب حياته وتفكيره، كما فعل في خِتام سعيه إلى الاقتراب من الواقع الإنساني ليسوع عبر ستائر التراث، كما هو الشأن بالنسبة للواقع الإنساني الذي يرتبط به بوذا. وقد اعتبر أن الاعتراف المتبصّر بعجزه عن أن يصبح أحد أتباع يسوع خير من أن يصبح اعتناقه لهذا الدِّين ناتجًا من تأويلات مشوّهة. لم يمنع ذلك الفلاسفة قط من البوح بتبجيل الأتباع المُخلصين لبوذا والمسيح. المهمة الذاتية التي يقوم لها الفلاسفة، هي مهمة التفكير في شروط مثل هذا الصنف من الانتماء وفي نتائجه. يستطيعون بهذه الطريقة تحقيق مُنجزات في فلسفة الدِّين.

الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني: توتّر لا يُمكن تجاوزه.

قبل فحص عناصر الإجابة التي نجدها في آخر مؤلّفات ياسبرز، من المفيد توضيح الافتراضات الضمنية التي تضمّنتها مساءلته.

هذه الافتراضات مضاعفة: من جِهة أولى، يستند الفيلسوف، على غِرار الإنسان المتديّن، إلى تراث من الشهود الذين سبقوه، وهو تراث الباحثين عن الحقيقة؛ من جِهة ثانية، لا يقوم هذا التراث على مدوّنة من العقائد ولا على المعرفة، بل يستند إلى إيمان مشترك بمؤهّلات العقل. إن هذا «الإيمان الفلسفي» الذي يقول عنه ياسبرز «إنه هو ما يوجد داخل العقل أكثر من العقل» (RE 130) يتطلّب المقارنة بالإيمان الدِّيني. كما هو الأمر بالنسبة لهذا الأخير، نستطيع تصوّر ذلك الإيمان في شكل موقف باطني خالص، لكننا مُلزَمون كذلك عاجلًا أو آجلًا بالاهتمام بترجمته إلى ممارسة في الواقع الفعلي للوجود. يتعلّق الأمر بالنسبة لياسبرز «بحياة الوجود التي تفرّغت لاستقصاء الكينونة ولقراءة شفرات الكائن-هنا وأنماط الكينونة التي ألتقيها والتي أتطابق معها أنا أيضًا» (RE 131).

تدعونا هذه العبارة إلى العودة إلى كتاب الفلسفة. من أجل معرفة الزاوية التي يُعالج من خلالها ياسبرز الظاهرة الدِّينيّة. وقد أصبحت محور البحث ثلاث مرات.

أ. تبرز إلى الوجود منذ لحظة تحديد الفلسفة بما هي «توجّه داخل العالم». يعتبر الدِّين أسلوبًا في التوجّه داخل العالم، على غِرار العلم والفنّ. تكتشف

الفلسفة رسالتها الذاتية عندما تقيس نفسها بهذه القوى الروحية الكبرى الثلاث، وعندما ترفض التطابق مع أيٍّ منها: «تفقد الفلسفة ذاتها إذا ما فقدت تلك القوى، كما أنها عاجزة بالمثل عن التوحّد معها» (P 228).

يكتسي هذا الصراع من أجل خصوصية الفعل الفلسفي وجها مغايرًا كلّ مرة، وهو الصراع الذي يُمكن رفعه تحت شعار مأثور عن نيتشه «تجنّبوا على الخصوص أن يختلط عليكم الأمر بشأني!». لا تَتَّخِذُ الفلسفة موقعها بالطريقة نفسها أمام العلم والفنّ والدِّين. فيما يخصّ العلاقة بالدِّين، يتعلّق الأمر بصراع من أجل الاعتراف، وهو صراع لا يتخذ نبرة مأساوية أقل من النبرة التي يُفصح عنها هيغل في فصل شهير من كتاب ظاهراتية الروح. اعتبر ياسبرز أن الدِّين، أكثر من العلم والفنّ، هو آخَر الفلسفة. ولكنه أضاف قائلًا إن هذا الآخَر «من طبيعة معينة، بحيث يَحمِل الفلسفة على استبعاد ذلك الآخر بصورة نهائية، بعد محاولة الدخول في تواصل معه، قبل أن تجد نفسها مجتذبةً إليه مباشرة بعد ذلك من جديد؛ لا يتركها الدِّين في راحة، وهي لا تفكر إلّا بالنظر إليه» (P 228). ما يبرّر هذا التأويل الصراعي الذي تطغى عليه «خصومة» ثابتة - يجب تجنّب تأويلها اعتمادًا على مصطلحات سيكولوجيَّة خاصة بالنفور وعدم تلاؤم الأمزجة - هو اقتناع ياسبرز الذي يفيد أن «الفيلسوف بما هو كذلك قد يمتلك إيمانًا، لكنه لا يتبنّى دينًا» (P 229).

يتماهى الدِّين، كما نحياه في الواقع، مع الصَّلاة والعبادات والإيمان بالوحي الإلهي الذي يقوم عليه الميثاق الذي يجمعه بالمؤمنين، كما أن الدِّين يصبح موضوع معرفة لاهوتية. ولهذا السبب، تظهر الفلسفة في صورة الآخَر الجذري الذي يقابل الفلسفة. بدل أن تلجأ الفلسفة إلى الوحي، لا تستند إلى شيء آخر غير الطاقة التي تختزنها مساءلتها الخاصة بها، وهي مساءلة لا تجد في متناولها معرفة غير المعرفة التي يزوّدها بها العلم.

لا يثني ذلك عزم ياسبرز عن التّسليم بأن الدِّين قد يتضمّن صوره الذاتية عن الوجود الأصيل. وبالرُّغم من إمكان وجود تضامن بين الوجود الأصيل في الدِّين والوجود الأصيل في الفلسفة، يوجد فرق جذري بينهما. علاوة على ذلك، قد يكون الواقع الإمبيريقي للديانات أيّ شيء إلّا أن يكون أصيلًا: وأفضل ما

يجب على الفيلسوف القيام به هو تجنّب ذلك الواقع؛ لكن أسوأ ما فيه هو أن يضطر إلى محاربته. لكن هل يعني ذلك أن الفلسفة بحَدّ ذاتها أصيلة، كما توحي بذلك الصورة النرجسية التي يميل الفلاسفة إلى إسقاطها على أنفسهم؟ لا يوجد ما هو أقلّ يقينًا من ذلك!

ب. تَتَحَوَّلُ صِلَة الفلسفة بالدِّين، عندما ننظر إلى تلك الصلة من زاوية إضاءة الوجود، إلى مواجهة لا مفرّ منها. ينتهي القسم المتوسط من كتاب الفلسفة بموضوع «إيمان ضد إيمان». لا يتعلّق الأمر بالمواجهة بين معتقدات تجد مصدرها في الإيمان الدِّيني ومعتقدات أُخرى تمثّل ذُروة التفكير الفلسفي. بناء على هذه الفرضية، تتعارض العقائد السائدة الدِّينيّة نقطة بعد نقطة مع العقائد الفلسفية، والعكس صحيح. يتعلّق الأمر بالكشف عن المواقف الوجودية المتنافرة فيما بينها خلف هذا الصراع العَقَدي.

بصرف النظر عن الخلافات الدِّينيّة، لا يوجد انسجام مسبق بين حقيقتي الوجودية التي أتبنّاها والحقيقة التي يتبنّاها الغير. لا توجد مواجهة بين يقينين اثنين، بل يوجد بين معتقدين لا تستطيع أية آلية حِجاجيّة البتّ فيهما، مهما كانت تلك الآلية «عقلانية». وأفضل ما قد نفعله هو أن نجعل اعتقاداتنا واضحة أكثر، أي أفضل من زاوية التفكير فيها. وهذا ما يتطلّب منا بذل مجهود مُضْنٍ لفهم الذات والغير: «الإيمان وحده يفهم الإيمان. أن أفهمه ليس معناه أنني أتبنّاه، أو، لا يعني أنني لا أفهمه إلّا في مضمونه، بل إن فهم الإيمان، في الحدود القصوى للفهم، هو الإحساس بأُلفة الذات عينها، وهو ما يتجاوز الأفهام وهو الإحساس في الوقت نفسه بغربته، بناء على الاختلاف الأصلي الموجود داخل الإيمان» (P 604).

يدور الصراع داخل أنفسنا، قصد الاعتراف بوجود هذا الاختلاف الأصلي قبل أن نواجه الآخرين. يتعلّق الأمر في البداية بنضال من أجل المحافظة على اندفاعة الإيمان ضد الشرّ الجذري بداخلنا. يتحوّل هذا الصراع على مستوى التواصل بين الكائنات الوجودية إلى السعي لمزيدٍ من التسامح. والعزوف الأساسي الذي نرتضيه لأنفسنا هو التخلّي عن مطلب أن يكون غيري مشابهًا لي، في الأقل على مستوى اقتناعاته، إذا لم يكن الأمر كذلك أيضًا على مستوى

مزاجه. ينبني المبدأ العقدي الأساسي للتسامح على بند واحد: «أحب ما هو موجود، حتى وإن كنت نفسي عاجزًا عن أن أكون كذلك» (P 605).

يعتبر ياسبرز أن كلّ رؤى العالم والمعتقدات المُتصلة بها تزعم احتكار الحقيقة: «تلجأ كلّ رؤية للعالم، كلٌّ بطريقتها الخاصة بها، إلى ترويج الدعاية من أجل تأمين السلام للجميع. فهي تحمل في ذاتها بذرة عدم التسامح التي تقودها إلى استعمال أشكال الإكراه الموضوعة في متناولها كلّ مرة، من أجل فرض نفسها بالعنف على الآخرين، بصرف النظر عن مقدار السلطة الذي استطاعت الظفر به. بهذا المعنى، تسعى إرادة كلّ رؤى العالم تلك لأن تصبح عالمية» (P 606). وحدها فلسفة الحرية، والصور الدِّينيَّة المقابلة لها، قادرة على مواجة مثل هذا الإغراء الذي لا يمكن اجتثاثه. هذا ما قاد ياسبرز إلى أن يقترح إسقاطًا وجوديًا للاحترام الكانطي في الصياغة الثانية للأمر القطعي: «أريد أن يصبح كلّ واحد منا متطابقًا مع ما أبذل كامل جهدي كي أحققه: أريد من كلّ واحد أن يوجد على حقيقته» (P 606).

لا شيء يضمن منذ البدء أن الغير سيحرص على الظهور في وجهه الحقيقي. من المحتمل جدًّا أن يستحوذ عليه خوف قاهر، وهو ألّا يكون شيئًا آخر غير ذاته نفسها! هذا هو الإمكان المقلق الذي يجب إدماجه داخل عمل الفهم، وهو إمكان لا يقتصر أبدًا على حالات الاستلاب المَرَضية والتلاعب الأيديولوجي بالإرادة وغسيل المخ. من الأفضل لي أن أتذكّر أنني «من خلال المحبة أرتبط بحدّ ذاتي بالآخر كما هو، بدل أن أكتفي بردّ فعل اتجاه امرئ أزعم أنه مجرّد «متعصّب»، وأفرغه من الحيّز الذي تشغله حياتي كما لو كنت أنجز مهمة «إفراغ برنامج معلوماتي من داخل الحاسوب» (P 606).

اعتبر ياسبرز أن «احتمال نشوب صراع الإيمان ضد الإيمان يظلّ قائمًا حتى عند وجود رابطة أكثر حميمية» (P 606). لا توجد جماعة دينية في مأمن من الصراعات، بما فيها الجماعة المسيحية الأولى بالقدس، والسبب في ذلك لا يعود فقط إلى أنها قد شهدت وجود مرتدّين وهراطقة، بل لأنها عرفت تعايش تصوّرات كثيرة ومختلفة عن العقيدة المسيحية تطلّبت عقد أول مجمع كهنوتي (Ac 15, 1-35)! المحصّلة هي أنه لا يجب اختزال كلّ هذه الصراعات إلى بُعد

مذهبي خالص. اعتبر ياسبرز أن الصراع المحتدم بين إيمان كائن ما وإيمان كائن آخر يتعالى على بدائل الصدق والكذب والخير والشر والإيمان والكفر. بما أن الأمر يتعلّق بصراع بين وجود ووجود، فهو يستنفر لا محالة القوى المضادة للحب والكراهية.

يعتبر التسامح واللاتسامح واللّامبالاة مواقف وجودية يعكس كلٌّ منها «إيمانًا» مخصوصًا. يجوز لنا إيجاز الطريقة التي بلور بها ياسبرز المشكلة كالتالي: «إذا ما قلت لي ما الذي تتسامح معه، وما الذي تعتبر أنه لا يقبل التسامح معه، وما الذي تُحسّ اتجاهه باللّامبالاة، سأقول لك آنذاك بماذا تؤمن». يعتبر أن التسامح هو المؤهّل لإنجاز قفزة في اتجاه التعالي. بهذا المعنى، فإن التسامح يتجاوز كلّ ذلك: «تنفتح قوة الإيمان على التواصل وتستفزّ الاستعداد وإرادة السماح بوضع علامة استفهام على الذات، ووضع الذات نفسها على المحكّ داخل الإيمان، وإرادة الارتقاء إلى الذات عينها في الهواء الطلق، حيث تتوفّر كلّ عقيدة سماوية على إمكان إثبات الذات، حتى ولو كنا نحاربها» (P 608).

ج. كيف يظهر الدِّين من منظور شفرات التعالي؟ تستحدث الأُطروحة السلبية، وهي لا تحظى بالإجماع، عَلاقة تضادّ بين «التأمّل الوجودي» والصلاة «التي توجد في تخوم فعل التفلسف وخارج متناول الفلسفة، وهذا هو جوهر المشكلة فيها» (P 730).

هل الأمر كذلك بخصوص الصلاة؟ ليس الأمر مؤكّدًا، كما توحي بذلك أُطروحات عدد كبير من الظاهراتيين الذين تعرّضنا لهم في المجلّد الثاني (BA II, 241-291)، أو كما فعل فتغنشتاين ذلك عندما يُعرّف الصلاة بوصفها «تفكيرًا حول معنى الحياة» (BA II, 386-387). اعتبر ياسبرز على العكس من ذلك، «أن الإنسان حين يتوجّه إلى الألوهة بالصلاة، تحتلّ الألوهة بالنسبة إليه موقع الأنتَ الذي يتمنّى أن يدخل معه في تواصل، بالرّغم من إحساسه بالضياع في عزلته. تصبح الألوهة آنذاك وجهًا شخصيًا بالنسبة إليه، تصبح وجه الأب والملاذ والمشرّع والحكم». بالرّغم من أن هذا التجسيم الأُسطوري قد يعتبر شفرة التعالي، «فإن الوحي الأصيل بوجود التعالي يمنع التفكير في الإله المطلق في هيئة شخص».

اعتبر ياسبرز أن الفيلسوف المنساق وراء اندفاع تحويل الألوهة إلى أنتَ يلحق ضررًا بالتعالي. ولذلك أبطل التمثّل الشخصي لله حينما تجسّد في الذات: «سعيًا إلى تحاشي أن يُلحِق الضرر بالألوهة وإلى أن يكون التعالي نفسه وَفْق الصورة التي يجب أن يكون عليها، يجب المحافظة على طهارة التعالي الخفي والبعيد والغريب. يبحث الفيلسوف عن السلام الحق بقرب الكينونة من خلال قراءة الشفرات التي كتبها أو تلقّاها نفسه، وليس من خلال الاستكانة إلى كينونة وهمية غادرت العالم» (P 742).

العوسج الملتهب شفرة التعالي:

مشكلة الوحي.

نشر ياسبرز خلال سنة 1962 بعد بلوغ سنّ الثمانين كتابه الأخير الضخم والمنهجي، وهو الإيمان الفلسفي في مقابل الوحي *La Foi philosophique face à la Révélation*. قدَّمَ في هذا الكتاب نبذة مختصرة في خطوطها الموجِّهة عن مقاربة الدِّين، كما وضع معالمها في دروس ألقاها سنة 1947 بمدينة بال تحت عنوان: «الإيمان الفلسفي». يُشير عنوان الكتاب الثاني إلى الطريقة التي تصوّر ياسبرز من خلالها اللقاء بين «أنوار العقل» و«العوسج الملتهب». يجب على الفلسفة المسؤولة والمستقلة أن تُدير ظهرها في الوقت نفسه «للإيمان الحصري بالوحي» و«للعلم الذي تحوّل إلى شعوذة» (G 1, 10). يوجد تقابل بين أساليب مختلفة من أساليب الإيمان، بدل أن يظهر بين العقل الذي ينتقد لاعقلانية الإيمان باسم العلم والإيمان الذي يطالب العقل بالاعتراف بسلطة الوحي بصورة حصرية. بكلمة واحدة: كان ياسبرز يقابل منهجيًا بين «قوة الإيمان» الكتابيّة، التي انبنت على فكرة الوحي الإلهي، وبين «ضعف الإيمان» الفلسفي. وهكذا، زوّدنا بترجمته الأصيلة للعبارة التي اختتم بها فرويد كتابه عن مستقبل وهم *L'Avenir d'une illusion*: «قد يكون الإله اللوغوس أقلّ عصمة من آلهة أخرى، لكننا لا نملك إلهًا غيره يتمتع لدينا بالحظوة»[42]!

---

(42) «صوت العقل ضعيف، لكنه لا يستريح طالما لم يظفر بجمهوره. وفي الأخير، بعد ميل من الشتائم، يجد من يستمع إليه [...]. لا يحقّق إلهنا اللوغوس إلّا رغباتنا التي =

لا ينفصل فعل الإيمان (*fides qua*) عن مضمونه (*fides quae*) داخل «الإيمان الفلسفي». ورث عن كانط شعورًا حادًا بحدود المعرفة، وهي حدود تحملنا على التعالي على الهُوّة الموجودة بين الذات والموضوع في اتجاه المحيط (*das Umgreifende*) الذي يُحيط بالذات والموضوع. وهذا المحيط هو «الموضوع» الحقيقي في الإيمان الفلسفي. وقد جعلت السِّمة المُلتبسة لهذا «الموضوع» الإيمان الفلسفي يتخلّى عن أيّ معتقد دوغمائي ويعزف عن مباركة المَعيشات المباشرة، أيًّا كانت. لم يرتَحْ ياسبرز إلى التعريف الذي اقترحه شلايرماخر عن الدِّين، كما لم يرتَحْ لتعريف الدِّين لدى هيغل.

أرشد كيركيغارد ياسبرز إلى إمكان تجاوز هذا البديل. ما يُعَزِّزُ التعريف الشخصي للإيمان الفلسفي، كما اقترحه علينا كالتالي: «الإيمان هو الحياة التي ترجع إلى المحيط، والإيمان هو أن تسترشد به وتمتلئ به» (G 1, 20) هو فهم صِلات الوصل بين العالم والوجود والتعالي ومجموع التقاطبات polarités التي تتصل به (الكائن-هنا والوعي عامة والروح، إلخ). وبما أن الإيمان الفلسفي يفترض وجود تحالف مُبهم بين الحرية الجوهرية والوجود غير المشروط، يتعارض مع بداهات الحسّ المشترك الذي يظلّ قصير النظر، بمعنى أنه لا يتعرّف إلّا على الأشياء الموجودة أمام أنفه. نستطيع من هذه الزاوية أن نطبّق على الإيمان الفلسفي صورة هيغل عن «العالم المقلوب».

بالرَّغْم من أن الإيمان الفلسفي يتضمّن مجموع أوجه المحيط، بما في ذلك الأوجه التي يلبس بموجبها المحيط قناع العدم، لا يُحَوِّل الإيمان الفلسفي الفيلسوف إلى بهلوان ميتافيزيقي. بما أن الإيمان الفلسفي يُحجِم عن أيّ سند

= تُجيزها الطبيعة خارجًا عنا، ولكنه لا يحقّق ذلك إلّا بصورة متدرّجة، وداخل مستقبل غير معلوم، ولجيل جديد من بني آدم؛ بينما لا يَعِدنا نحن الذين نعاني معاناة حقيقية من الحياة بأيِّ جبر للضرر [...]. قد لا يكون إلهنا اللوغوس شديد الجبروت؛ قد لا يَفِي إلّا بحظ قليل ممّا وعد به سلفه من قبله؛ إذا ما وَجَبَ علينا التسليم به، لن نقبله عن طيب خاطر». راجع:

(Sigmund FREUD, G.W. XIV, p.377-379; S.E. XXI, p.53-54, trad. Marie Bonaparte: *L'Avenir d'une illusion*, Fontenay-aux-Roses, Denöel et Steele, 1932, p.145-149).

مؤسساتي ولا ينبني وجوده على جماعة، وليس مدوَّنًا في الكتب المقدسة، يتميز عن أيّ إيمان ديني. هل معنى ذلك أن الإيمان الفلسفي يخلو من أيّ تماسك تاريخي؟ كلا، ذلك أنه يستند إلى تراث تاريخي وإلى رهط من الشهود الذين قد نعتبر بعضهم (مثل سقراط وبويس Boèce وبرونو Bruno) شهداء هذا الإيمان، على غِرار ما نعهده في الإيمان الدِّيني.

هل يمكننا تحديد مجال هذا الإيمان تحديدًا قَبْلِيًا على نحوٍ ما؟ نستطيع تحديد مجال اشتغاله اعتمادًا على أربعة أسئلة توجيهية: «ماذا أعلم؟ وماذا يوجد حقيقةً؟ وما هي الحقيقة؟ وكيف أعلم؟» (PG 25). ليست الصّلة التي تربط هذه الأسئلة الأربعة بعضها ببعض صلة بديهية.

أ. تُحيلنا الإجابة على السؤال الأول إلى التمييز الكانطي بين المعرفة والتفكير. والمعرفة لا تخلو إما أن تكون «موضوعية» أو ألّا تكون شيئًا؛ لهذا السبب، تتضمّن المعرفة تناهيًا يتحوّل إلى «سند محتمل للقفز في اتجاه التعالي» (G 1, 26).

ب. يحملنا السؤال الثاني على تحصيل الوعي بـ «الاختلاف الأُنطولوجي»، بالمعنى الذي ذهب إليه هايدغر. لا نستطيع إيجاد حلّ لسؤال معنى الوجود ولا فهم الكينونة بما هي لوغوس من خلال إحصاء التحديدات الفيزيائية للكائنات. يطالب الفلسفة، التي تتفرّغ لمهمة توضيح مختلف واجهات المحيط، بالتفكير كذلك في المطابقة بين الكينونة الحقيقية والتعالي أو الله.

ج. بما أن كلّ واجهة من واجهات المحيط تتوافق مع معنى مخصوص للكينونة-الحقيقية، نفهم ما هي الشروط التي تجعل الإيمان الفلسفي يتحول إلى إيمان بالحقيقة. ما يتطلّب وجود الإيمان، ليس هو حقيقة الحضور الحسّي لما هو قائم هنا، ولا هو حقيقة مبدأ عدم التناقض الذي يَسِم الوعي عامة ولا الكينونة المقتنعة بحقيقة الأفكار، بل هي الحقيقة الخاصة بالوجود.

د. يُهمّ السُّؤال الأخير تجربة الشك واليقين: «الإيمان الفلسفي» من هذه الزاوية هو الوعي المتبصّر بوجود اختلاف لا يقبل التجاوز بين «الحقيقة» و«المنهج».

تجد هذه النقطة الأخيرة شهادة عنها في موقف ياسبرز من الأدلة على وجود الله، وهو موقف سبق لنا التلميح إليه أعلاه. بالرَّغم من أنه يعتبر من وجهة

نظره أن تلك الأدلة قد جُرِّدَت منذ كانط من أية قيمة إثبات بصورة نهائية، لا شيء يُجيز لنا التسليم بأن الأمر يتعلّق بمجرّد مغالطات. يتعلّق الأمر بمحاولات «البرهنة على الإيمان بتوسّط استدلالات تُزَوِّدُ من يُنجزها، حينما تتجلّى بصورة أصلية، بقوة اقتناع شخصية مشابهة لأعمق حدث في الحياة، وهي استدلالات تمَكِّن من استئناف الاقتناع عندما نكرّرها بذكاء» (G 1, 30).

عندما نتصوّر الوجود من منظور السلوك الحرّ، يُصبح الوجود بما هو كذلك في مواجهة متطلّبات غير مشروطة ويتعذّر تبريرها بدعوى وجود مصالح أو بحكم الرجوع إلى إملاء سلطات خارجيّة. يجب «الإيمان بذلك» مثل الإيمان «بالمطلب الذي يوجّهه الأنا الأصيل بداخلي إلى الكائن-هنا في ذاتي» (G 1, 32). بالنسبة إلى ياسبرس، لا الله ولا الوجود في متناول لغة المعرفة الوحيدة التي نملكها، وهي لغة المعرفة الموضوعية والسلوك في العالم.

هل يملك الإيمان الفلسفي محتوى إيجابيًا، وهو الإيمان الذي يَتَخَلّى عن هذا القيد المضاعف، أم يَتَعَلّق الأمر فقط بموقف صوري خالص؟ بُغية تجاوز هذا الاعتراض، اقترح ياسبرز فرضيّة هيرمينوطيقية ومثقلة بمخلّفاتها على التأويل الفلسفي للدِّين: لا تعود محتويات التراث الفلسفي الغربي في جذورها إلى أثينا فقط، بل تعود كذلك إلى أورشليم. إن النفاق الجوهري الذي تُفصح عنه الثقافة، حَسَب معنى النفاق في اصطلاح ليفيناس، حينما تُعلن الثقافة في الوقت نفسه ولاءها لموروث الفلاسفة اليونان ولأنبياء الكتاب المقدّس، وجّه ياسبرس إلى التسليم بإمكان أن نتبنّى حقيقة الكتاب المقدّس باسم الإيمان الفلسفي، إذا لم نذهب أبعد من ذلك إلى حدّ القول بضرورة تبنّيه: «كلّ من يعجز عن الإيمان بأيّ وحي، كما يظهر كوحي، يستطيع بالمقابل أن يتبنّى مصدر الكتاب المقدّس وأن يتشرّب حقيقته بوصفه إنسانًا، بصرف النظر عن أيّ وحي» (G 1, 34). بعدما اقتنع ياسبرز بأن هذا النص الأدبي الفريد ليس ملكية خاصة تنتسب إلى مِلّة أو إلى ديانة مخصوصة، وضع له معالم تأويل يتكوّن من سبع نقاط نستطيع اعتبارها خيطًا ناظمًا يوجّه مقاربة جدلية للإيمان الكتابيّ، وهي مقاربة تشعر في الوقت نفسه بحساسية خاصة تجاه الشغف الأصلي للإيمان وتجاه مخلّفاته المرضية.

إذا كان إيمان الكتاب المقدّس بالإله الواحد الخالق يزوّد الإنسان بحرية

جديدة تجاه العالم في مجموعه، فإنه قد يُفضي إلى إنكار سَعَة الحياة الدنيا وتعقّدها. ليس هذا الإيمان شيئًا يُذكر دون الشعور بتجربة الميثاق المعقود مع الإله الشخصي الذي نتوجّه إليه بكلّ ثقة قائلين: «فلتكُنْ مشيئتك!». والمُغريات التي تصحب كلّ «إيمان يصلي» تختزل الله إلى الحاجات البشرية وإلى التعصّب والاستيهام العاطفي. كذلك، فإن الخطر الذي يسير في موازاة مع «خَلْقنة» «moralisation» فكرة الله، وهو ما يضع الأوامر الإلهية على رأس مبادئ الأخلاق، هو أن نغرق في نظرة حريصة على ضمان الشرعية.

يوجد تحديد جوهري موجود في إيمان الكتاب المقدّس، وهو ما استرعى اهتمام ياسبرز، وهو الاعتقاد في وجود تاريخ للخلاص يجعل كلّ ما يحدث مُقَدَّرًا من الله. قد يقود هذا الاعتقاد إلى إغراء يفيد من جانب المؤمن أنه قد يعتبر نفسه «فاعلًا منفِّذًا» للعناية الإلهية، كما قد يقود بالمقابل إلى إغراء التهدئة بما يؤدّي إلى التحلّل من مسؤوليتهم التاريخية. فيما يتعلّق بالتدبير الدِّيني لمشكلة المعاناة، فإن ياسبرز يُرجعها أكثر إلى صورة العبد المتألّم في أشعيا الثاني وإلى آلام المسيح بدل محنة أيوب. إذا كانت هذه الصورة، من جهة أولى، تجسّد إمكان «استثمار» هيغلي للتراجيديا اليونانية، فإنها تتضمّن خطر النكوص إلى مَقولات سحرية أو إلى انحرافات سادية-مازوخية، وتجعل من الله أكبر كائن شاذ. أما بالنسبة لأيّوب و«حربه من أجل الله ضد الله» (G 1, 36)، فإنه يبرز أن إيمان الكتاب المقدّس يقبل مواجهته بما لا يقبل حلًّا، مع وجود مخاطر اليأس والعدمية والتمرّد غير المُتناهي.

بما أنَّ الأشباح الملازمة لهذه الانحرافات تُرافق تاريخ الديانات، تُصبح المقاربة الفلسفية للدِّين ملزمة بأن تُصبح نقدية. والقاعدة التي توجّه الفكرة التي كوّنها ياسبرز عن نقد الدِّين، هي التمييز الذي استوحاه من كانط بين العقل والفهم العقلي. تقوم المهمّة الملقاة على عاتق العقل، وهو الموضوع الصوري للإيمان الفلسفي، على إرجاع كلّ معاني الحقيقة بعضها إلى بعض. فالعقل هو «المحيط بداخلنا، دون أن يكون له أصل على وجه الحقيقة، لكنه الأداة التي يتوسّل بها الوجود» (G 1, 39). والإشادة بالعقل التي يقوم بها ياسبرز في هذا السياق، تجعله أداة لا بديل لها في التواصل الكوني الحق. من هذه الزاوية،

يُختصر الإيمان الدِّيني في بند واحد أساسي: «الحقيقة هي صِلة الوصل من جديد، كما تجد مصدرها في التواصل» (G 1, 40).

يجب على الإيمان الفلسفي بالعقل، كما هو الشّأن مع الإيمان الدِّيني، أن يُواجه بدوره مشكلة العلاقة بين الإيمان والأعمال. إذا ما تساءلنا عن ثمرات الإيمان الفلسفي، قد يكون من المفيد أن نُلقي نظرة متأمّلة على التصريح التالي الذي يزوّدنا بالمقابل الفلسفي لنشيد تعال أيها الروح الخالق *Veni Creator Spiritus*. يُنتِج العقل ما يحفّزنا في الوقت نفسه، «حبّ الكينونة وحبّ شفافية أيّ كائن بما هو كائن، وهو شاهد بكلّ جلاء على انتمائه إلى الأصل. يوسّع العقل قدرتنا على الاستماع، ويلَطِّف استعدادنا للتواصل، ويؤهّلنا لمباركة التحوّلات قصد تحصيل تجارب جديدة، ولكنه يقوم بذلك لأنه يجد ملاذه داخل قاعدة لا تتذبذب في وفائها، من خلال المحافظة على يقظة ذاكرة كلّ ما كان موجودًا فعليًا يومًا ما» (G 1, 39).

تُقَدِّمُ هذه العقيدة الفلسفية إجابة مخصوصة عن السؤال: «ما هو الإنسان؟» لا يستطيع العلم أن يُمدَّنا بإجابة نهائية. أصبح الإيمان الفلسفي مُؤَهَّلًا لفهم تناهي الإنسان الذي لا يُمكن تجاوزه، ومؤهلًا كذلك لفهم كيف أن الكينونة الإنسانية لا توجد إلّا بفضل هِبة (أو بفضل «نعمة») التعالي الذي يُرجعه إلى نفسه. والنتيجة هي وجود مهمّة لا يمكن الانتهاء منها، وهي مهمّة أن يتحوّل المرء إلى نفسه، وهي ألْمُهِمَّة الفلسفية التي تجد ما يُوازيها في الفكرة الدِّينيَّة عن الدعوة *vocation*.

ما هي الإجابة التي اقترحها ياسبرز حقًا عن السؤال الثالث الموجّه لدى كانط: «ماذا يَحِقُّ لي أن أرجوه؟» دَوَّن ياسبرز هذه الإجابة في الدرس الرابع الذي يفحص صِلات الوصل بين الفلسفة والدِّين. نستطيع أن نقرأ فيه معالم فلسفة الدِّين التي عرفت بعض موضوعاتها تطوّرًا جوهريًا ملموسًا أكثر في كتاب 1962، دون أن تطرح علامة استفهام على القرارات المبدئية.

قدّمَ ياسبرز صِلَة الوصل بين الفلسفة والدِّين من زاوية سجالية، بل في صورة حرب دامية. لم يُخلَق الدِّين والفلسفة من أجل التفاهم فيما بينهما، بالرَّغْم من أنهما كانا يسيران في الظاهر جنبًا إلى جنب إلى حين ظهور الحداثة. قد

يتمثّل الخطأ في تأويل التقابل الموجود بينهما على غِرار عَلاقة عِداء متبادل لا يقاوم. لا يحتمل شعار «يجب القضاء على النذالة!» أيّ معنى بين شفتي فيلسوف الوجود. بالنسبة لمن يعتنق مفهوم الإيمان الفلسفي «لا يعتبر الدِّين عَدُوًّا له، بل شيئًا يُهِمّه ويُقلقه في الجوهر» (G 1, 61). يجد هذا القلق المتسائل مصدره في الوعي الذي يتزايد حدّة بأن الفلسفة والدِّين نجمان مُتباينان. وهذا ما نستخلصه من حوارات الصمّ المتعدّدة بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت التي يُلَمِّحُ إليها ياسبرز بمرارة لا تخفى على أحد: «تنتمي إلى آلام حياتي التوّاقة إلى الحقيقة تجربة تفيد أن الحوار يُخفق مع علماء اللاهوت بخصوص أصعب القضايا المُلتهبة» (G 1, 61). يتضاعف القلق أكثر عندما ننتبه إلى أننا «نكتشف أن الإنسانية قد عاشت بكاملها تقريبًا حياة دينية، كلما رجعنا بذاكرتنا التاريخية إلى الوراء، وهو ما يشكّل مؤشرًا لا جدال فيه على حقيقة الدِّين وعلى طابعه الجوهري» (G 1, 62).

نستطيع آنذاك تعريف فلسفة الدِّين بوصفها محاولة لتوضيح هذه الوجوه المتباينة التي تفيد أن «الدِّين يتحوّل في ذهن الفلسفة إلى سِرٍّ مكنون لا سبيل لها إلى فهمه». تُحَوِّل فلسفة الدِّين إلى موضوع للبحث مفاهيمَ «العبادات، وادّعاء الكلام باسم الوحي، ومزاعم امتلاك سلطة مستمدة من طائفة مستندة إلى الدِّين، كما هو الشأن بالنسبة لتنظيم الدِّين وسياسته ولهبة المعنى التي يعلن الدِّين عنها» (G 1, 60). حيثما وجدنا ديانة، وجدنا العبادة والأُسطورة، وهما شيئان تفتقر الفلسفة إليهما. يكفي أن نُذَكِّرُ بهذا المعطى البديهي حتى نفهم الفارق العميق الموجود بين الموقفين.

لم يَحُلْ ذلك دون وجود اتّصال في قلب هذه العلاقة المقلوبة. وهذا ما تشير إليه التأمّلات التي خصَّصها ياسبرز للتصوّر الدِّيني والفلسفي عن وحدة الله. إن موضوع الفهم هو كيف استطاعت مذاهب التوحيد المُنتسبة إلى اليونان وإلى العهد القديم أن يُؤوِّل بعضها بعضًا. يدفع السبب نفسه إلى عقد مقارنة بين الصلاة التي تُشكِّل لدى ياسبرز حدًّا تعجز الفلسفة عن تجاوزه والتأمّل الفلسفي. إن التقابل الموجود في آخر المطاف في قلب هذه العلاقة المعكوسة بين الإيمان الدِّيني بالوحي الإلهي والرهان الفلسفي الذي يُفيد أن «ما يخصّ به الوحيُ

الإنسانَ بما هو إنسان، قد يتحوَّل، والمقصود هو ذلك التقابل، إلى مضمون الفلسفة وقد يحافظ على صلاحيته حتى خارج الوحي» (G 1, 66).

تُبرِزُ الطريقة التي يُؤوِّل بها ياسبرز هذه المقولات الموجّهة للفكر الدِّيني أنه يرفض مباركة برنامج نقد الدِّين الذي وُرث عن عصر الأنوار. إن المبادئ الكبرى لهذا النقد التي نجد صداها كذلك في الفصل الخاص «بالإيمان والأنوار» من كتاب هيغل عن ظاهراتية الروح، تنبني على خمسة اتهامات أساسية: 1. يبرهن تنوّع الديانات أن أيًا منها لا يتطابق مع الحقيقة؛ 2. يشبه الدِّين صندوق باندورا Pandore تخرج منه آلام البشرية: التضحيات الإنسانية، والحروب الصليبية، والحروب المقدّسة، والحروب الدِّينيّة؛ 3. الدِّين مصدر دائم للاكتئاب والرعب؛ 4. يُعَبِّد الإيمان الدِّيني الطريق أمام التملّق. 5. يحجزنا الدِّين داخل عالم ورائي مقدّس يحط من شأن العالم الحقيقي، أي من حياتنا.

اعتبر ياسبرز أن هذه الاتهامات تحتاج إلى مراجعة نقدية، لأنها تركّز نظرها على انحرافات مَرَضية لا تنتمي إلى ماهية الدِّين بما هو دين. ليس الأمر كذلك بالنسبة للمبدأين اللذين يتحكّمان في تحديد صِلات الوصل بين الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني لدى ياسبرز (يتعلّق الأمر على الخصوص بالإيمان الكتابيّ).

أ. يرسم المبدأ الأول تمييزًا واضحًا بين الحقيقة غير المشروطة والحقيقة الحصرية. يتعلّق الإيمان الدِّيني بحقائق غير مشروطة، كما هو الشأن بالنسبة للإيمان الفلسفي. ولكن الصلاحية غير المشروطة التي تتمتع بها حقيقة ما من بين الحقائق، لا ينبغي لها أن تحجب عنا أنها موجودة في متناول فرد واحد. لا يحق لنا أن نخلع عليها خاصّية كونية المعرفة: «لا يجوز لنا أن نعتبر مضامين الإيمان المؤهّلة لأن تتخذ صورة قضوية يقينياتٍ كليةً؛ إن الخاصية غير المشروطة التي تكشف عنها الحقيقة، كما هي موجودة في متناول الإيمان، تختلف في جوهرها عن إدراك الصلاحية الكلّية لليقينيات التي تظلّ جزئية دائمًا بخصوص المعرفة. لا ينبغي الخلط بين ما هو غير مشروط تاريخيًا والصّلاحية الكونية التي تتخذها تجلّياته داخل الخطاب والعقيدة والعبادات والطقوس والمؤسسة» (G 1, 71). كلما غاب هذا التمييز عن أذهاننا، فإن عدم التسامح والآلام التي يحدثها يطرقان الباب. يعتبر ياسبرز أن عدم التسامح لا يحتمل غير إجابة واحدة: لا يقبل تسامحًا!

ب. المفارقة هي إمكان الإقدام على هذا الصراع ضد عدم التسامح، باسم الكتاب المقدّس. يُرجعنا المبدأ الثاني الحاسم لدى ياسبرز على نحوٍ ما إلى كتاب اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. يعتبر ياسبرز أن الكتاب المقدّس مجال شاسع من القوى، ويتضمّن مجموع التقاطبات التي لا سبيل للوجود الإنساني إلى تجاوزها، إلى حدّ أن الغرب (بما في ذلك فلسفته) لا يقبل الفهم إلّا إذا ما أوضح الدِّين الرمزي الذي يدين به لهذه «المدوَّنة القانونية الأساسيَّة» التي لا بديل لها. لا ينبغي على الفلاسفة أن ينسوا أن كلّ فلسفة عظيمة، بما في ذلك فلسفة نيتشه، تقتضي معرفة عميقة بالكتاب المقدّس؛ علاوة على ذلك، تتضمّن عَلاقة الإثبات أو العلاقة السِّجالية التي تُقيمها الفلسفة مع الدِّين «وجود التزام تجاه دين الكتاب المقدّس» (G 1, 85)، وهو التزام مبنيّ على الاقتناع بأن «مضامين الكتاب المقدّس لا تقبل كتابًا آخر بديلًا منها» (G 1, 86).

ألا يتعرَّض الامتياز «الهيرمينوطيقي» الذي خصَّ به ياسبرز الكتاب المقدّس لمؤاخذة تُفيد بعدم الملاءمة بين هذا الامتياز ورفض أي شكل من أشكال الحصرية؟ لا يصدق هذا الاعتراض إلّا إذا صدّ قلوبنا عن الانتباه إلى وجود ثقافات روحانية مغايرة. وبما أن الفلسفة، حَسَب ياسبرز «تتعالى على إيمان الكتاب المقدّس»، يجب عليها الانفتاح على التراث الهندي الذي يعود إلى الأوبانيشاد Upanishad والبوذية، أو على التراث الصيني لدى كونفوشيوس أو لاو-تسو (Lao-Tseu). لكن وعيه بالتاريخانية المؤسّسة لكل إيمان ديني منعه من الاقتداء بفلاسفة الأنوار بعدما سعوا إلى اكتشاف الديانة الحقّة من خلال انتقاء ما يوافق هواهم بصورة أفضل داخل كلّ ديانة تاريخية. اعتبر ياسبرز أن مثل هذه المقاربة غير التاريخية محكومة بالفشل: «بما أن الإيمان يحمل بصمة التاريخ، فإنَّ حقيقته لا تظهر عند استظهار أركان الإيمان، بل تظهر داخل أصل يُعرب عن نفسه تاريخيًا في وجوه متعدّدة. تقود الديانات الكثيرة بالفعل إلى الحقيقة الفريدة، لكنه ليس بالإمكان الولوج إليها مباشرة، إلّا إذا سِرْنا في مسالك تمّ ارتيادها بالفعل من قبل، ولا يمكن الذهاب فيها في الوقت نفسه وبالطريقة نفسها» (G 1, 86).

يُؤكِّدُ هذا التّصريح الحاجة إلى أن نُبلور فهم الواقعة الدِّينيّة بالرجوع إلى وضعية هيرمينوطيقية مخصوصة تحتكم إلى النداء الوافد من تراث محدّد المعالم

وإلى مهمّة التملّك التي تنتج عنه (وهي ما يستلزم بالضرورة الدخول في حوار نقدي). لا تُوجد شهادة أوضح على مهمّة التملّك الفلسفي لمضامين إيمان الكتاب المقدّس من شهادة الوصايا العشر التي قدّمت الفرائض الأساسية المطلوبة في العمل الأخلاقي وفي الأوامر الإلهية على السواء.

الإيمان الفلسفي والإيمان بالوحي:

هل هو لقاء مستحيل؟

نستطيع قراءة الأقسام السبعة التي يتألف منها كتاب الإيمان الفلسفي في مقابل الوحي *La Foi philosophique face à la Révélation* بناء على هذه الخلفية. تمثّل هذه الأقسام تعقيبًا هيرمينوطيقيًا على التحليل الهيغلي «للديانة المطلقة» وعلى الانقلاب الأنثروبولوجي الذي عرفته في كتاب فيورباخ عن ماهية المسيحية *L'Essence du christianisme*[43].

طرح ياسبرز أُطروحة تاريخية عند نقطة الانطلاق: وهي أن التراجع المتزايد عن الاعتقاد في الوحي مُعطى أساسي تعرفه المجتمعات الحديثة، مما لا يعني استبعاد القدرة على القيام بتملّك جديد لمحتوى الحقيقة التي لا يعوّضها شيء داخل الكتاب المقدّس. نستطيع القول على نحوٍ ما إن هذا التملّك لم يكن يومًا ما مطلبًا مستعجلًا بالقدر الذي نعرفه اليوم. يعيش الإنسان الحديث منذ كانط داخل عالم لم يَعُدْ يستنير بنور آخر غير النور الذي ينبعث من الظواهر. أصبح الاعتقاد في الوحي، في هذا العالم، ظاهرةً تاريخية وثقافية يجب على الفيلسوف أن يتعامل معها بجدّية، في الأقل في واقعها الظاهراتي. رفض ياسبرز الحلّ السهل الذي تمثّل في اختزال الإيمان بـ الوحي إلى شعوذة تُفرزها العقول البليدة. كان أوغسطين وتوما الأكويني ونيقولاس الكوزانيّ (Nicolas de Cuse) من

---

(43) نجد تمهيدًا لهذا التأويل في إسهام ياسبرس في كتاب «Mélanges Heinrich Barth» المنشور سنة 1960: الإيمان الفلسفي بالنظر إلى الوحي المسيحي «Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung» في كتاب *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift Heinrich Barth*, Bâle, Helbling-Lichtenhahn, 1960, trad. M. Méry: *Foi philosophique ou Foi chrétienne*, Gap, Ophrys, 1975.

عمالقة الفكر الذين كان إيمانهم إيمانًا يفكّر، ويريد أن يصبح «عاقلًا قدر الإمكان».

إن ما أجّجَ فكر ياسبرز هو أن المطلب الذي رفعه الإيمان المسيحيّ - أو قُلْ الكنيسة المسيحية المتمزّقة منذ بداية الحداثة بين مجموعة من «الطوائف» المتباينة - وهو مطلب الاستفراد بالوحي الإلهي الوحيد، لم يَعُدْ مطلبًا مقبولًا، بدل أن يكون المصدر التاريخي المعقّد لمفهوم الوحي إنما هو ما حرّك فكره، وبدل التذرّع بالواقع الذي يعرفه مؤرخو الديانات والذي يفيد أن نسبة كبرى من الأديان التي تدّعي العالمية تلجأ إلى ذلك التصوّر. اعتبر ياسبرز أن مناقشة مطلب الإيمان المسيحيّ مناقشة فلسفية تتطلّب منا العودة إلى مصادر الديانات الكتابيَّة من أجل «فحصها تاريخيًا في كلّ التباسها ومعالمها غير الواضحة، من أجل التعرّف بعد ذلك (بالرَّغم من كلّ الرعب المصاحب لها) على الصحة غير المحدودة وعلى جذوة الحب وعلى الحرية التي كانت متحقّقة فيها». تظلّ التوجيهات الطائفية بدون أهمية تُذكر داخل مثل هذا البحث الذي يُنجزه فيلسوف الدِّين. إن «الدِّين الكتابيّ الذي أصبح متّقدًا بجذوة العقل والذي لا يعتبر ملكية شخص بعينه» (PGO 54; 47) هو الدِّين الوحيد الذي يحظى بالأهمية.

عندما نُترجم الاختيار الهيرمينوطيقي الأوّلي الذي همّ إليه ياسبرز إلى المعجم الذي تظهره صورتنا المجازية الموجّهة، نستطيع الإفصاح عنه كما يلي: إن المسيحية المتشظّية إلى عدد كبير من المسمّيات الطائفية قد حوّلت العوسج الملتهب للإيمان الدِّيني إلى رماد: لا سبيل إلى تعبيد الطريق أمام تحديد جديد لصلات الوصل بين الإيمان والعقل، كما هي واردة باختصار في عبارتي **الإيمان بالوحي والإيمان الفلسفي**، إلّا إذا خرجنا من المسالك المعتادة في علم الجدل controverse داخل اللاهوت (ومن آثاره أيضًا داخل الحقل الفلسفي).

العلامة الثانية التي تُمَيِّز الوضعية المعاصرة هي أن الحوار لم يَعُدْ يتخذ صورة مناقشة ثنائية بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت، بل أصبح يقوم على خلفية الملامح الإبستيمولوجيَّة الحديثة، حيث يتطلّب الأمر من الفلسفة واللاهوت مواجهة السلطة الإبستيمولوجيَّة التي يفرضها العلم. يجب على الفلاسفة أن يوضّحوا ما يُمَيِّزُ مشروعهم عن مشروع العقلانية العلمية: **الإيمان الفلسفي**،

تحديدًا! يجب على الفلسفة أن تتساءل بناء على الواقع نفسه عن علاقاتها بالإيمان الدِّيني بـ الوحي، بعدما اعترفت بأن ما يميّزها عن العلم يدخل في مستوى «الإيمان». أصبح هذا السؤال سؤالًا تراجيديًا، لا سيّما وأن ياسبرز قد اجتهد في فهم ما يعتبر أنه يتجاوز القدرة على الفهم، من زاوية اختياراته الوجودية الشخصية: «من يَسْعَ إلى الفهم، وهو يميّز بين ما يفهمه وما لا يفهمه، لا يجب أن يُصبح ما لا يفهمه عدمًا خالِصًا في ذهنه» (PGO 106; 105). الخطأ هو التَّسوية بين ما لا يمكن فهمه واللّامعنى.

إن التأويل «اللاهوتي» الذي يُفيد أن هذا العجز عن الفهم يرجع في جذوره إلى حدود «العقل الطبيعي» تأويل غير مقبول. لا يتطابق «الإيمان الفلسفي» مع أنوار العقل «الطبيعي»، كما نقول، لأن هذا الإيمان يتضمّن، بحكم طبيعته ذاتها، فعل هداية أساسي يفتح العقل على أُفق التعالي. إذا كان ياسبرز يرفض التأويل اللاهوتي لفكرة الوحي، فليس السَّبب في ذلك هو أنه لا يؤمن بالله. ينبني التحديد به لصِلات الوصل بين «الإيمان» و«العقل» على اقتناع مختلف (وهو التحديد الذي يفترض بدوره وجود «إيمان»): «يجب على الإيمان الفلسفي أن يتخلّى عن الوحي الواقعي، وأن يعوّضه بالشفرات في حركية التباسها، بالنظر إلى الحقيقة الموجودة في متناوله وإلى مسافة التعالي المتوجّهة من عمق سِرِّها وإلى النّاس. لا يرفع هذا الإيمان الفلسفي نفسه إلى مقام سلطة أو عقيدة، بعدما ظهر في صور متنوّعة، بل يظلّ مَدينًا في وجوده لفضل التواصل بين الناس الذين يضطرون إلى تبادل الكلام بعضهم مع بعض، دونما حاجة إلى أن يُصلُّوا معًا» (PGO 110; 109).

يشكّل مذهب شفرات التعالي في آخر المطاف، ساحة معركة تشهد تصادمًا بين الإيمان الدِّيني بـ الوحي والإيمان الفلسفي. هنا أيضًا، يبتدئ ياسبرز ببلورة رهان هيرمينوطيقي محدّد: لم تَعُدْ «السذاجة الأُولى» مقبولة، حينما نصَّت على الإقامة داخل عالم مخصوص من الشفرات، دونما طرح أيّ سؤال بخصوصه. لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بجزيرة أُسطورية فقدناها إلى الأبد، مثل جزيرة أتلانتيد Atlantide. «تستمر الشفرات التاريخية في مخاطبتنا اليوم، شريطة أن نحافظ لها على طابعها الانسيابي، محيطين بها في أعماقها القريبة مِنّا، وكذلك شريطة ألّا نُحوّل مضامينها إلى وقائع ولا إلى معارف إجبارية. هذه هي الحالة الوحيدة التي

تُضيء فيها الشفرات مساحة وجودنا وتسمح بسطوع لغة التعالي فيها، في اللحظة الحاسمة التي تظهر فيها قدرتها على الإشعاع» (PGO 154 ; 159 trad. mod).

بما أنه لا يجوز خلط «الشفرات» بالظواهر *phénomènes* التي تعتبر موضوع المعرفة ولا بـ العلامات (أو «رسوم») الوجود التي يَتَعَلَّق الأمر بتوضيحها، يطرح تأويلها مشكلة هيرمينوطيقية مخصوصة، وهي المشكلة التي أثرناها أعلاه: «ما قيل من قبل عن الحرية بواسطة العلامات لا يوجد في متناول أيّ عقل كان، لكن كينونة الوجود عينها هي وحدها ما يتعرّف عليها، أيّ على الحرية. وما تقوله الشفرات لا يفهمه عقل، بما أن العقل يطمئن إلى التجربة الواقعية للحواسّ، كما يطمئن إلى الأدلة؛ ولا يوجد من يفهم ما تقوله تلك الشفرات خارج حرية الوجود التي يطلع عليها التعالي نفسه بوساطة هذه اللغة» (PGO 158 ; 163). إن القراءة-المؤوّلة للشفرات محكومة بالسير جيئة وذهابًا بين الظواهر وعلى امتداد البصمة التي تتجاوز المستوى الظاهراتي، بما أن «الحياة مع الشفرات هي حياة الوجود المؤمنة التي ترجع بواسطتها، أثناء التفكير، إلى الواقع الذي لا ينتمي إلى العالم» (PGO 166 ; 172). إنها تَتَحَرَّك فوق مرتفع ضَيِّق فاصل بين هُوَّتَيْن: إغراء تحنيط الشفرات أو إغراء الإسهام في محوها، بحكم العجز عن ربطها بإحالات مرجعية في العالم الظاهري. ولا يركب هذه المغامرة غير المتناهية إلّا من اقتنع بأن «المعرفة والفهم لا يشهدان على حقيقة الشفرات، بقدر ما تشهد عليها قدرتها المُنيرة داخل التاريخ الوجودي للأفراد» (PGO 173 ; 180).

قاد ياسبرز حملة قوية استهدفت قبل كلّ شيء مذهب اللاهوت الجدلي الذي وضعه كارل بارت، كما استهدفت «مذهبه الوضعي عن الوحي»، قصد الحفاظ على صفاء مملكة الشفرات. تَوَجَّسَ ياسبرز في أن بارت لم يستثمر المنهج الجدلي إلّا من أجل الحفاظ بصورة أفضل على التَّصَوُّر الوضعي والواقعي عن الوحي. اعتبر ياسبرز أن «الجدل ينير الوعي في صورة انسياب مفتوح، بما أنه يتماثل مع الشكل الذي تتخذه حركة الفكر داخل فعل الفهم. لكن الجدل أصبح فاسدًا بعدما تحوّل إلى أداة نشر الظلامية عندما يدّعي قذف الإنسان داخل وقائع زمانية ومكانية رُفِعت إلى قيمة مطلقة، أي إلى الله حيث سنكون مُلزَمين بالخضوع لها على نحو يكاد يكون غير جدلي» (PGO 182 ; 191).

لا يعني هذا العزوف عن الانقياد وراء اللاهوت الجدلي أن الفيلسوف يستنكر دَوْرَ أنسيلم بخصوص الإيمان الذي يسعى إلى الفهم، وبخصوص الفهم الذي يتطلّب الإيمان، معتبرًا أن هذا الدور حلقة مفرغة. بالفعل، إن فكرة شفرات التعالي ذاتها تتضمّن بدورها «حلقة هيرمينوطيقية» من طبيعة مغايرة تمامًا كما أكّد ياسبرز ذلك: «تشكّل الشفرات سِرًّا آخر، بعيدًا عن سِرّ اللغة» (PGO 183; 193). لا تُعتبر الحلقة التي ينبني الإيمان بـ الوحي عليها مختلفة فقط عن الحلقة التي ينبني عليها الإيمان الفلسفي؛ فضلًا عن ذلك، لا ندخل تلك الحلقة بدورها بالطريقة نفسها. يتعجّل ياسبرز بعض الشيء في اختزال حلقة الإيمان الدِّيني إلى صورة لوثر وبارت عن «القلعة الصامدة» التي نجد صدى قويّا عنها في أناشيد باخ. أما بالنسبة «للحلقة» الفلسفية، فهي تنبني، وهذه هي المفارقة، على فَكّ شفرة الشفرات بوساطة شفرات أخرى، مما يعني مواجهة سرّ الكينونة المكنون. بالنسبة لياسبرز «يمكننا تأويل الشفرات على نحو يَتَعَذَّرُ علينا معه استغراق دلالتها بكاملها ويجعل التأويل ينبني في العمق على شفرات أُخرى» (PGO 192; 203). نتعرّف هنا مدى المنظورية اللّامتناهية لنيتشه.

لا يكفي القول إن الشفرات تَتَطَلَّبُ تَأْوِيلًا؛ اَلْمُهِمّ هو أنَّ هذا التأويل لا يمكنه التَّحقق منه إلّا بناء على المجازفة بوجود المؤوّل: «لا يستطيع تأويل الشفرات التوصّل إلى الحقيقة إلّا إذا ما وجدت مصدرها في اَلْمُؤَوِّل. يجب عليه أن يحظى بقرابة بالأصل التي انبثقت منه تلك الشفرات أو أُدركت من خلاله» (PGO 188; 198).

تحمل الهيرمينوطيقا التي يدعو ياسبرز إليها نكهة كيركيغاردية قوية، لأنها مرادفة للتملّك الذي يتطلّب عملًا مضنيًا يطرح علامة استفهام على معتقداتنا اليقينية، بمعنى أنه يتطلب «هداية».

بالرّغم من أن ياسبرز لم يستعمل عبارة «صراع التأويلات»، تَحْتَلُّ هذه الفكرة مكانة مهمّة في مذهبه الهيرمينوطيقي، وهي فكرة تقودنا إلى ساحة صراع تعرف حربًا ضارية بين العمالقة، على جبهتين. تُهمّ الجبهة الأُولى طهارة مملكة الشفرات. لا يتعلّق الأمر بمعركة المُحايثة ضد التعالي، أو العكس، أي أن الأمر لا يتعلّق بحرب «أنوار» العقل ضد ظلمات «الإيمان»، بقدر ما يتعلّق بمعركة

الإيمان الفلسفي ضد الإيمان بالوحي، وهي معركة تراهن على واقع التعالي. الجبهة الثانية هي المعركة التي تقود الشفرات رحاها. لا يحتكم عالم الشفرات إلى عناية مُسبقة تجعل بعض تلك الشفرات يدعم بعضها الآخر على نحوٍ متبادل؛ كما لا يُشبه كذلك الرابطة *Koinomia* الموجودة بين الأفكار الأفلاطونية التي تتعايش بسلام فيما بينها تحت راية فكرة الخير. كلّ من يسعى إلى تملّك الشفرات، يكتشف أكثر من مرة أنها تُضمر إمكانات تتعارض فيما بينها وتوجب عليه الاختيار فيما بينها، مما يعني أنه مُلزم باستبعاد إمكانات أُخرى.

لم تخضع هذه الصور الحربية إلى مزايدات بلاغية، كما ظهر ذلك في القسم الخامس من الكتاب الذي تفرّغ لحرب الشفرات فيما بينها. نستطيع أن نقرأ هذا القسم كما لو كان تعقيبًا على القسم الثاني من كتاب فيورباخ ماهية المسيحية *L'Essence du christianisme*. من اللازم علينا التقريب بينهما على الخصوص لما نفحص الطريقة التي قَدَّمَ بها ياسبرز شفرات التعالي التي أرجعها إلى ثلاث أفكار موجّهة: الوحدانية الإلهية والاعتقاد في وجود إله شخصيّ والاعتقاد في تجسّد الكلمة، وهو ما نجد الدليل عليه في مقولة الإيمان الباحث عن العقل *fides quaerens intellectum* لدى أنسيلم. سيكون هذا العمل عقيمًا لو لم تكن الشفرات العقلانية مبنية مسبقًا على شفرات أكثر تأصّلًا: «إذا لم يكن العالم يتغنّى، وإذا لم يكن الظّاهر شفّافًا وإذا لم يكن الفكر مُنْبَهِرًا، لن توجد أدلة على وجود الله»[44].

يُواجه ياسبرز شفرات التعالي بشفرات المُحايثة التي أرجعها بدورها إلى ثلاث أفكار موجّهة: العالم المكاني («الطبيعة»)، والتيار الزماني («التاريخ») ونظام العالم («العقل»). تحملنا كلّ شفرة من هذه الشفرات على ركوب مغامرة فحص العلاقة الشائكة بين واجهة العلم (الفيزياء والتاريخ والمنطق) وواجهة التأمّل العقلي الفلسفي.

تعتبر فلسفة الذّين أن الطريقة التي قَدَّمَ بها ياسبرز الجبهة الثالثة، وهي جبهة «شفرات الوضعية الوجودية» تكتسي أهمية خاصة، لا سيّما وأن الأمر يتعلّق

(44) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.375.

بشفرات تسعى إلى إضاءة أوضاع الحدّ الأقصى. ظلّ ياسبرز وَفِيًّا لكانط، بالرَّغْم من أنه سَلَّمَ بوجود مقاربات أُخرى مُمكنة، ما دام أنه فضّل بدوره الشفرات التي تدخل في فحص مشكلة الشر والشقاء. نكتشف في كلّ أرجاء الطبيعة ما كان شوبنهاور قد دعاه «ظاهرة نهب كلّ شيء من قِبَل أي شيء على المستوى الكوني»، بالرَّغْم من جلال المشهد الذي تقدّمه لنا الطبيعة. رغم ذلك، ليس هذا «الشرّ الموضوعي» شيئًا يذكر أمام مشهد الهول الذي لا يتوقّف بنو البشر عن إخراجه.

وضع التاريخ الثقافي وتاريخ الديانات في متناولنا بدائل واسعة من الشفرات التي حاولت تقديم إجابة عن السؤال الحاسم من بين كلّ الأسئلة: *unde malum?* ما هو مصدر الشّر؟ في الوقت نفسه الذي يشهدان فيه على عمق صراع التأويلات في هذا المجال. وهذا ما يفسّر المكانة المهمّة التي أفردها ياسبرز لكتاب أيوب، كما كان الشأن أيضًا مع كانط. أعتبر ما أقوله صدى للجملة التي أشرت إليها أعلاه بخصوص الحُجج على وجود الله: لو لم يكن العالم يُصدر أنينًا، ولو لم يكن الظاهر معتمًا، ولم يكن الفكر يُحسّ بالاستنكار، لما استدعت الحاجة إلى وجود تيوديسيا[45].

لا يخرج أحد مُظَفَّرًا بصورة نهائية من معارك العمالقة التي تدور رحاها في «مملكة الشفرات». هل معنى ذلك أن القول الفصل يعود إلى أُسطورة سيزيف في هذا المذهب الهيرمينوطيقي؟ ليس هذا هو الاستنتاج الذي استخلصه ياسبرز، معتبرًا أن الوعي الحادّ المتزايد بأن الصراع يظلّ بدون حلّ، يجعلنا نتلمّس وجود «ما بعد كلّ الشفرات». يتقاطع مذهب الشفرات، في هذه النقطة بالذات، مع مسالك اللاهوت السلبي ومختلف إسقاطاته التي يشهد عليها فكر الواحد ما بعد الكينونة لدى أفلوطين و«صحراء الألوهة» لدى إيكهارد و«التوفيق بين المتناقضات» لدى نيقولاس الكوزانيّ بالغرب، كما يشهد عليها التاو *Tao* بالصين وبراهمان شانكارا بالهند، والنيرفانا البوذية بطبيعة الحال، وهي التي وجدت

---

(45) أحيل إلى دراستي «هل يجب تفكيك التيوديسا؟»:

Jean GREISCH: «Faut-il déconstuire la théodicée?», *Archivio di Filosofia* LVI (1988), *Teodicea oggi?*, p.647-673.

التعبير المعماري عنها في معبد بوروبودور Borobudur في جزيرة جافا. إن الأطروحة التي تفيد أن هذا «الفكر الآخر» (PGO 416; 457) يظهر في كلّ الثقافات وفي كلّ عوالم الشفرات تشكّل الأفق النهائي لفلسفة الدِّين لدى ياسبرز.

سنكون مخطئين لو أننا رأينا فيها مجرّد تعبير عن صعوبة عقلية. في الواقع، لا يتضمّن الصراع بين التأويلات رهانًا نظريًا فحَسْب، بل يحتمل رهانًا عمليًا أيضًا: يتعلّق الأمر بفهم مخصوص «لطريق الحرية الباطنية» (PGO 430; 474). عندما ننظر إلى الأمر من هذه الزاوية، لا يختزل صراع التأويلات كما يصفه ياسبرز إلى خيار صعب يفرض علينا الاختيار بين الإنسان اَلْمُتَمَرِّد والإنسان المستسلم. إذا جاز لي اقتباس معجم نيتشه، كما ورد في المجلّد الثاني من كتابه عن الملاحظات قبل الأوان *Considérations inactuelles*، أرى أن ياسبرز لا يبارك المدافعين عن التاريخ المحنّط *antiquaire* (الذين لا يندرجون جميعًا بالضرورة داخل الحقل الدِّيني) ولا المنافحين عن التاريخ النقدي؛ يفتح أفقًا أصيلًا على التاريخ المعماري، وهو التاريخ الذي يشجّعنا على العمل من أجل مزيد من الحرية. أفهم أطروحته المُبهمة من هذه الزاوية: «يتمثّل شرط حريتنا في إلقاء نظرة تتجاوز الشفرات، على مجال خالٍ من الشفرات ولا سبيل لنا أبدًا إلى ولوجه، ولكنه المجال الذي تَفِد منه لغة الشفرات التي نستمع إليها - دون كلل - وهي تحيط بنا في صراعاتها وأشكالها المبهمة» (PGO 443; 488).

اقترح ياسبرز علينا تصوّره الشخصي للصورة المجازية عن جناحي الإيمان في الرسالة البابويّة العامّة (الإيمان والعقل *Fides et ratio*)، وهو تصوّر يعتبر امتدادًا لأطروحته عن الإيمان والعقل (BA I, 291-300). «زوّدت الفلسفة بجناحين، حيث يُخفق الأول مدفوعًا بقوة الفكر الذي يقبل تبليغه، في تدريس المفاهيم العامة، بينما أصبح الجناح الآخر مسكونًا بمثل هذا الفكر داخل وجود المرء. إذا ما سعت الفلسفة إلى الإقلاع، عليها أن تستخدم جناحيها معًا» (PGO 472; 519).

اعتبر هايدغر أن الشعر والفكر قد يصلان إلى توافق فيما بينهما، بالرُّغم من أنهما يسكنان قِمّتين متقابلتين، نتيجة غياب ما يفصل بينهما. نجد الفكرة نفسها من جديد في القسم السابع المخصّص للموضوع من كتاب الإيمان الفلسفي

في مقابل الوحي: ما هي الشروط التي تجعل الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني يلتقيان؟ يستدعي أحدهما الآخر من أعلى الهُوّة التي تفصل بينهما. لكن هذا الاستدعاء يكتسي سِمة أكثر مأساوية من الاستدعاء الذي تحدّث عنه هايدغر. توجد هنا نسبة لا حصر لها من أوجه سوء التفاهم، كما لا يعتبر إمكان التفاهم المتبادل مُعطى بديهيًا. المثال النموذجي لذلك، هو سوء التفاهم الذي ظهر مع باسكال حين أحدث تَقَابُلًا بين إله الفلاسفة المجرّد والبعيد والإله الحيّ، إله ابراهيم وإسحق ويعقوب، ويسوع المسيح على الخصوص. اعتبر ياسبرز أن الإيمان الفلسفي، على غِرار إيمان الكتاب المقدّس، يتميّز بتوجّهه المضاد تمامًا للأوثان. «لا يستطيع الإيمان الفلسفي فقدان الإله الوحيد الحق والإله البعيد داخل شفرات الآلهة القريبة، ولكنه يدّعي الإحساس في أعماقه بالإله البعيد في الشفرات القريبة» (PGO 483; 531).

يبدو لي أن ياسبرز قد تَلَمَّسَ بطريقته الخاصّة معالم موقف ثالث للعقل الفلسفي تجاه الإيمان الدِّيني، على هَدْي الاعتراف بوجود غيرية لا بديل لها، وهي فرضيّة كنت قد أشرتُ إليها في المقدّمة العامة لهذا الكتاب (BA I, 55-59). يتعلّق الأمر بجدلية الاعتراف التي لا يُمكن تجاوزها، وهي الإجابة الوحيدة المُمكنة عن مُفارقة باسكال. من هذا الجانب أو ذاك، تتطلّب صرف الذهن. يتخذ هذا التخلّي، من جانب الإيمان الدِّيني، صورة الاعتراف بتعدّد الاختيارات الأساسية تعدّدًا لا مندوحة عنه. ويتطلّب من زاوية الإيمان الفلسفي أن يقبل الفيلسوف «الاعتراف بالإيمان الغريب بوصفه حقيقة ممكنة وافدة من مصدر آخر، بالرُّغم من عجزه عن فهمه» (PGO 533; 587).

تمثّل هذه المنزلة الصعبة بين المنزلتين المجال الذي يستقبل فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين، حينما تصبو إلى الانسجام مع مقتضيات فلسفة الوجود. بالنسبة لمثل هذه الفلسفة التي لم تَقْبَل إمكان التوفيق الجدلي أو إمكان الرفع *Aufhebung* بالمعنى الهيغلي، اقتُبس شعار المواجهة من اللغة الدِّينيّة، كما تمثّل في مفردة *Anfechtung*، وهي مفردة تُفيد الإغراء والوضع على المحكّ، بما في ذلك معنى الفضيحة والاستفزاز الواردين فيهما. إذا كانت الفلسفة تظلّ إغراء دائمًا في ذهن المؤمن المتديّن، فإن العلاقة المعاكسة صحيحة كذلك: يظلّ

إمكان الإيمان الدِّيني إغراءً فعليًا باستمرار في ذهن فيلسوف الوجود. لا يستطيع الفيلسوف ولا المؤمن أن يلتقيا في رابطة الإنسانية المشتركة بينهما إلّا إذا هبًا بكلّ تبصّر لمواجهة الإغراءات المؤسّسة للجدلية المفتوحة من أجل الاعتراف.

أسئلة.

يعتبر ياسبرز أن «الفلسفة الحقة لا تقوم في الأصل على المجادلة» لأنها «تؤمن بالذي جاءت منه والغاية التي تسير إليه، وتراقب المصدر الحاضر في كلّ إنسان». وبما أنها لا تطمئن إلّا «لِتَجَلّي الحقيقة وسكينتها، كما تتجلّى فيها» (RE 136)، لا تحتاج لأن تتزيّى بحُلّة البلاغة اللامعة أو ببريق الجدل، بُغية دفع أيّ هجوم. للسبب نفسه، لا تستطيع التمتّع بالحصانة ضد الأسئلة النقدية التي يمكننا إلقاؤها إليها. نشير في الختام إلى بعض هذه الأسئلة النقدية التي تدخل في إطار سعينا إلى تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

«ما هو الشرط الذي يجعل فلسفة الوجود ممكنة»[46]؟ إن هذا السؤال الذي تصدّى للتأمّلات النقدية الواردة في القسم الرابع من الكتاب الذي خصّصه كلٌّ من ميكيل دوفرين وبول ريكور سنة 1947 لفلسفة الوجود لدى ياسبرز، لم يفقد شيئًا من أهميته الراهنة. يُوضح الشارحان تفاصيل هذا السؤال الأساسي بعد تتبّعه في اتجاهات ثلاثة:

1. يُهمّ الاتجاه الأول طبيعة الفرق بين المنهج الوجودي لدى ياسبرز وتحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر. هل يستطيع قرّاء ياسبرز المصادقة على العبارة التي صاغ بها ياسبرز تميّز مشروعه من مشروع كيركيغارد ونيتشه: «نحن نتفلسف، دون أن نُصبح استثناء، لكن النظرة تظلّ مثبتة على الاستثناء» (RE 118)؟ هل يجب عليهم، على العكس من ذلك، أن يروا فيه مجرّد استثناء إضافي يجب الاعتراف بخصوصيته، وهذا ما ينزع عنه أيّ بُعْدٍ كوني؟

(46) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.326.

يؤاخذ هايدغر ياسبرز على تسرّعه في الهرولة في اتجاه «أوضاع الحدّ الأقصى»، بدل التأنّي أمام ظواهر تؤيّد مفهوم الوجود[47] خلال مراجعته النقدية لكتاب سيكولوجيا رؤى العالم. بالرَّغم من أن هذه المؤاخذة تتضمّن قدرًا من الصواب، قد يبدو من الصعب قول الشيء نفسه عن كتاب الفلسفة. وما يثير الاستغراب هو أن الشخص نفسه هايدغر قال خلال سنة 1941، في تصريح كان بكلّ تأكيد ردّ فعل على كتاب ياسبرز هذا، أنه قد تخلّى عن معجم الوجود مباشرة بعد نشر كتاب الكينونة والزمان، بما أن هذا المصطلح ينتمي برأيه بصورة حصرية إلى ياسبرز[48]. اعتبر هايدغر أن خط فلسفات الوجود، التي لا يمتّ إليها بصِلة حَسَب رأيه، قد انطلق مع كيركيغارد وانطفأ مع ياسبرز.

بطبيعة الحال، كان هايدغر واعيًا بعِظم الفضل الذي يعترف به تجاه كيركيغارد عليه، كما سنرى ذلك في الفصل التالي، كما ظهر ذلك في القول التالي: «كيركيغارد هو الذي سدَّدَ إليّ اللكمات»[49] لكن ذلك لم يمنعه من أن يجرّد كيركيغارد من صفة الفيلسوف. اعتبر أن كيركيغارد «لا ينتسب إلى الفلسفة ولا إلى اللاهوت» بل «ينتسب فقط إلى شخصه»[50]. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار السياق الذي ظهر فيه هذا التصريح، يجوز لنا أن نتساءل أَلَمْ يكن هايدغر نفسه قد أصدر الحكم نفسه ضمنيًا في حق ياسبرز. إذا لم يكن ينتمي إلى اللاهوت، لمبرّرات واضحة للعيان، قد لا يكون منتميًا أيضًا إلى «الفلسفة»، أي بالتأكيد إلى الفلسفة التي تتأمّل ذاتها بوجه خاص من موقع مسألة الكينونة.

لكن هل نحن مُلزَمون بقَبول مثل هذه النتيجة الهدّامة؟ يفيد ردّ الفعل الإيجابي أنّنا نتجاهل أن ياسبرز لا يحدّثنا بوساطة الجنس الأدبي المعروف في «المذكّرات» أو «السيرة الذاتية النفسية»، كما أنه لا يتخفّى وراء أسماء مستعارة من وحي كيركيغارد. يُحَدِّثُنَا عن الوجود بما هو وجود، مستعينًا لتحقيق ذلك

---

(47) Martin HEIDEGGER, «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'», *Wegmarken*, Ga 9, p.10.

(48) Martin HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Ga 49, 54.

(49) Martin HEIDEGGER, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, Ga 63, 1.

(50) Martin HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Ga 49, 19.

باللغة الكونية للفلسفة. لو ظهرت هنا صعوبة على السطح، لكانت آنذاك صعوبة المفارقة المصاحبة لكلّ فلسفة وجود في جوهرها[51]، وربما المفارقة المصاحبة بصورة عامة لكلّ فلسفة تطمح إلى جعلنا أكثر «حكمة»، أي أكثر تبصّرًا ويقظة. تتحرّك مثل هذه الفلسفة حتمًا بين منطقتين خطيرتين: منطقة «الذات نفسها» «mêmeté» المُحايدة في البِنيات الأساسية ومنطقة «الغيرية» «altérité» الجذرية في الاستثناء الفردي. تحتلّ الفلسفة الربع الخالي «في فلسفة الشبيه»[52] التي لا تكفّ عن التقاطع مع الكلّي والفردي.

يُصبح «العقل» مُلزمًا، بحكم تعريفه، بالسير في الوقت نفسه في اتجاهين متعارضين، وهو العقل الذي لا يُدير ظهره للوجود المفرد على الدوام، بل ولا يُحجم عن الرغبة في بلوغ الكلّي. وبما أنه يستنكف عن قَبول فكرة النسق، يجب عليه الاحتراس من إغراء التعبير عن حقائق الوجود داخل مجموعة من الحِكَم. والمشكلة التي يجب إيجاد حلّ لها هي مشكلة «الكلّي الذي يتناسب مع الحرية الملموسة» (نفسه، 343).

2. أرْجَعَتْنا هذه الصُّعوبة المنهجيَّة إلى مشكلة جوهريَّة أعمق، وهي مشكلة تحديد صِلات الوصل بين الحقيقة والكينونة والعلاقة بين الوجود والتعالي. ما هي الشروط التي تجعل الاتصال بين الوجود والتعالي يرجّح كفة الانفصال؟ ليست الإجابة بَدَهية، لأن فكرة الحقيقة ذاتها قد تغيَّرت في معناها بصورة جذرية أثناء الانتقال من «التوجه داخل العالم» إلى «إضاءة الوجود». الحقيقة الوجودية ثمرة اختيار شخصي للموجود. إن «حقيقتي» هي حقيقتي الخاصة بي التي لا أستطيع ترجمتها إلى حقيقة موضوعية، ونطالب كلّ كائن عقلاني بتبنّيها. لا تُحَوِّلُنِي ياء المتكلم، في مفردة «حقيقتي»، إلى «مالك الحقيقة». لن يكون الأمر كذلك إلّا إذا كنت أملك القدرة على خلق ذاتي، مما سيُحوّلني إلى كائن علّة ذاته *Causa sui*. إن «الحقيقة التي هي أنا» والتي أتمتع أنا وحدي بكينونتها ليست كذلك إلا لأنها تضعني بصورة جذرية يتخذها الواقع في مواجهة الكينونة. تسلبني

(51) Laurent COURNARIE, *L'Existence*, Paris, Armand Colin, 2001.

(52) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.331.

الحقيقة من أنا-ذاتي، من أجل وضعي كاملًا في مواجهة الواقع الذي يتجاوز مجرّد الفكر. لا تتجنّب فلسفة الوجود تحويل التوتر بين إضاءة الوجود وتفكيك شفرة شفرات التعالي إلّا من خلال التمسّك بهذا التناوب بين التركيز على الذات عينها والانزياح عن المركز بواسطة الكينونة.

تَتَكَوَّن فلسفة ياسبرز، على خلاف فلسفة هايدغر، كما يُؤَكّد دوفرين وريكور ذلك، من بؤرة مزدوجة. تفترض إضاءة الوجود وفعل التعالي أحدهما الآخر، إلى درجة أن «الوجود والتعالي يُمَثِّلان المحيط، واحدًا بعد آخر» (نفسه، 362). يقودنا ذلك إلى طرح سؤال حاسم، سيصاحبنا كذلك في قراءتنا لهايدغر: هل يجب علينا اختيار مذهب هيرمينوطيقي لا يقبل غير بؤرة واحدة، حيث تُحيل باحة التناهي الجذري باستمرار إلى ذاتها، من جِهة، أو اختيار فلسفة ذات بؤرة مزدوجة ينتزعنا فيها التعالي من العالم، من جِهة ثانية؟ اختار ياسبرز بكلّ تأكيد الحدّ الثاني من البديل، والذي يفيد أن العالم أصبح موضوع تفكير «بما هو موقف الحدّ الأقصى قبل أن يُصبح موضوعًا». عندما نفهم العالم على هذا النحو «يُصبح بمثابة المحكّ الذي يُوضع عليه الوجود الإنساني، والذي يمتلك منذ البدء ما يمكّنه من الفوز عليه بصورة غير متناهية» (نفسه، 362).

3. إن السُّؤال الكانطي الذي غاب تمامًا عن فكر هايدغر «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، سؤال يضع هذا الشرط للحصول على معنى وجودي وعلى حيّز دقيق: يبرز هذا السؤال على أبعد تقدير أثناء الانتقال من إضاءة الوجود إلى شفرات التعالي. بناء على هذا الواقع، تَتَضَمَّن هيرمينوطيقا الشفرات تحوّلًا يجعل مواجهة التحوّل الدِّيني ضرورة حتمية. لا يعني ذلك بالضرورة أنهما يُحيلان إلى الشيء نفسه. نستطيع وصف التحوّل الوارد في الإيمان الفلسفي كالتالي: «ثمن الزهد الذي يتمُّ التعالي به على هذا العالم هو تَحَوُّل جوهر العالم أمام الأنظار المُنبهرة بالوجود» (نفسه، 371). بالرُّغم من أننا في عالم الإعجاب لا نلتقي بمن يتكلم في العوسج الملتهب، يجب علينا الاعتراف به بوصفه شفرة أصيلة للتعالي، شريطة أن نفكّر في الشفرة بما هي «هِبة واتصال يستجيبان لاستقبال ما ولتواضع ما» (نفسه، 372).

يَقُوْدنا ياسبرز على هذا النَّحو إلى العتبة التي قد تُراودنا من خلالها فكرة تأويل فلسفي للدِّين. لا يجب علينا أن نسارع إلى تَخَطّي هذه العتبة، قبل أن

نتساءل سلفًا عن الثمن الذي يجب دفعه مقابل فلسفة تتوفّر على بؤرة مزدوجة مثل فلسفة ياسبرز. إذا ما قمنا بذلك بتغيير ما يجب تغييره *Mutatis mutandis*، فإن هذه المسألة تترك صداها أيضًا في فكرة الهيرمينوطيقا الفلسفية التي تُوَجِّهُ أبحاثنا الحاضرة. تَتَميّزُ هي الأخرى بؤرة مزدوجة، بما أنه لا يمكن الكشف عن التجربة المؤسِّسة التي تُصَرِّحُ بولائها لها إلّا بواسطة تقاطبات جدلية: هيستيا وهرمس، والألفة والغرابة، والقريب والبعيد، والتمالك والمباعدة، إلخ.

من هذه الزاوية، يظلّ درس «كيركيغارد» هو المغزى الأساسي الذي استفاد ياسبرز منه. ليست المفارقة فخًّا أوقعنا الفكر فيه، بل هي نقطة انطلاق دفعتنا إلى تفكير أكثر عمقًا لم يكن التّسليم بهذه المفارقة أمرًا بديهيًا. إن ذلك يفترض بالمقابل موقفًا وجوديًا وثقافيًا ما، بل يفترض فضلًا عن ذلك موقفًا روحانيًا. دفعنا هذا الموقف إلى «الانتباه إلى أن الفيلسوف لا يستطيع أن يصبح غير شاهد على وجود بِنيات وأنماط وأشكال كينونة، مما تطلّب منه أن يُحَصِّل درجة انتباه ومحبة فكرية تتجاوز الفهم العقلي المحنّك والنزيه إلى أبعد الحدود» (نفسه، 374). التفكير إلى حدّ المجازفة بالوقوع في المفارقة ليس مجهودًا هيّنًا يوجد في مُكنَة أيٍّ كان. يتنامى الوعي أكثر بالمخاطر المُحدقة إذا ما انتبهنا إلى وجوب قَبول وجود المفارقة على مستويين: على مستوى «أُنطولوجيا الكينونة المتمزّقة» (نفسه، 374) وعلى مستوى «الأكسيولوجيا الخاضعة للمفارقة» (نفسه، 376)، أي على مستوى ما قد ندعوه مع ماكس شيلر: «تعدّد آلهة القِيَم».

4. تطرح هنا مسألة عويصة على فلسفة الدِّين: «هل يمكن تزويد الفلسفة [...] بشُعلتين دون أن تعرف مصالحة مخصوصة؟» (نفسه، 378). غنيّ عن البيان أن الفلسفة التي حكم عليها في الأخير بالفشل لا تستطيع أن تعتبر نفسها فلسفة المصالحة، على غِرار فلسفة هيغل. لكنه لا ينبغي لها أن تتجاهل أن هذه المفردة تحتلّ مكانة محورية في اللغة الدِّينيَّة. وقد كان ياسبرز أول من اعترف بذلك. مع ذلك، يبدو الأمر كما لو كان يريد تخصيص الإيمان الفلسفي بلغة المصالحة، بعدما وضع الإيمان الفلسفي بصورة حصرية تحت إمرة التمزّق. قبل التعرّض لمسألة الكشف عن دلالة الخطاب الدِّيني عن المصالحة، تطرح المسألة التمهيدية الخاصة بمنزلة الإيمان الفلسفي نفسه لدى ياسبرز. من هذا المنظور، سأتبنّى أطروحة دوفرين وريكور: «ربما كانت ماهية الإيمان هي الإيمان بأولوية

المصالحة في مقابل التمزّق، وربما كان إمكان الفلسفة قائمًا على هذا الإيمان المبدئي» (نفسه، 388-389). لنحترسْ من أن نتسرَّع في تحويل فرضية بسيطة إلى أُطروحة عقدية!

5. ما هي النتائج المتعلّقة بتحديد أفضل لصلات الوصل بين الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني؟

أ. لِنَعُدْ أوّلًا إلى سؤال طرح أعلاه، لكنه ظلّ معلّقًا: هل الإيمان الفلسفي إيمان أصيل بحكم تعريفه، على خلاف الإيمان الدِّيني الذي لن يصبح كذلك إلّا في النادر، مثل حالة المتصوفة الذين كان بعضهم أيضًا من كبار المفكّرين؟ ما يفنّد هذه الغاية النرجسية المُختالة هو أن نلقي نظرة واقعية على حياة الفلاسفة. فهي تفرض علينا الاعتراف «بأن أية فلسفة اختيار فريد، لأنها في الآن عينه ثمرة امرئ يعيش حياة قصيرة ويَتَمَيَّز بطبع مُتَسَلِّط ويتوفّر على معلومات محدودة الأفق، ولأن انفعالاته تتذرّع بجسده نفسه من أجل استعمال الظنّ لتغيير معالم الإيمان ومن أجل الخلط بين ما يسمو على العقل وما هو أدنى منه» (نفسه، 378).

يضاف إلى ذلك مبرّر لا يقِلُّ أهمية ويرتبط مباشرة بالفكرة التي كوّنها ياسبرز عن الإيمان الفلسفي. ربما ألقينا نظرة غير كافية على الدرس الخامس حول الإيمان الفلسفي، وهو الدرس الذي عكف فيه ياسبرز على فحص صِلات الوصل بين الفلسفة و«اللّا-فلسفة» (PG 90-116). لا ترمز هذه المفردة إلى أشكال حياة غير فلسفية في العلم والفنّ أو الدِّين. يتعلّق الأمر على العكس من ذلك «بالفلاسفة المزيّفين» الذين يعودون في أصلهم إلى إنكار الافتراضات التي يقوم عليها الإيمان الفلسفي نفسه. لا يكفّ شبح اللا-فلسفة عن مرافقة الإيمان الفلسفي، بالضبط لأنه إيمان: على هذا النّحو نستطيع التعقيب على النسخة الشخصية التي اقترحها ياسبرز لـ «مذهب الكراهية» «misologie» التي استنكرها أفلاطون.

أشار ياسبرز إلى ثلاثة أصناف تميّز الحِقبة المعاصرة، بعيدًا عن ادّعاء تقديم تصنيف يستوفي كلّ الحالات: «الإبليسيّات «démonologie» والوثنية الأنثروبولوجيّة والعدمية» (PG 91). يتعلّق الأمر بإغراءات ماكرة إلى حدّ أنها ليست مجرّد هفوات، بل يتضمّن كلٌّ منها قدرًا من الحقيقة.

يقدّم لنا «العلم الشيطاني» مرادفًا لما دعاه ماريون «وثنية مفهومية». يتعلّق الأمر بالنسبة لياسبرز بغواية تقديس المُحايثة، بعد أن طبّق لغة القوى عليها. قد تتخذ هذه الغواية الأساسية صورًا متباينة: صورة النكوص الذي يحنّ إلى العصر الذهبي المزعوم الذي عرفته الأسطورة، وابتكار أساطير جديدة، وتقديس الغرائز الحيوية، وما إلى ذلك. يجب على الإيمان الفلسفي، كما فهمه ياسبرز، أن يحارب في البداية شياطينه الذاتية التي تحمل أسماء: نفي التعالي، وإلغاء البعد الإنساني، ورفض التوحيد، والنزعة الطبيعية، وأسبقية الموقف الجمالي على الموقف الأخلاقي. إذا ما أردنا بسط هذا النقد الموجّه إلى الإبليسيّات على مجال الفلسفة المعاصرة، يجب الاهتمام بكلّ تأكيد «بالعلم الشيطاني» الخاص ببعض خطابات ما بعد الحداثة.

الوثنية المفهومية واضحة بصورة سافرة أكثر في الغواية الثانية المتمثّلة في التقديس المتحمّس لبعض الكائنات البشرية. بصرف النظر عن مجال التجربة، لا يوجد شخص بمنأى عن «النجومية» وعن التّقديس الذي نخصّ به بعض النجوم. لا شيء يُجيز لنا افتراض أن الفيلسوف يوجد بمنأى عن الانحراف. قد تراود الفلاسفة على الدوام فكرة احتلال مواقع الصخب الإعلامي في استوديوهات التلفزة داخل مجتمع تُهيمن عليه وسائل الإعلام إلى حدّ التُّخمة. اعترف ياسبرز بأن هذا العامل يمارس سحرًا خاصًا على الفلسفة التي تخلق المتعصّبين لحقيقتها، متسائلًا أثناء ذلك عن مدى إسهام هذا العامل في تطوّر الديانات الكبرى.

كُلّما دعا المرء غيره من الناس إلى تبجيل مُثُله العُليا الخاصَّةِ به وحينما يرفض ألّا يكون الناس جميعًا مُجبرين على التفكير مثله، نُصبح هنا أمام «واقع غياب العقيدة» «incroyance factuelle». وهو ما يجب أن يحاربه الإيمان الفلسفي، لا سيّما إذا ما ظهر في حقل الفلسفة: «يكشف الإيمان الفلسفي عن خرافة عبادة الأصنام التي يهمّ إليها البشر، أيًّا كانت الصورة التي تتّخذها تلك العبادة. لا ينسى في أية لحظة تناهي البشر ونقصانهم» (PG 102). لا تستبعد هذه اليقظة النقدية «هيرمينوطيقا الشهادة» بالمعنى الذي ذهب إليه نابير. بالرَّغم من أن ياسبرز يرى أنه «لا يوجد أيّ امرئ يستطيع أن يصبح نائبًا لنا عن الله داخل العالم، لا يستبعد ذلك أن نجد من بين البشر من يحسن الإصغاء الحرّ إلى الله، ويُقيم الدليل بفضل ذلك على ما هو موجود في مُكْنَةِ البشر وعلى ما يرفع بذلك معنوياتنا» (PG 103).

تَتَّخذ العدميّة صورة غياب إيمان مقصود، على خلاف الغوايتين الأُوليين اللتين تقدّمان بديلًا للإيمان: «أصبحت كلّ مضامين الإيمان متجاوزة بالنسبة للعدمية، كما كشفت عورة سائر تأويلات العالم والكينونة بوصفها مجرَّد وَهْم؛ كلّ شيء مشروط بالنسبة إليها ونسبي؛ لا توجد أرض صلبة ولا يوجد كائن غير مشروط، ولا توجد كينونة في ذاتها. كلّ شيء إشكالي ولا شيء حقيقيًّا، كلّ شيء مباح» (PG 103). يوجد فرق جوهري يُمَيِّزُ العدميَّة المريحة لدى الجهلة عن عدمية نيتشه التي تجد مصدرها في الرّهبة التي يوحي لنا بها المشهد المرعب الذي يقدّمه لنا العالم والإنسان. وبما أن العدميَّة، في معناها الحقيقي، غير محتملة، تحتاج إلى الاحتماء بالإبليسيَّات أو بالوثنية الأنثروبولوجيَّة.

بالرَّغم من أنّ ياسبرز يُدين هذه الإغراءات الثلاثة إدانة صريحة، يعتبر أن «الإيمان الفلسفي» لا يُصبح مسألة جدّية إلَّا إذا ما واجهها بصورة فعلية. لا تُهمّ هذه الواجهة المضامين فقط، بل كذلك أشكال التفكير المتلازمة معها. استخرج ياسبرز منها خمسة أشكال رئيسة: الإطلاقية الزّائفة، والأنطولوجيا المتجاهلة لواقع أن الكينونة لا تسمح بسجنها داخل المفهوم، والتفكير الفارغ والأُطروحات الطائفية الأحادية وتضحية العقل التي تتخذ صورة الإيمان باللّامعقول *credo quia absurdum* (PG 111-113). تنبني أشكال التفكير هذه على مواقف لا تقبل الاجتثات، على النحو الذي لا تقبلها فيه «الأوهام المتعالية» لدى كانط: تنبني على «تعصّب الحقيقة» العاجزة عن التَّساؤل عن معنى الحقيقة، وعن معانقة الحركة الدورية للجدل (أو بلغتنا: العجز عن القفز داخل «الحلقة الهيرمينوطيقية»)، وتنبني على المطابقة بين المُحيط وتجلّياته الخاصة.

ب. يجب تصوّر الطريقة التي قَدَّم ياسبرز من خلالها السِّجال بين الإيمان الفلسفي والإيمان بالوحي في ضوء هذه المعركة البطولية بين الفلسفة والفلسفة الزائفة. السؤال الأول الذي طفا آنذاك على السَّطح هو «أَلَمْ تكن فكرة الإيمان الفلسفي نفسه غير سراب ضحل اليوم، كما كان الأمر في كلّ زمان» (PG 84). نستشفُّ خلف هذا السؤال شبهة ألَّا يقوم تصوُّر الإيمان الفلسفي على غير نقل «الدِّين الطبيعي» إلى داخل مناخ فلسفة الوجود. يبدو لنا أن ياسبرز قد أقرّ بصواب رأي مُنتقديه حينما اعترف بأن توسيع أفق النظرة الذي تحقّقه الفلسفة يُجازف بحجب خصوصية الموقف الدِّيني: «انطلقت نظرته من مِلَّة مُحَدَّدة،

لتنطبق على ديانة الكتاب المقدّس المحيطة أكثر، ثم تتساءل الفلسفة عن حقيقة كلّ الديانات الأُخرى انطلاقًا من هذه الديانة. عندما تقوم الفلسفة بذلك، تفقد ما يميّز الديانة الفعلية. عندما تعتقد الفلسفة أن الامتداد في اتجاه الكوني يسمح لها بالغوص في أعماق الدِّين، تستهين بالتجلّي العياني للدِّين بلحمه وعظمه. تظلّ الفلسفة بعيدة عن صورة التَّجَلِّي العياني للإيمان، بالرَّغْم من أنها ترى أن هذا التَّجَلِّي العياني الذي نشهد به داخل الجماعة في حضن تراث مخصوص هو الصورة التي يتخذها الدِّين لزومًا، لأنها عاجزة عن إنجاز ما تراه، أو بالأحرى عاجزة عن فهمه بكلّ بساطة» (PG 85).

ج. هل هذا إقرار بالفشل؟ ليس الأمر كذلك بالضرورة! ربَّما يتعلّق الأمر من جانب ياسبرز بمحاولة رسم الحدود الفاصلة بين فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيّة. بالرَّغْم من أن إدراج معيار «الإيمان الفلسفي» يغيّر ما نعرفه عن هذا الفرق، سنكون مخطئين لو اعتبرنا أن تلك الحدود ستختفي نهائيًا. وهذا ما أبرزته الطريقة التي أدار بها ياسبرز ظهره للدِّين، كما أداره للإلحاد. يعتبر المُلحد لزومًا أن ياسبرز يسير فوق «جبل جليد لا يلبث أن يذوب بدوره» (نفسه، 389) طالما تشبّث بالإحالة إلى المتعالي الذي لم يَعُدْ يتطابق مع إله الدِّين. أمّا بالنسبة للمؤمن أو عالم اللاهوت، فإنه يتوجّس في الفيلسوف الذي «يفضح الأساطير ويطلب ودّها في الوقت نفسه» أنه أشبه «بزير النساء (دون جوان) على مستوى الدِّين» (نفسه، 391).

د. لا يجوز لنا أن ننسى أن «مشكلة الإيمان بالنسبة للمؤمن، ليست مشكلة سلطة في المقام الأول، بل هي مشكلة الخلاص»، بمعنى أنها مشكلة «استرجاع الحرية»، بالرَّغْم من الانتقادات المتكرّرة التي ما فتئ ياسبرز يُوَجِّهُهَا إلى تسلّط أحبار الكنائس. والحال أن ياسبرز، كما يبدو للوهلة الأُولى، لا يُقيم وزنًا كبيرًا في تأمّلاته للصفح وهي أسمى صور المصالحة. «ما لا يستسيغه المؤمن، هو فصل مذهب الخطيئة عن مذهب الصَّفح» (نفسه، 392). تدعونا كلّ هذه الاعتراضات، التي تسترجع الصفحات الأخيرة من كتاب دوفرين وريكور، إلى تعميق الحدود الفاصلة بين الإجابة التي قدّمها ياسبرز عن السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» والإجابة التي أدلت بها الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين عن السؤال نفسه.

هـ- لنتذكَّرْ في الأخير الطريقة التي رَسَمَ بها ياسبرز الحدود الفاصلة بين الفلسفة والدِّين والعلم والفنّ في كتابه الفلسفة! لماذا يُلِحُّ على التوتر المطلق الذي يميِّز الفلسفة من الدِّين، بينما يؤكّد من جِهة ثانية أن الفلسفة قد «تتفق مع العلم» كما أنها تملك الحق في محبة الفنّ، إلى درجة أنها قد تَتَعَرَّف فيه على «شكل قد تُحسّ بوجودها ذاته بداخله» (P 228)؟ هل سيكون الفيلسوف مخطئًا تمامًا لو أنه سعى إلى «المصالحة مع الدِّين»، أو لو طالب عند الحاجة بحقه في محبته، بوصفه شكلًا يُحسّ بوجود ذاته بداخله، وهذا هو المطلب الذي تنبني عليه مقالات شلايرماخر؟ لماذا التفكير في عَلاقة الفلسفة بالدِّين من موقع الإقصاء المتبادل، مثل قطعة مغناطيسية لا يملك القُطبان الإيجابي والسلبي فيها إلا أن ينْفُرَ أحدهما من الآخر، بدل التفكير فيها من زاوية موقعين مختلفين في البيضة نفسها، كما يوحي شلايرماخر بذلك في مراسلاته مع جاكوبي (Jacobi)، أي من زاوية «الإدماج داخل الإقصاء» (P 228)؟ هذا هو السؤال الحاسم بامتياز الذي أودّ توجيهه إلى ياسبرز في خِتام جولتي داخل مؤلفاته.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Allgemeine Psychopathologie, Berlin, J. Springer, 1913, trad. A. Kastler, J. Mendousse : *Psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1928 (abrégé : PG), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, J. Springer, 1919 (abrégé : PW); *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1931 ; trad. J. Ladrière, W. Biemel : *La situation spirituelle de notre temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; *Philosophie*, vol. I, *Philosophische Weltorientierung*, vol. II, *Existenzerhellung*, vol. III, *Metaphysik*, Berlin, J. Springer, 4e éd. 1973, trad. J. Hersch : *Philosophie, Orientation dans le monde. Eclairement de l'existence, Métaphysique*, Paris, Berlin, Springer, 1989 (abrégé : P) ; *Vernunft und Existenz*, Groningen, J. B. Wolters, 1935, trad. R. Givord : *Raison et existence*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1978 (abrégé : RE) ; *Nietzche*, 1936, trad. J. Wahl : *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978 ; *Nietzsche und das Christentum*, 1938, trad. J. Hersch : *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Ed. de Minuit, 1949; *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Munich, Kösel 1947 ; *Der philosophische Glaube*, Munich, Kösel 1948, trad. J. Hersch et H. Naef : *La Foi philosophique*, Paris, Plon, 1953 ; *Einführung in die Philosophie*, 1950, trad. J. Hersch : *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 2e éd. 1999 (abrégé : I) ; *Philosophische Autobiographie*, 1957, trad. P. Boudot : *Autobiographie philosophique*, Paris, Aubier, 1963 ; *Die grossen Philosophen*, 1957, trad. J. Hersch et al. : *Les Grands philosophes*, Paris, UGE, 1962-1967 (abrégé : GI [tome I]) ; *Philosophische Aufsätze*, Francfort-Hambourg, 1967 ; trad. L. Jospin : *Essais philosophiques*, Paris, Payot, 1970 ; «Der philosophische Glaube angesichts der Christlichen Offebarung», *Philosophie und christliche Existenz, Festschrift Heinrich Barth*, Bâle, Helblig-Lichtenhahn, 1960, trad. Méry : *Foi philosophique ou Foi chrétienne*, Gap, Ophrys, 1975 ; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich, Piper, 1962, (abrégé : PGO), trad. P. Kamnitzer : *La Foi philosophique*

face à la révélation, Paris, Plon, 1973; *Notizen zu Martin Heidegger*, éd. par Hans Saner, Munich-Zurich, R. Piper & Co., 1978.

لائحة المراجع.

- BEAUFRET, J., *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël, 1971.
- COURNARIE, L., *L'Existence*, Paris, Armand Colin, 2001.
- DUFRENNE, M. et RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.
- HEIDEGGER, M., «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen», *Wegmarken*, Ga 9, p.1-44.
- HERSCH, J., *L'Illusion philosophique*, Paris, Plon, 2e éd. 1964.
- HOMMEL, C. U., *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Zurich, EVZ-Verlag 1968.
- KREMER-MARIETTI, A., *Jaspers et la scission de l'être*, Paris, Seghers, 2e éd. 1974.
- LOHFF, W., *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers*, Gütersloh, Bertelsmann, 1957.
- PAPRONY, Th, *Das Wagnis der Philisophie, Denkwege and Diskurse bei Karl Jaspers*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2003.
- PAREYSON, luigi, *La philosophia dell'esistenza e carlo Jaspers*, Naples, 1940.
- PAUMEN, J., *Raison et existence chez Carl Jaspers*, Bruxelles, Ed. du Parthénon, 1958.
- RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Ed. du Seuil, 1947.
- SALAMUN, Kurt, *Karl Jaspers*, Munich, C. H. Beck, 1985.
- SANER, H., (éd), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Munich, R. Piper, 1974.
- SANER, H., *Karl Jaspers*, Hambourg, Rowohlt, 1970.
- SANER, H. et Piper, R., (éd.), *Erinerungen an Karl Jaspers*, Munich, Piper 1974.
- SCHILPP, P.-A. (éd.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Open Court, 2e éd. 1981.
- TILLIETTE, X., *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris, Aubier, 1960.
- WISSER, R., et EHRLICH, H., *Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث 2

النموذج الابدالي الهيرمينوطيقي

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيزمينُوطيقي

B

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

III/B

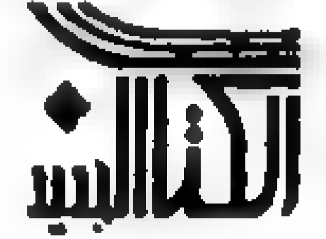
Original Title: Le buisson ardent et les lumières de la raison,
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome III: Vers un paradigme herméneutique,
by Jean Greisch

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2004

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

الغَوْسَج المُلتَهِب وأنوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الثالث: النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمِينُوطيقي
ترجمة عزالعرب لحكيم بناني
موضوع الكتاب فلسفة الدِّين
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد فنّي مع جاكيت

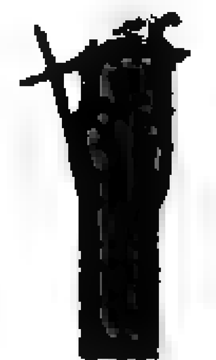
ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-508-8 (رقم الجـــزء)
رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)



دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خلبوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com



توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961+/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق الهاري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 483 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

الفصل الرابع

أي إله ما زال في مستطاعه إنقاذنا أيضًا؟ المنعطف الأُنطولوجي للهيرمينوطيقا ومخلَّفاته

- مارتن هايدغر -

يَتَعَيَّنُ عَلَيْنَا أن نفحص كيف عَمَدَ مُفَكِّرَانِ معاصران أغْلَنَا مَعًا عن ولائهما معًا للظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى حطّ الرحال بضفة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، وأرسيا فيه دعائم مقاربة جديدة للظواهر الدِّينيَّة، بعدما قضينا ردحًا من الزمن صحبة الفيلسوفين اللذين يمثّلان همزة وصل بالحياة والتفكير والوجود، وهما مارتن هايدغر (1889-1976) وبول ريكور. كنت قد رسمتُ، في كتابين سابقين، معالم عرض «موضوعي» لإسهامهما في ظهور الظاهراتية الهيرمينوطيقية عامة وفلسفة الدِّين بوجه خاص[1]. يتبيّن لي ألّا شيء يصرفني عن بسط التفكير حول «الأشياء ذاتها»، في هذين الفصلين الختاميين، مجتهدًا في الكشف بصورة أفضل عن إمكان حدوث اتصال بين أنوار العقل الهيرمينوطيقي و«العوسج الملتهب» في أعقاب بعض الأسئلة التي سمح لنا الحوار مع برغسون ونابير وياسبرز بِتَلَمُّسِ معالمها.

(1) Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, coll. «Passages», 2000, chap. VIII-IX, p.185-258; *Paul RICOEUR: L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, chap. XIII, p.397-434.

أستشهدُ بداية بهايدغر. يجب الابتداء بسؤال تمهيدي، بما أن تساؤلنا يُهمّ بوجه خاص شروط إمكان ظاهراتية هيرمينوطيقية إلى أبعد الحدود: عندما يطرق الفيلسوف باب هايدغر، هل يَتَوَجَّه بذلك إلى العنوان المناسب؟ حقيقة أن دروسه الأولى بجامعة فريبورغ -في- برسغاو كانت فرصة سانحة للاستئناس بحقل فلسفة الدِّين، لكننا سنجد دائمًا من سيعترض علينا بأن تَدَخُّلَ هايدغر في هذا الحقل كان عابرًا، وهو لم يتجاوز سنة 1920-1921. يبدو لي أنه من اللازم القيام بجولة واسعة في صفحات الأعمال الكاملة لهايدغر *Gesamtausgabe*، حتى نستخرج منها بعض القضايا التي تُهمّنا، إيجابًا أو سلبًا، في البحث الذي نقوم به، دون أن نقبل تطبيق لازمة هايدغر الشاب المنصبّة على صِلته باللّاهوت والتي تقول: (يظلّ الأصل دائمًا هو المستقبل) *Herkunft bleibt stets Zukunft* في محاضراته عن ظاهراتية الدِّين. هنا أيضًا، يجب السّهر على إخضاع قراءتنا «التيار التوتر المرتفع»، مُلْتفتين في الوقت نفسه إلى تصوّر هايدغر للظاهراتية الهيرمينوطيقية، وإلى الظواهر الدِّينيّة التي يتعيّن «إنقاذها» - علاوة على تلك التي لم يوفّق هايدغر في إنقاذها!

كنت قد اقترحتُ في مقدّمتي العامة أن أستبعد المناقشة التي قام بها هايدغر ومن جاء بعده لـ «التأسيس الأنطو-تيو-لوجي» للميتافيزيقا من الحقل الإشكالي لفلسفة الدِّين (BA I, 37-39). والأُطروحة التي تبرِّر مشروعية هذا الاستبعاد تفيد أن إله الأنطو-تيو-لوجيا، الذي يتطابق لدى هايدغر مع الموجود علّة ذاته *Causa sui*، لا صلة له بالإله الحيّ الذي يواجهه الوعي الدِّيني: «هذا الإله، لا يستطيع الإنسان أن يصلّي له، ولا أن يقدّم له القرابين، ولا يملك أن يسجد له بقلب وجل، ولا أن يداعب حبال آلات موسيقية، ولا أن يبتهل لله أو يرقص له»[2]. لنحترس من أيّ استنتاج يُفيد أن هايدغر المنتمي إلى مرحلة «النضج» لن يُهمّ فيلسوف الدِّين في شيء. بالفعل، لا يجوز لنا أن نتجاهل تَتِمَّة الفقرة التي سُقناها أعلاه: «وهكذا، ربما قد يكون الفكر الخالي من الله، الذي يُحسّ أنه مضطر إلى استبعاد إله الفلاسفة، واستبعاد الإله علّة ذاته، أقرب إلى الله الإلهي. لكن ذلك لا يعني شيئًا آخر غير القول إنّ مثل هذا الفكر أكثر انفتاحًا بالنسبة إليه مما قد تُوحي به الأنطو-تيو-لوجيا». (نفسه).

---

(2) *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, p.64, trad.: Questions I-II, p.306.

لا شك في أننا سنُظهر قدرًا كبيرًا من الاستهتار لو أننا تجاهلنا عبارتي «ربّما» وصفة «الإلهيّ»، واستنتجنا على الفور من كلامه، أن هايدغر قد أدخل إله الدِّين من النافذة بعدما طرد إله الفلاسفة من الباب! لكن ذلك لم يمنع هذا القول من أن يفتح أُفقًا يخرج فيلسوف الدِّين من اللامبالاة.

تُزوِّدنا نظرة مُقتضبة مُلقاة على التطوُّر الفكري الذي عرفه هايدغر بفكرة أولى عن الظروف والملابسات التي حملته على العناية بمشكلة الدِّين. سأُنجز الاستقصاء الحالي على امتداد خمس محطات، بالرجوع إلى خلفية سيرته الذاتية.

1. ترجع المحطة الأُولى إلى أُسس دروسه الأُولى بجامعة فريبورغ (1919-1923)، حيث سيكون مركز الثقل في الدروس المجتمعة في المجلّد 60 من الأعمال الكاملة *Gesamtausgabe* تحت عنوان ظاهراتية الحياة الدِّينيّة *Phénoménologie de la vie religieuse*، وفيها وضع هايدغر الخطوط الأساسية لتأويل الحياة الدِّينيَّة من خلال التركيز على مذهب تصوف العصر الوسيط وعلى رسائل بولس (لا سيّما على رسالتيه إلى مؤمني تسالونيكي وإلى مؤمني غلاطية) وعلى كتاب الاعترافات للقدّيس أوغسطين. تستنهض هذه القراءات تصوّرًا مخصوصًا للهيرمينوطيقا، يرمز إليه هايدغر بعبارة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي vie facticielle». يضع تأويلنا لهذا المتن هدفا مضاعفًا نُصب عينيه: الكشف من جِهة أُولى عن الدلالة الإيجابية لهذه الهيرمينوطيقا في أُفق البحث الذي نقوم به، وإبراز حدودها كذلك؛ ومن جهة ثانية، تحديد الدور الذي لعبه توغّل هايدغر داخل مشتل فلسفة الدِّين في تعميق فكرة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي».

2. تُعنى المحطة الثانية بالدروس التي ألقاها بجامعة ماربورغ (1924-1928)، والتي توافق مرحلة تدوين كتاب الكينونة والزمان (1927) بصورة متدرّجة. خلال هذه الفترة، عمل على تدقيق الفكرة التي كوّنها عن مهمّات «تحليلية الدازين» التي ولّت وجهها بحزم متزايد نحو إعادة تأسيس ظاهراتي للمسألة «المنسيَّة» عن معنى الكينونة، وهي مسألة لا تصبح معقولة إلّا عقب بلورتها في أُفق الخاصّية الزمانية. قد يلوح لنا أن النصوص المُنتمية إلى المرحلة قد حكمت علينا بالتّيه الطويل في صحراء، بعد أن لاذت بصمت مُطبق بإزاء الظواهر الدِّينيَّة. يُثير هذا الصمت نفسه علامة استفهام: ما هي المبرِّرات الحقيقية

التي منعت تحليلية الدازين من تنزيل الظواهر الدِّينيَّة منزلة مكشوفة للعيان أمام الجميع؟

3. ترجع بنا المحطة الثالثة إلى مرحلة وجيزة بقدر ما هي حاسمة، ما بين عالي 1928 و1934، وهي مرحلة اجتهد هايدغر خلالها في وضع أركان «ميتافيزيقا الدازين» في أعقاب معالم الأنطولوجيا الأساسية التي كان قد اختتم بها القسم المنشور من كتابه حول الكينونة والزمان *Sein und Zeit*. توجد حجتان برّرتا القيام بهذا الاستقصاء:

أ. من جِهة أولى، هذه هي المرحلة التي أهملها الشّراح المنكبّون حاليًا على دراسة هايدغر، مقارنة بالمراحل الأخرى، حينما انصبّ جهد معظمهم إمّا على «هايدغر الأول» «السابق للميتافيزيقا» و«الظاهراتي»، أو على «هايدغر الأخير» المنتمي إلى مرحلة «ما بعد الميتافيزيقا»، كما تجلّت في رسالة في المذهب الإنساني *Lettre sur l'humanisme*. برأيي، لن نفهم أبدًا بما يكفي الدّواعي التي حملت هايدغر على تجاهل الميتافيزيقا، كما تظهر من خلال أجناس الأنطو- تيو- لوجيا، إذا لم نتجشّم عناء القيام بتحليل مُسبق للطريقة التي بحث من خلالها عن الدخول إلى الميتافيزيقا في درسه الافتتاحي بجامعة فرايبورغ: «ما هي الميتافيزيقا؟» وفي درسه الافتتاحي عن ما هي الميتافيزيقا Qu'est-ce que la métaphysique?، وفي كتابه كانط ومسألة الميتافيزيقا وفي الدروس ذات الصِّلة بها.

ب. من جِهة ثانية، تستنهض «ميتافيزيقا الدازين» تأويلًا أصيلًا للأسئلة الأربعة الكبرى التي وجَّهت كانط: يستدعي منّا ذلك إثارة تساؤل عن المصير الذي خصّ به هايدغر السؤال: «ماذا يحق لي أن أرجوه؟»، وسنتساءل بناء على ذلك عن مآل الدِّين في أُفق «ميتافيزيقا الدازين».

4. ستُواجهنا المحطة الرابعة من بحثنا بأعوص مشكلات التأويل. يتعلّق الأمر بمتن النصوص التي تعود إلى «منعطف» 1936، وهو التاريخ الذي فرضت فيه حتمية ابتكار قول وتفكير مُتوافق مع حقيقة الكينونة نفسها على ذهن هايدغر، على حدّ قوله. والدالّ تَمَالُك(*) هو الدالّ الأساس الذي تدور حول محوره هذه المحاولة الساعية

(*) اقترحنا لفظ تمالك، بحكم وجود تملّك متبادل بين الدزاين والوجود. إذن، الصيغة الصرفية هي صيغة تفاعل/ تمالك («Appropriement») Ereignis.

إلى «استئناف آخر للفكر»، وهو استئناف يُدير ظهره بصورة نهائية «للميتافيزيقا» في مختلف صورها، وإن كان هذا الاختيار مؤلمًا بالفعل. في السياق نفسه، استلهم هايدغر أناشيد هولدرلين بغية اقتراح تأويل جديد «للمقدّس». أخيرًا، أثار في بعض النّصوص صورة ملتبسة لإله يدعوه: «الإله الأخير» *der letzte Gott*، (أو بالأحرى، «الإله الخاتِم»، لأنه الإله الجذري). يتبيّن بكلّ جلاء أنّ هذا الإله يشكّل بديلًا للإله علّة ذاته *Causa sui* في الأنطو-تيو-لوجيا، وهو الإله الذي أعلن نيتشه عن موته النهائي. أقتصر هنا على الأسئلة التي يبدو لي أنها تخلّف وقعًا مباشرًا على فلسفة الدِّين، من بين الأسئلة الكثيرة التي تطرحها هذه الصورة.

عندما يُصَرِّح هايدغر في الحوار الذي أجرته معه المجلة الأسبوعية دير شبيغل *Der Spiegel* عام 1969 قائلًا: «وحده إلهٌ يستطيع إنقاذنا بعد اليوم»[3]، يتعلّق الأمر بشهادة على إيمان يعود بي، من جِهتي أنا على الأقل، مباشرة إلى «الإله الأخير» المحفوظ في كتاباته التي قد ندعوها كتابات «باطنية غريبة»، ما دامت لم تعرف طريقها إلى النشر إلَّا عقب وفاة المؤلف. أهو إله «يمكن تصديقه»؟ كيف السّبيل إلى تحديد صِلته بإله الإيمان الدِّيني، الذي نسجد له ونتوجّه له بالدّعاء، والذي نتقرّب إليه بالقرابين ونصدح أمامه بالابتهالات ويتوسّل النعمة؟ كلّ هذه الأسئلة تدفع فلسفة الدِّين إلى الاهتمام بهذا المتن[4]، دون أن يظلّ الاهتمام مقتصرًا على اللاهوت الفلسفي.

5. سأفحص أخيرًا بعض النصوص المتأخرة، التي تصدّى فيها هايدغر لمسألة الشّر من خلال مفهوم «الخطر» «Péril». ما يحظى باهتمامي هنا هي جملة المبرِّرات التي حملت هايدغر، على خلاف ياسبرز ونابير، على عدم استئناف الحديث عن «الشرّ الجذري»، وهو سؤال يشكّل الإطار الأساس لكانط، من أجل هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء، وهي الطريقة الوحيدة الممكنة من أجل

---

(3) *Ecrits politiques*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p.260.

(4) Bernard SICHÈRE, *Seul un dieu peut nous sauver? Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

لم تتوقف الأُطروحات التي يُدافع عنها هذا الكاتب الذي لا يستند إلى كتاب *Beiträge* ولا إلى المجلّدات ذات الصّلة في الأعمال الكاملة *Gesamtausgabe* عن مصاحبتي بصمت أثناء القراءة الذاتية التي أقوم بها لنصوص هايدغر المكتوبة بعد «المنعطف».

استقبال الدِّين «داخل حدود مجرّد العقل». يُسعفنا تحليل تأويل هايدغر للشرّ في فهم أفضل لما يستطيع فيلسوف الدِّين أن يتعلّمه داخل مدرسة هايدغر، وفي فهم المسوِّغات التي صرفته عن متابعة محاولته الأُولى من أجل وضع أركان ظاهراتية هيرمينوطيقية أصيلة للدِّين.

من ميسكيرش (Messkirch) إلى توتناوبيرغ (Todtnauberg)

أصل لا مستقبل له؟

سأعمل على توضيح بعض الخطوط الموجِّهة في السِّيرة الذاتية، التي يجب علينا استحضارها في الذهن، قبل الشّروع في تقديم تقويم نقدي لإسهام هايدغر في المقاربة الهيرمينوطيقية للظواهر الدِّينيَّة، من خلال الاستناد إلى المقالات والشهادات الواردة في المجلّد 16 من **الأعمال الكاملة**، والذي صدر سنة 2000 (المجلّد التاسع والخمسون من نشرة تتضمّن مائتين!) والذي أهداه هيرمان هايدغر إلى هانس جورج غادامير «من بين أوائل التلاميذ وأكثرهم وفاء»، احتفاء بمرور مائة سنة على ميلاده.

تشهد الإفادات المدوّنة النادرة المتبقّية من سنوات التكوين، من سنة 1910 إلى 1922، على تعقّد المسيرة الثقافية التي قطعها ابن خادم الكنيسة بقرية مسكيرش *Messkirch*، إلى أن وصلت اللّحظة التي بدأت تنتشر فيها الشّائعات الأُولى التي جعلته «الملك المنتظر» ملك الفلسفة المنتظر» في الفلسفة الألمانية لذلك العهد. شرع هايدغر، وهو طالب في تخصّص علم اللاهوت، في توقيع مراجعاته الأُولى ونشرها ابتداء من 1910 بالمجلة الكاثوليكية الأكاديمي *Der Akademiker*، كما نشر بها بعض القصائد الشعرية.

كان القسم الأعظم من هذه المراجعات يدور حول قضايا دينية، وهي تعكس حالة ذهنية كانت تناهض الحداثة دون مواربة، كما تحاملت بعنف على الميل إلى الفردانية في العصر الحديث، وهو الميل الذي كان يعتبر العلّة الرئيسة التي تسبّبت في الأدواء التي نخرت المجتمع الحديث. لقد تبنّى الجامعي الشاب باندفاع كبير مواقف فريديريك فلهلم فورستر (Förster) بخصوص الصّراع بين السلطة والحرية. تخلّى على غِرار هذا الأخير عن «التّعصب الضّيِّق الذي أبداه

التّصوّر الطبيعي والاشتراكي للحياة الذي جعل الواقع وَليًّا له»، كما تخلّى عن «فلسفة المحايثة التي تبتكر عوالم أفكار وقِيَم وجود جديدة». اتّهم ذلك التّصور وهذه الفلسفة معًا بالنهل من النبع نفسه: «من استقلالية ذاتية لامتناهية» تجد التعبير الفلسفي والدِّيني عنها داخل الحداثة. كانت الكنيسة الكاثوليكية مُحِقّة عندما استجارت «بالحكمة القديمة المنتمية إلى التراث المسيحي» بُغية «التخلّي بكلّ قوة عن التأثيرات المدمِّرة التي خلّفتها الحداثة» (Ga 16, 7). يمتدح هايدغر، ضدّ النّزعة الذّاتية subjectivisme، كلّ أولئك الذين يؤمنون بأنهم يمتلكون حقيقة أبدية متخلصة من عوارض الزمن، ويعبرون الحياة وهم مسلّحون «ببهاء الحقيقة المشرق» الذي نفوز به بعد «إفناء أصيل للذات *[Entselbstung]* على نحو عميق وجدّ مشروع» (Ga 16, 8).

لقد اتخذت لهجته نبرة نضالية أكثر اندفاعًا في مقالته «التَّوجُّه الفلسفي من أجل الجامعيين». اتَّهم هايدغر التوجه الحديث المضادّ للفكر بتهمة اختزال الفلسفة إلى «مَعيشات» وإلى آراء ذاتية خالصة- بل وإلى مجرّد آراء ذاتية خالصة، إذا جاز القول، وهي الفلسفة التي نفترض فيها أنها أصبحت «مرآة الأبدية». طالب هايدغر بأن تفرض رؤية العالم أسلوبَ حياةٍ معينة على الذات، بدل قولبة «رؤية العالم» داخل قالب «الحياة»، وهذا ما لن يتحقّق إلّا إذا ما قبلنا استرجاع الذات *[Selbsterrafung]* قبل الزهد فيها *[Selbstentäusserung]*. لا يمكن إحياء «الرغبة في أجوبة حاسمة ونهائية عن الأسئلة النهائية بخصوص الكينونة» (Ga 16, 11)، داخل النفس الحائرة والتّائهة إلّا بعد قبول هذا المنعطف الأخلاقي والروحي والثقافي. نجد النبرة نفسها المضادة للحداثة في المراجعات التي أنجزها هايدغر عن سيكولوجيّة الدِّين، ونجد من بينها أعمالًا حول وليم جيمس وبوترو (Boutroux) وفوندت (Wundt). تظهر مفارقة غريبة بين غرضين مختلفين، بين هذه المُراجعات التي تُوحي بصورة باحث عن الحقائق الموضوعية المتقاطعة مع الاهتمام الذي يُبديه بالمنطق والرياضيات وعلوم الطبيعة، من جِهة أولى، وبين الأشعار التي نَظّمها في حينه وتظهر بالمقابل روحًا مستعدة «للانغماس في آفاق لا متناهية قريبة من الله»، من جِهة ثانية (Ga 16, 17).

تَحْيلُ «السيرة الذاتية» التي حرّرها هايدغر بمناسبة إعداد شهادة الأهلية سنة 1915 بعض المؤشّرات المُهمّة الدالة على «الآباء الروحيين العباقرة» الذين

صاحبوه أثناء سنوات التكوين، في المنحى الدِّيني، نجد كونراد غروبر (Conrad Gröber)، وهو أسقف كنيسة الثالوث بمدينة كونستانس وإليه يعود الفضل في قراءته المبكرة عام 1907، لأطروحة برنتانو عن الدلالات المتنوعة للكائن لدى أرسطو *Les multiples significations de l'étant chez Aristote*، وهي القراءة التي اعتبرها هايدغر فيما بعد بمثابة الشعلة المبكّرة التي خطفت لُبَّهُ وحدّدت اتجاهه الفلسفي. أضف إلى ذلك كتابات الدفاع عن الدِّين لهيرمان شيل (Hermann Shell) (1850-1906) والتأثير الحاسم الذي مارسه كارل بريغ (Carl Braig) (1853-1923)، وهو أستاذه في اللاهوت وعلم العقيدة الذي وجَّه قراءاته الأولى لتوما الأكويني وبونافنتورا (Bonaventure). كما وجَّه هايدغر التحية من جديد إلى بريغ بوصفه آخر ورثة مدرسة التأمّل العقلي بتوبنغن école spéculative de Tübingen (Ga I, 57)، في مقدّمة المجلّد الأول من **الأعمال الكاملة** *Gesamtausgabe* التي حرَّرها أيّامًا قليلة قبل وفاته. أمّا في المنحى الفلسفي، كان أساتذته الكبار من أمثال إدموند هوسرل وهاينريش ريكرت (1863-1936) الذي أشرف على رسالته للأهلية. اعترف هايدغر بفضل هوسرل عليه في مساعدته على تجاوز تشكيكه المبكّر في التاريخ، وعلى إثارة فضوله للاطّلاع على أعمال ديلتاي.

قدّمت «السيرة الذاتية» التي حرّرها سَبْعَ سنوات بعد ذلك بمناسبة ترشّحه لمنصب أستاذ «غير رسمي» بالجامعة (كوتنغن Göttingen وماربورغ) تدقيقًا أكبر حول النضج الدِّيني الذي عرفه هايدغر خلال هذه المرحلة. نكتشف من خلال ذلك أن الفيلسوف الشاب كان يهتمّ بمشكلات تفسير العهد الجديد، ممّا حمله على الاستئناس بأعمال مدرسة تاريخ الأديان (رايتزنستاين Reitzenstein، وبوسيه Bousset، وغونكل Gunkel، وفيندلاند (Wendland). وبأطروحات التفسير التي اقترحها ألبير شفايتسر (Albert Schweitzer). نُضيف إلى ذلك قراءة هارناك (Harnack) وأطروحات أوفربيك (Overbeck) (1837-1905)[5] التي تَخصُّ المسيحية الأولى. لعبت هذه التأثيرات دورًا لا يستهان به في الطريقة التي استثمر بها هايدغر حقل فلسفة الدِّين في مستهلّ عشرينيات القرن العشرين.

(5) Franz OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, E. W. Fritzsch, 1873.

تُقَدِّم «سيرة» 1922 صورة عن العوامل الفكرية التي حملت هايدغر على الانقطاع عن دراسة علم اللاهوت. بينما كان هايدغر قد تذرَّع سنة 1915 بإصابة في القلب أقعدته عن شغل وظيفة كنسية، يحتجُّ الآن برفض «القَسَم المضاد للحداثة» (Ga 16, 41)، ممًّا لم يمنعه من الإيمان بإمكان «التوفيق بين البحث العلمي وتصوّر أكثر ليبرالية للكاثوليكية» (Ga 16, 42). لكنه يعتقد أنه قد اكتشف منذ بداية دروسه، أن «البحث العلمي الأصيل، الذي يتجاوز أيّ قيد فكري وأيّ مهمّة سرّية، غير ممكن أبدًا لمن حافظ بالفعل على وجهة نظر العقيدة الكاثوليكية». بعدما أرجع تخلّيه عن العقيدة الكاثوليكية إلى المخلَّفات المدمِّرة التي نجمت عن أبحاثه عن «المسيحية الأُولى بالمعنى الذي ذهبت إليه المدرسة الحديثة لتاريخ الأديان» (Ga 16, 43)، أشار هايدغر إلى أن هذا كان من بين العوامل التي أدّت إلى منع طلبة علم اللاهوت من متابعة دروسه.

تشهد الرسالة التي بعثها إلى مستشار الكنيسة إنغلبرت كريبس (Engelbert Krebs) المؤرخة بتاريخ تاسع يناير/كانون الثاني 1919، أنه قد أعلن في هذا الوقت عن ارتداده عن الكنيسة الكاثوليكية، وعن قطيعته مع «المنظومة» العقدية التي أصبح عاجزًا عن تبنّيها. المفارقة هي أنه قد شرع في تقديم دروسه عن فلسفة الدِّين في الفترة نفسها. نجد صدىً مباشرًا لهذه الرسالة في تأمّلات المجلّد الخاص بـ **ظاهراتية الحياة الدِّينيّة** (Ga 60)، وهي تأمّلات تُبرز كيف انتقل خلال عشر سنوات من تحامل عنيف على الحداثة إلى التَّوجُّس في أن علم العقيدة، في منظومته الرسمية، يمثّل تهديدًا قاتلًا ضد التديّن الحيّ. أعلن آنذاك أن مثل هذه المنظومة «تستبعد نهائيًا إمكان أن تعرف بداخلها معيشًا ينبني على قِيَم دينية أصيلة. بالرَّغْم من ذلك، عندما تنفجر قوة المَعيش الأوّلية داخل شخصية تتبنّى مثل هذه المنظومة، لا يبلور المَعيش القائم على القِيَم مفعوله إلّا بعد إقصاء المنظومة كلما تعلّق الأمر بمجال المَعيش، وهو ما يَفرض البحث عن تماسك من جنس جديد» (Ga 60, 313).

اعترف هايدغر في مذكّراته التي كتبها سنة 1938 عن «مساره الذي قطعه إلى الآن» أن قطيعته مع الديانة الكاثوليكية، ديانة آبائه، كانت جرحًا مؤلمًا لم يندمل، وتطلّبت منه بذل مجهود فكري أكثر مشقة باستمرار: «ومن يريد أن يُنكر

أن كلّ هذا المسار الذي قطعته إلى الآن كان مرافقًا ضمنيًا بسجال مع المسيحية - وهذا السجال ليس 'مُشكلًا' ظهر كيفما اتفق، إذ لم يكن الأمر كذلك، بل حافظ على الجذور الأصيلة المتأصّلة وهي البيت الأبوي والوطن والشباب - وهو في الوقت نفسه التَّحلُّل المؤلم من كلّ هذا؟ من كان ضاربًا بجذوره داخل عالم كاثوليكي مَعيش بالفعل هو من يملك فكرة عن الضّرورات التي طبعت مسار تساؤلي الذي قطعته إلى الآن، كما لو كانت هزّات أرضية». سارع هايدغر إلى القول، كما لو قال أكثر من اللّازم، بعدما استدرج إلى هذا الاعتراف: «قد يكون من غير اللائق الحديث عن هذه المُساجلات الأكثر خصوصية التي لا تُهمّ قضايا علم العقيدة أو أركان الإيمان، بل تخصُّ مسألة فريدة وهي إن كان الله يتخلّى عنّا الآن أم لا، وإذا كنّا أنفسنا لا نزال نستشعر ذلك استشعارًا حقيقيًا، أي ما دمنا مُبدعين» (Ga 66, 415). إن ما كان جدلًا وجوديًا ينتقل في حالة هايدغر، المفكّر المبدع، إلى أرضيَّة أخرى ظلّت «مُحاطة بالصّمت» مع ذلك، بما أنّ النُّصوص التي تُمثِّل أفضل تمثيل هذا السّجال الثقافي الذي يعكس هذه الأزمة الوجودية، لم تُنشر أبدًا في حياة هايدغر.

ينبني هذا التصريح على أساس مغامرة مؤسفة تمثّلت في تقلُّد منصب العمادة سنة 1933، وهي مغامرة لا تزال تُغَذّي الجدالات والمناقشات المحمومة إلى اليوم(*). كما كان منتظرًا، أدّى نشر المقالات وشهادات أُخرى *Discours et autres témoignages* عن مسيرة حياة تضمّنت كلّ الوثائق المتعلّقة بعمادة جامعة فريبورغ، إلى إشعال فتيل المساجلات من جديد. نفهم ما هو السبب: يُحسّ القارئ بتضايق متزايد عندما يطّلع على مختلف التّصريحات والمواقف والقرارات الإدارية التي اتخذها العميد هايدغر. ليس هذا هو المكان المناسب للاستطراد في دراسة عميقة لهذه الوثائق، من أجل فهم المبرّرات التي حملت هايدغر على اللّعب بالنار وعلى الاحتراق بلهيبها. بالمقابل، إن هذا القرار ومختلف

(*) يُلمّح فريش إلى كتاب إمانويل فاي *L'Introduction du Nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*: Albin Michel, Paris, 2005. Emmanuel Faye. [المترجم]

التفسيرات والمبرّرات التي أوردها هايدغر في حِقبة ما بعد الحرب ليست بعيدة عن موضوعنا. كلّ من يُلقي نظرةً موضوعيةً على الوثائق الكاملة المتضمّنة في المجلد 16 من الأعمال الكاملة *Gesamtausgabe* لا يملك إلّا أن يقتنع بذلك.

رفض هايدغر سنة 1930 مُقترح تعيينه بجامعة برلين لخلافة ترولتش. تَذَرَّعَ بمتطلّبات الجُهد الفكري المُضني الذي يتابعه «دون تبنّي رؤية مخصوصة للعالم أو موقف سياسي أو عمومي» (Ga 16, 62). تُقدّم الرسالة التي وجَّهها إلى إليزابيث بلوخمان (Elisabeth Blochmann) بتاريخ 30 مارس/آذار 1933 معلومات كافية عن حالته النفسية عندما تأهّب لتقلّد منصب العمادة. لم يَعُدْ هايدغر يعتبر نفسه «موظّفًا في خدمة الثقافة»، كما أصبح مقتنعًا بعبثية «القِيَم»، ولم يَعُدْ يجد أرضية إيمان ويقين يستند إليه غير رؤيته للتاريخية المؤسِّسة لـ الدازين الذي لا يعترف بمهمّة أُخرى غير التي تنتج عن شرح جديد للكينونة (Ga 16, 71). وبما أن أحلامه قد تبدَّدَت في إدخال إصلاح جذري على الجامعة، ربط جامعة المستقبل بمهمّة «تأسيس عالم روحي جديد للشعب الألماني»، كما أوصى بذلك في دورية وجَّهها إلى كلّ الأساتذة بمناسبة تخليد «اليوم القومي للشغل»، (Ga 16, 82).

أخبر هايدغر أخاه يوم 4 مايو/أيار 1933 بخبر التحاقه بالحزب النازي، وقد اتُّخذ هذا القرار بذريعة «اقتناعه العميق وكذلك نتيجة الوعي بأن هذا هو الطريق الوحيد الذي يسمح بتطهير الحركة وإبراز معالمها بصورة تامة». وقد دعا أخاه إلى السَّير على منواله، داعيًا إيّاه إلى «عدم النَّظر إلى الحركة من أسفل، بل من منظور الفوهرر وطموحاته الكبرى» (Ga 16, 93). أنذر هايدغر الطَّلبة الجدد المسجّلين بالجامعة، يومين بعد ذلك، في خطاب وجّهه إليهم بقوله إن «مفهوم الحرية الأكاديمية قد فقد الجدوى من وجوده خلال الفصل الصيفي من سنة 1933 الخالدة» (Ga 16, 95). الحرية الوحيدة المشروعة بعد الآن هي التي تُوَحِّد من يضعون أنفسهم بكلّ حزم في خدمة «أُمّة القتال والتربية التي يشكّلها من يعتبرون أن الرسالة الروحية للشعب الألماني هي فاتحة كلّ شيء وخاتمته» (Ga 16, 96).

توجّه العميد بالقول إلى كلّ من يخلطون بين هذه الرسالة الروحية والكونية

المجرّدة، مذكّرًا بأنه لا توجد «جذور أُخرى للروح» غير الجذور التي تشبّعت بها أمة (*Volkstum*) ساكِنةِ الغابة السوداء. لم تَعُد «الغابة السوداء» ما كانت عليه من قبل، منذ أن خلع عليها «الواقع السياسي» الجديد دلالة جديدة. من يتحدّث عن «الغابة السوداء»، يتحدّث عن «الجبال والغابات والهضاب المألوفة لدى ألبير ليو شلاغيتر (Albert Leo Schlageter) (Ga 16, 207). إن الأُسطورة التي نسجها البطل الشاب عن النازية تذهب الآن إلى حدّ تضخيم الوقائع الطبيعية المألوفة، أي إلى حدٍّ تحويل الغابة السوداء إلى ما يُشبه الأرض المقدّسة في ذهن القومية الألمانية. تسترجع عبارات مباركة النار التي نطق بها هايدغر خلال الاحتفال بعيد الانقلاب الصيفي بملعب فريبورغ يوم 24 يونيو/حزيران النبرة نفسها: «أيّها اللّهب ليعلن توَهُّجُكَ على أسماعنا: «الثورة الألمانية التي لا تنام، وهي تُلهبنا من جديد وتُضيء أمامنا الطريق الذي لا نملك عنه رجعة» (Ga 16, 131).

سنرتكب خطأ جسيمًا لو أننا قلّلنا من أهمية هذه الشهادات بحجّة أنها كانت مجرد صُوَرٍ بلاغية محمومة خاطب بها الطّلبة المتوتّرين. استرجع هايدغر الأفكار نفسها في خطاب ألقاه بمناسبة تخليد الذكرى الخمسينية لإنشاء معهد التشريح الطبي بالجامعة. بعدما ذكر بأن التمييز بين الصحة والمرض كان يحمل دلالة أُخرى في اليونان القديمة وفي الحضارة المسيحية وفي عالم البورجوازية الحديثة، أعلن قائلًا: «تبلور كلّ أمة وكلّ عصر صيغة القانون الذي يحدّد ما هو سليم وما هو مريض»، في صياغة مُوازية للعظمة الباطنية ولامتداد وجودها العيني (Ga 16, 151). يتضمّن استدعاء السّبق اليوناني دلالة ماكرة في هذا الموقع بالذات: «بالنسبة لليونانيين، كانت 'الصِّحّة الجيدة' تعني أن تكون متأهّبًا وقويًّا للعمل داخل المدينة. ولم يعد يَحِقُّ للطبيب عيادة من لم يَعُد يستجيب لشروط هذا العمل، حتى في حالة 'المرض'» (Ga 16, 150).

تتقاطع هذه التّصريحات الظّرفية مع بعض موضوعات الخطاب الشهير: «الجامعة الألمانية وإثبات الذّات» (Ga 16, 107- 117)، وهو النّص السّياسي الأساسي الذي يعود إلى فترة العِمَادة. يُقَدِّم هايدغر نفسه في هذا النّص بوصفه الزّعيم النازي للجامعة الجديدة، وهو زعيم يسترشد ذاته «بصرامة المهمة الروحية التي تُملي على مصير الأمة الألمانية الانصياع لما يُمليه تاريخها عليها» (Ga 16, 107). المفارقة هي أنّ المصير الروحي للأمة الألمانية يرجع إلى بدايات

الفلسفة باليونان. إذا ما صدَّقنا الأُسطورة التي ما فتئ هايدغر يستمرئ ترديدها، يظهر أن الفلسفة اليونانية قد ابتدأت بحركة التَّمرد الذي أقدم عليه بروميثيوس. لما حمله أخيل على القول «إن المعرفة أكثر ضعفًا من الضَّرورة»، يعني ذلك بالنِّسبة لهايدغر أن أية «معرفة بالأشياء مُعَرَّضة سَلَفًا لسلطان القدر القاهر وهي تسقط في مواجهته» (Ga 16, 109). «لا توجد هذه البداية وراءنا، كما لو كانت شيئًا وَلَّى إلى الأبد منذ مدة طويلة، بل لا تزال تنتظرنا في الأُفق» (Ga 16, 110)، مستبعدين أن يكون التأويل المسيحي واللاهوتي للعالم قد وضع حدًّا لهذا التّصور عن المعرفة.

يُحدِّد هايدغر وضعية الإنسان المعاصر بالرُّجوع إلى إعلان نيتشه: «مات الله»، وهو «آخر فيلسوف ألماني لم يزل يبحث عن الله». ينتج عن ذلك «ضرورة التَّعامل بجدّية مع ضياع الإنسان المعاصر داخل الكائن» (Ga 16, 111)، والتفكير في ماهية المعرفة بالرجوع إلى هذه التجربة التاريخية الأساسية. عندما نفهم المعرفة على هذا النَّحو، لن نسمح بسجنها داخل خانات مباحث مستقلة؛ يجب عليه بالمقابل أن يصطدم من جديد «بخصوبة ومباركة كلّ القوى القادرة على تشكيل عالم في صلب الدزاين الإنساني والتاريخي، مِثلَ: الطبيعة والتاريخ واللغة، ومِثل الأمة والأعراف والدّولة، ومثل الشعر والفكر والإيمان، ومثل المرض والجنون والموت، ومثل الحق والاقتصاد والتقنية» (Ga 16, 111).

يَتطلَّبُ كُل ثالوث داخل هذه اللائحة تحليلًا صارمًا، لاسِيَّمَا وَأنَّ القسم الثاني من خطاب الجامعة محكوم بالثالوث السياسي الذي يتمتّع بصورة محسوسة أكبر مما تتمتّع به الخدمات «المتأصّلة سويَّة» التي يجب على الجامعة أن تُسْدِيها إلـى الـدولـة: «*Arbeitsdienst*، *Wehrdienst*، *Wissensdienst*» (Ga 16, 113) [«الإخلاص للشغل والخدمة العسكرية وخدمة العلم»]. أنهى هايدغر خطاب الجامعة بعبارة استقاها من جمهورية أفلاطون: «كلّ ما هو عظيم يصطدم بالعاصفة». ما لم يُثِرْ ارتياب هايدغر خلال تلك الفترة، هو أن العاصفة التي خلبت لُبَّه قَدْ عَصَفَتْ به نفسه.

حمل الخطاب الذي ألقاه أمام الطَّلبة في مستهلّ الدورة الخريفية من سنة 1933-1934 والخطاب الذي ألقاه يوم 23 نوفمبر/تشرين الثاني 1933 بمناسبة مراسيم تسجيل الطَّلبة الجدد انبهار هايدغر أمام الواقع السياسي الجديد إلى ذُروته. أبرز هايدغر في هذا الخطاب أن «الثورة النازية تُفضي إلى انقلاب كامل

في وجودنا-الحيّ الألماني» وإلى «خلق جديد» لا يستطيع الطَّلبة المشاركة في الانقلاب إذا ما اكتفوا بالانصياع لمبادئ عَقَدية لا «لأفكار»، بل «إذا ما انصاعوا للفوهرر وحده الذي لا شريك له» (Ga 16, 184). لم يَعُد طالب الجامعة الجديدة مواطنًا يتمتّع بمجموعة من الحقوق والواجبات، بقدر ما تَحَوَّل إلى عامل في خدمة الواقع الألماني الجديد، وهو واقع دولة جنينية تطمح إلى «إرجاع الأمة إلى حقيقتها الفعلية» (Ga 16, 201).

إن «بدائية» الشباب ليست عيبًا يجب أن تتخلّص منه التربية ومبحث المعرفة. فهي امتياز يحظى به من يضعون أنفسهم بثبات وبصورة حصرية في خدمة القضية الوطنية، وهي القضية الوحيدة التي تسترعي الاهتمام. يظهر «الإخلاص للعمل» هنا بوصفه ترجمة سياسية لما دعاه هايدغر في كتاب الكينونة والزمان «الهمّ» «souci». عندما نفهم العمل على هذا النحو، «يحدّد منذ الآن، من البداية إلى النهاية، الوجود الحيّ *Dasein* للإنسان» (Ga 16, 205). يسوق هايدغر أطروحة يونغر (Jünger) التي تُفيد أن العامل هو أبرز وجه شهده العصر الحالي. هو وحده من «يقود الأمة إلى حقل فعالية كلّ القوى الجوهرية للكينونة، مؤدّيًا إلى تلاحمها معه» (Ga 16, 205). لم يَعُد روح العصر *Zeitgeist* يَتّخِذُ هيئة قائد الجيش الذي يعتلي حصانه، كما نجد ذلك لدى نابوليون، بل أصبح يتقدّم في الزيّ الأزرق الذي يزهو به عامل الفولاذ بعدما أفرغ كامل جهده في ابتكار الواقع الجديد، وفي صنع الأسلحة الضرورية من أجل ظهور الواقع الجديد.

بعد مُضِيّ أشهر على ذلك، لَمْ يَعُدْ يخالج هايدغر أدنى شكّ في أن حلم التحوّل إلى مُرشد فكري لألمانيا الجديدة لم يَعُد يملك أمل التحقّق، وفي أن هذا الحلم قد أصبح ألعوبة بين يدي من استحوذوا آنذاك على السلطة. وقد تلقّى الدرس القاسي من ذلك، فاستقال من منصب عمادة الجامعة. لكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين تغذية حلم التحوّل الكامل للقِيَم، مرورًا عبر اختبار نار الصراع الذي يُعتبر حَسَب هيراقليطس «أبا كل الأشياء» بالمعنى المضاعف لمبدأ كلّ جديد وللصراع الضروري من أجل المحافظة على مَاهِيَّتِهَا ذَاتِهَا (Ga 16, 283). لا شيء يشير إلى أن استقالة هايدغر قد أملت عليه وضع علامة استفهام على خطاب الجامعة؛ يلوح أن كلّ شيء يدلّ على العكس. وهذا ما تشهد عليه الدروس التي ألقاها هايدغر في شهر أغسطس/آب سنة 1934 أمام الطَّلبة الأجانب، حين

استعرض الفكرة التي كوّنها آنذاك عن رسالة الجامعة. اعتبر هايدغر أنّ الجامعة لم تكن مؤهّلة للظهور في مستوى الوضعية الجديدة التي دشّنتها الثورة النازية من الناحية التاريخية والسياسية، بالرَّغم من أنه لم يتوانَ عن تذكيرنا بأن الجامعة الألمانية قد استنكفت منذ القرن التاسع عشر عن التَّحَوُّلِ إلى «مدرسة للتكوين المهني».

انْقادَ هايدغر أثناء تلك الدروس إلى تمجيد الروح الجماعية الجديدة التي دعا هتلر إليها، وهو التوّاق إلى «إعادة تأهيل جوهر الأمة الألمانية في كلّيتها، من أجْلِ تحقيق غاية فريدة: إرادة تحقيق إجماعها ووحدتها الخاصة بها». عندما ننظر إلى الدولة من هذه الزاوية، «لا تُصبح جهازا آليًا ومجرّد أداة تشريعية موجودة إلى جانب مؤسسات أُخرى، مثل الاقتصاد والفنّ والعلم والدِّين، بل تعني الدولة النظام الحيّ المحكوم بالثقة والمسؤولية المتبادلتين، وهي ما يسمح للأمة بتحقيق وجودها التاريخي الخاص بها» (Ga 16, 302) وللجامعة أيضًا دور للقيام به في «إعادة تربية الشعب بوساطة الدولة لجعله شعبًا» (Ga 16, 304). والكلمة المفتاح السائدة فيها آنذاك هي العمل من أجل خدمة الدولة، وهو عمل لا ينبغي اعتباره استعبادًا، بل يجب قبوله على أنه «تشريف» و«رسالة».

قاد هذا الاقتناع هايدغر إلى بلورة ما يُشبه «العقيدة السياسية» التي وَجَّهَتْ موقفه قبل سنوات الحرب وأثناءها، حينما تفرّغ بالكامل للتدريس: «لا تختزل الروح الجديدة للأمة الألمانية إلى وطنية متعصّبة ومتعطّشة إلى السلطة ومتطلّعة إلى الحرب، بقدر ما تشكّل اشتراكية وطنية. لا تعني مفردة 'اشتراكية' مجرّد تغيير يدخل على الموقف الاقتصادي، كما لا تعني مساواةً جوفاء ولا تمجيدًا للتفاهة. كما لا تعني الاشتراكية الاندفاع الفوضوي إلى إرادة تحقيق الحياة الكريمة المشتركة. الاشتراكية هي هاجس النظام الداخلي لأمة الشعب بكامله. ولذلك، تسعى الاشتراكية إلى نظام هَرَمي للرسالة والعمل، كما تسعى إلى كرامة كلّ عامل وشرف الوجود التاريخي للأمة الذي لا يُمسّ (Ga 16, 304).

عندما نتساءل ما الذي جعل هذه العقيدة السياسية موجودة خلف الفكرة التي كَوَّنَها هايدغر عن مهمّات الفلسفة، والعكس بالعكس، نكتشف إجابة صريحة بوجه خاص في محاضرة كان قد ألقاها يوم 30 نوفمبر/تشرين الثاني 1934. يجب على الفلسفة أن تدبّر موروث المفكرين الثلاثة الرئيسيين المُنتمين

إلى القرن التاسع عشر، وهم هيغل وكيركيغارد ونيتشه، بعدما عرّف الفلسفة على أنها «تساؤل حاسم بخصوص الكينونة وتجلّي ما هو كائن وما ليس بكائن» (Ga 16, 316). يُقيم كلٌّ منهم صِلَة أَسَاسِيَّة بالمسيحية. وقد كان هيغل، الذي استطاع بمفرده إنتاج منظومة فلسفية حقيقية، تَوَّاقًا إلى «توحيد حقيقة المسيحية مع حقيقة الفلسفة داخل المعرفة المطلقة». وقد ثار «الوجود المسيحي» في شخص كيركيغارد ضد «المعرفة المطلقة باسم إيمان موجود أعزل». أما نيتشه فهو النَّفْيُ الذي دخل على كيركيغارد وهيغل اللذين عَبَّدَا الطَّريق أمام «العدمية الأوروبية» التي تنبني على «مبدأ أساسي وهو أن القِيَم العُليَا فقدت قيمتها، كما لم تَعُدْ توجد غاية ولا إجابة عن مسألة لماذا» (Ga 16, 317).

يعتبر هايدغر أن الفلسفة التي لا تكتفي بِالتَّأَرْجُح بين هذه التيارات الثلاثة مُطالبة بقبول أن تُصبح «غير مناسبة» في جوهرها (Ga 16, 318)، كما كان عليه نيتشه، وأكثر من ذلك هولدرلين «الذي ينتمي إلى ألمانيا بصورة أرقى من سائر الألمان» (Ga 16, 334). أصبح هولدرلين، ابتداء من هذه الفترة، محاورًا رئيسًا لهايدغر، و«ملاكه الحارس» - وهو الذي وجّهه كذلك في مجهودات المحاضرات - التي اعتبرها بعد ذلك في نظرته الاسترجاعية «أنها شديدة القرب من الحوار الذاتي الذي يقوم به الفكر الماهوي مع ذاته» (Ga 16, 389) - من أجل تقديم إجابة عن الأسئلة الثلاثة الجوهرية الخاصة بمعرفة «ما هو التاريخ وما هي الحقيقة وما هي اللغة» (Ga 16, 334)، وهي الأسئلة التي يقودنا كلٌّ منها إلى السؤال الجوهري المتعلّق بمعرفة «من نحن».

تَفْتَتِحُ المخطوطة التَّدبُّر *Besinnung*، التي حرّرها خلال 1938، على سبعة نصوص شعرية. يجوز لنا قراءة القصيدة الشعرية الثالثة الموسومة: *der Sprung* («القفزة») بوصفها ما يشبه «العقيدة الفلسفية» التي توجز الفكرة التي كان يكونها هايدغر آنذاك عن المهمّات الأساسية للفلسفة:

احمل بين يديك
الواحد مَنْ؟
الأحدَ الذي؟
من هو الإنسان؟
قل دون هوادة

الواحد ما؟
ما هي الكينونة؟
لا تحتقر أبداً
الواحدَ كيف؟
كيف هو ميثاقهم؟

[Ga 66, 5.]

مباشرة بعد انتهاء الحرب، مَنَعَتْ سلطات الاحتلال هايدغر من متابعة التدريس، كما أمرته بتبرير علاقاته المشبوهة التي نسجها مع النازية. وعليه، وَجَب عليه آنذاك مواجهة سؤال من جنس آخر: «من أنتم يا سيد هايدغر؟» والمبرّرات التالية التي ما فتئ هايدغر يُدلي بها بخصوص فترة عمادة الجامعة 1933-1934 كانت بمثابة دفاع لا ينتهي عن حياته *Apologia pro vita sua*، وهي اَلْمُبَرِّرات التي سيظهر صداها في حواره مع دبر شبيغل *Spiegel* وفي التقائه المؤثر بالشاعر بول تسيلان (Paul Celan) بالبيت الصغير بقرية توتناوبيرغ Todtnauberg. عمل هايدغر منذ سنة 1945 على أن يُؤوِّل انخراطه في ضوء الشعلة القياموية، كما تجسّدت في «الرؤية العالمية للتاريخ» مطبوعة «بالهيمنة الكونية لإرادة القوة» (Ga 16, 334) التي لا تستثني شيئًا، لا الديمقراطية العالمية ولا الشيوعية أو الفاشية ولا حتى المسيحية. يعتبر أن «موت الإله» بالمعنى الذي ذهب إليه نيتشه يُفيد أن «العالم الذي يتجاوز الحسّ، وعلى الخصوص عالم الإله المسيحي، قد فقد قوة التأثير في التاريخ» (Ga 16, 376).

إذا ما قبِلْنَا هذه «الطريقة في الدفاع عن الذات»، سنقرأ آنذاك خطاب الجامعة بما هو محاولة من أجل «تطهير» و«إنقاذ» و«تهدئة» الحركة النازية، من خلال «المحافظة على تقليد بداية المعرفة الغربية من قلب الموروث الروحي اليوناني» (Ga 16, 378). «بِصَرْفِ النَّظَرِ عن كلّ مظاهر النَّقْصِ والتَّصَرُّفَات الدَّنِيئَةِ التي أقدمت عليها 'الحركة' التي تسلّمت السلطة»، كانت فترة عمادة الجامعة، كما يتبادر إلى الذهن، محاولة شقية من أجل «اكتشاف عبء المُضيّ بتلك الحركة إلى رحاب أبعد، وهو ما هداه يومًا رُبّما إلى التركيز على الماهية التاريخية للألمان» (Ga 16, 389). بدل أن يعترف هايدغر بكلّ تواضع بالمواقف العمياء التي اتخذها وبرحلات الضياع السابقة، اعتقد أن قرّاء خطاب الجامعة لسنة 1933 لم يكونوا

مؤهّلين لمواجهة الأفق الجوهري الذي يَتَحَرَّكُ فكره بداخله، وهو فكر ظَلَّ مَهْوُوسًا بواقعة أساسيَّة وهي أنَّنا «قد وصلنا نقطة اختتام العدمية، وهي أن الله قد 'مات'، وأن مكان الألوهة وزمانها يقبعان الآن تحت الأنقاض» (Ga 16, 390). إنَّ رحلات الضياع السابقة التي تاه فيها هايدغر، إذا ما نظرنا إلى أساس مثل هذه النظرة «الأثرية» للتاريخ، «لا تسترعي أيّ اهتمام، مثل الإقدام بصورة عقيمة على إثارة المحاولات السابقة والتعليمات التي أمليت في الماضي، وهي لا تحظى بأدنى أهمية إلى درجة أنها لا تستدعي منا أن نعتبرها وقائع صغيرة، إذا ما نظرنا إليها من زاوية الإطار العام الذي تتحرّك فيه إرادة القوة العالمية» (Ga 16, 390).

تَحْجُبُ عَنَّا هذه اللوحة العملاقة التاريخية-العالمية مسألة المسؤولية الأخلاقية التي يَتَحَمَّلُهَا صُنَّاعُ التاريخ، بعد أن أبرزت تلك اللوحة أن هتلر نفسه لم يَعُدْ أن يكون قزمًا لا قيمة له داخلها. يبدو أن فهم هايدغر للتاريخ يتحرّك بناء على أطروحة «مكر العقل»، كما فهمه هيغل، وإن كان ذلك لمبرّرات أخرى. لم يَعُدْ يتعلّق الأمر بمكر العقل الذي جعل منه هيغل محرّك التاريخ العالمي، بل يتعلّق بمكر الكينونة ذاتها التي تُسلمنا إلى قدر لا يتحكّم فيه أحد. تسمح هذه الرؤية التاريخية لهايدغر بتقديم نفسه بوصفه «مقاوم الروح» (Ga 16, 402).

يُؤَوِّلُ هايدغر من المنظور نفسه الأمر الذي صدر إليه «بالتنصّل من النازية»، ولم يجد في هذا الأمر غير ردّ فعل يُعادي كلّ ما يتضمّنه فكره من «عناصر مُشاكسة ومُقلقة» (Ga 16, 421). يبدو له أن التهميش الذي وقع ضحية له يجب أن يقبل بوصفه حتمية منقوشة في الكينونة ذاتها. يبدو كذلك أنه قد انتبه إلى البقعة السوداء التي يتضمّنها هذا الخط الدفاعي عن الذات، وهو الخط الذي لم يتخلَّ عنه أبدًا، ولذلك، اعترف بالرَّغم من كلّ شيء «أنه ينبغي للإنسان أن يظلّ يقظًا هنا وأن يحترس من المقالب التي قد نسقط فيها من جراء اعتدادنا بالذات، بالرَّغم من كلّ صرامة النقد الذاتي» (Ga 16, 421).

أجرى هايدغر عشرين سنة بعد ذلك، يوم 23 سبتمبر/أيلول 1966 حوارًا مع المجلة الأسبوعية دير شبيغل، وقد أَجْمَلَ هايدغر في هذا الحوار ورسّخ الصورة النهائية التي وضعها هايدغر عن علاقاته بالنازية. وقد كانت «مواجهة التقنية في ملامحها الكونية ومواجهة الإنسان الحديث» (Ga 16, 667) هي الكلمة

المفتاح التي تُهيمن على القسم الثاني من هذا الحوار. يرى هايدغر أن «الحركة الكونية التي عرفتها التقنية الحديثة، هي قوة يصعب علينا المبالغة في تقدير عظمتها بالنظر إلى الطريقة التي توجّه بها التاريخ» (Ga 16, 668). لا يستطيع أيّ نظام سياسي، سواء أتمثّل في الديمقراطية أو في أيّ نظام آخر، أن يتحكّم في تلك الحركة الكونية، لسبب بسيط وهو أن «التقنية في ماهيتها تُمَثِّلُ ما يظهر أن الإنسان عاجز عن التَّحَكُّمِ فيه» (Ga 16, 669).

يشترك الفكر الفلسفي مع الإنسان في العجز أمام مثل هذا الخطر المَهول. بعدما تسلّح هايدغر بهذا الاقتناع، أعلن أمام الصحافيين المُنبهرين: «وحده إله هو من يستطيع إنقاذنا. أرى أن الإمكان الوحيد الذي يُوصلنا إلى قارب النجاة يتمثّل في الاستعداد الفكري والشعري لقابلية تجلّي الله أو لغياب الله عند الأُفول» (Ga 16, 671). إن هذا التصريح المُبهم، كما أن الطريقة التي وضع بها هايدغر هذا التصريح في سياقه، يوجّهان الآن الخطّ الذي نسير فيه في قراءتنا الجديدة لأعماله.

تسترعي ثلاثة خصائص اهتمامنا في هذه النظرة السياقية: 1. الخاصيَّة الأولى هي الأُطروحة التي تُهيمن بصورة شمولية على فكر هايدغر ٱلْمُتَأَخِّر، وهي تُفيد أن الماهية التي لا تزال غير مفكّر فيها في التقنية تُمَثِّلُ المجازفة الأكثر خطورة. 2. الخاصيَّة الثانية هي الاقتناع الراسخ الذي يُفيد أن «الكينونة أو انكشاف apérité الكينونة تحتاج إلى الإنسان، كما أنَّ الإنسان بالمقابل ليس إنسانًا إلّا بقدر ما يلزم مكانه في انكشاف الكينونة» (Ga 16, 704). 3. أخيرًا، يعتبر هايدغر أن «أكثر الأشياء إثارة للقلق في هذا العالم المُقلق الذي ننتمي إليه هو أننا لا نعلم كيف نفكّر» (Ga 8, 22).

عندما ننقل هذه التّحديدات الثلاثة إلى لغة «متديّنة» أكثر، يُمكن التعبير عنها كالتالي: رسالة الفكر الآخر في حِقبة ما بعد الميتافيزيقا، هي النظر إلى خطر التقنية وإلى الهلع الناجم عنها وجهًا لوجه، من أجل الانفتاح على نعمة الكينونة وعلى الخلاص الآتي من «الإله الأخير».

هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي
في مواجهة المسيحية الأولى

قَدَّمَ هايدغر في «سيرته الذاتية» «Vita» لسنة 1922 المحور الذي وَجَّهَ بحثه الفلسفي بالعبارات التالية: بلورة «تأويل منهجي وظاهراتي-أنطولوجي للظواهر الأساسية في حياة الوجود الواقعي، بوصفها حياة 'تاريخية'. يتعلّق الأمر بتوضيح تحديدها المَقولي بناء على الواجهات الأساسية لعلاقتها بالعالم وفي حضن هذا العالم (العالم المحيط والعالم المشترك والعالم الذاتي)» (Ga 16, 44). لن تُصبح هذه الصيغة مفهومة إلّا إذا رجعنا بها إلى المحاضرات التي ألقاها الأستاذ المساعد *Privatolozent* هايدغر بجامعة فريبورغ خلال سنوات 1919-1923، حينما كان مساعد هوسرل. أُحيل هنا إلى التحليل المفصّل لهذا المتن في كتابي شجرة الحياة وشجرة المعرفة *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*، وأكتفي هنا بعَرْض تركيبي يقتصر على إشكالية فلسفة الدِّين.

هَيْمَنَ اسمان على البحث الفكري الذي قام به هايدغر خلال المرحلة الأولى من نضجه الفكري: هوسرل وديلتاي؛ يقول عن هوسرل إنه «زرع فيه العينين حتى يتمكّن من الرؤية» (Ga 63, 1). وكان هوسرل هو من ساعده على التحرّر من أساتذته الكانطيين الجدد، ومن ريكرت (Rickert) على الخصوص الذي أشرف على رسالته في الأهليّة. إذا كان هوسرل قد زَوَّدَهُ بالمنهج الظاهراتي، فإن ديلتاي قد زَوَّدَهُ بالمحور الموجّه: التفكير في الحياة. تتقدّم الحياة أمامنا دائمًا بناء على وجود عارض facticité تاريخي، يقاوم مجهود التنظير ويعترض على كلّ تحليل منطقي. ومع ذلك، يظلّ الوجود الواقعي التاريخي قابلًا للفهم؛ يقبل الفهم إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بعض الشروط. يجب على هيرمينوطيقا الوجود الواقعي أن تلتحم بحركة التأويل الذاتي للحياة نفسها. يتحوّل السؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟»، بالنسبة لديلتاي ولهايدغر من بعده، إلى تساؤل يتعلّق «بإمكان الوجود التاريخي وبمعناه» (Ga 16, 49).

الظاهراتية الهيرمينوطيقية
بما هي «علم أصيل في الحياة».

نستطيع الاقتراب كذلك من هذا الجزء من العمل المدوّن بصورة جوهرية في الدروس، من خلال مَدْخَلَيْ فلسفة الوجود لدى ياسبرز وفلسفة الحياة لدى برغسون.

1. يفتتح هايدغر المقالات التي جمعها بين دفتي كتاب *Wegmarken* (معالم في الطريق) [Ga 9] بمراجعة نقدية لكتاب ياسبرز سيكولوجيّة رؤى العالم، وهي المراجعة التي حرَّرَها خلال سنوات 1919-1921 ثم بعثها إلى هذا الأخير في يونيو/حزيران 1921. لا يشهد هذا النَّصُّ الذي نُشِرَ في مرحلة جدّ متأخرة على وجود سوء تفاهم منذ البداية بين «فلسفة الوجود» لدى ياسبرز والفكر الذي لا يزال يبحث عن نفسه لدى هايدغر فقط - وهو سوء تفاهم حوّله منصب العمادة بالجامعة إلى هُوّة سحيقة لا يمرّ عليها جسر من هذا الجانب أو ذاك - بل يُلقي فضلًا عن ذلك ضوءًا كاشفًا على الافتراضات النظرية التي تُوجد خلف مقاربة هايدغر للظواهر الدِّينيَّة.

يُقَدِّمُ هايدغر نفسه في هذا النَّصّ بوصفه تلميذ هوسرل، ويَتَبَنَّى غائية «النقد الظاهراتي»، أسوة بمعلمه (Ga 9, 4). يؤكّد أن إرادة «الذهاب إلى 'الأشياء ذاتها' وهي المهمّة التي تضعها الفلسفة على عاتقها، طريق طويل للغاية، بدل أن يرفع شعار القاعدة «الرجوع إلى الأشياء ذاتها!»، كما لو كانت شيئًا بديهيًّا، إلى درجة أن التساهل الشديد الذي يتعامل به بعض الظاهراتيين المتأخرين مع الحدوس الأيدوسية يُثير القلق وينسجم بصعوبة مع 'الانفتاح' و'الاستعداد' اللذين لا نكفّ عن التبشير بهما» (Ga 9, 5). قد يستهدف هذا السجال المذهب الحَدْسي الظاهراتي الموجود لدى شيلر، والذي سيصبح أحد الأهداف الرئيسة التي تستهدفها انتقادات هايدغر في محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيّة.

كان اللقاء الشخصي الذي جمع هايدغر بهوسرل هو الذي جعله «يُقيم معه عَلاقة حيَّة ومُثمرة مع التحقيق الفعلي للمساءلة وللوصف الظاهراتي»، إذا ما صدّقنا شهادة تعود إلى سنة 1946. لكنه يوضح أنه «منذ البداية وبصورة دائمة، كنت أضع نفسي خارج الموقف الفلسفي الذي تبنّاه هوسرل بوصفه فلسفة متعالية

للوعي» (Ga 16, 423). كانت المحاضرات الأولى التي ألقاها بجامعة فريبورغ تؤكّد أن الأمر يتعلّق بسوء تفاهم متأصّل يتعلّق بالمسألة الشائكة الخاصة بمعرفة «كيف تستشعر الحياة ذاتها» (*«wie Leben sich selbst erfährt»*) [Ga 58, 254]. يستنفر هذا السؤال، الذي كان الإشكالية التي وجّهت ميشيل هنري بدوره (BA II, 334-369)، تصوّرًا محدّدًا عن الظاهراتية، وهو التّصوُّر الذي يطلق عليه هايدغر عبارة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي vie facticielle».

وبالنسبة إليه، فإن «الواقع» *(Faktizität)* «facticité» أو بعبارة أدق «حياة الوجود الواقعي» لا تُختزل إلى «الواقعة» (*Faktum*) *«fait»* التجريبية الخام والعمياء، وإلّا اعتبرنا الحياة بناء على هذه الفرضيّة مجرّد فوضى لا شكل لها. والحال أن «الحياة ليست سيلاً مختلطًا [*Wirrsal*] من التغيّرات المُبهمة، ولا هي مبدأ قوة مظلم [*dumpf*]، ولا هي وحش [*Unwesen*] خارق يلتهم كلّ شيء، ولكنها ليست كذلك إلّا لأنها هيئة ملموسة مزوّدة بمعنى» (Ga 58, 148). إذا كانت الفلسفة تنطلق من «حياة الوجود الواقعي بما هو واقعة [fait]» (Ga 58, 162) لا يمكن اختزالها، فإن وصفها الظاهراتي مطالب بتجنّب عقبتين: من جهة أولى، لاعقلانية شوبنهاور التي امتدّت إلى نيتشه؛ من جِهة ثانية، الإغراء الذي لا يجعلنا نرى فيها غير تطبيق معيّن لقانون عام لـ «منطق الحيّ». ما يُهمّ الظاهراتية هو الطريقة التي تقوم بها الحياة المَعيشة بتبيان بُعد «الواقعة» وكذلك بُعد «المعنى».

2. «ما كانت الفلسفة تحتاج إليه هو الدقة. لَمْ تُفصَّل الأنساق الفلسفية على مقاس الواقع الذي نحيا فيه. فهي أنساق أكثر اتساعًا مما يحتاج إليه الواقع»[6]. قد لا يختلف هذا التأكيد الذي يفتتح به برغسون كتاب الفكر والمتحرّك *La Pensée et le mouvant* عما قد يذهب إليه هايدغر الشاب نفسه. ما يسعى إلى استجلائه هو «الواقع حيث نحيا»، أي «حياة الوجود الواقعي». يتمّ تعريف الظاهراتية التي تُعنى بهذه «الظاهرة الأصلية» على أنها «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي».

(6) Henri BERGSON, *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p.1253.

ما الذي يُبَرِّرُ هذه العبارة التي تعتبر الخيط الناظم الذي يجمع بين آراء هايدغر الأُولى؟ نجد في البداية وعيًا حادًّا بواقع يُفيد على خلاف الظاهر، أنه لا يُوجد ما هو أصعب من الكشف عن تجلّيات الحياة نفسها، ومن إيجاد لغة تظلّ أمينة لها. بالرَّغم من أنه يشترك مع ياسبرز في حساسيته اتجاه «فلسفة الحياة» التي تزهو بادّعاءات متحمسة ومجّانية في الوقت نفسه. يعتقد هايدغر، على خلاف أحكام الإدانة النهائية التي أطلقها ريكرت، «أنه يجب الحفاظ على إبهام معنى المُفردة-المشكلة 'الحياة'، بُغْيَةَ القدرة على تحديد الظواهر التي نستهدفها فيها» (Ga 9, 15).

تَحَوَّلَ برغسون في ذهن هايدغر إلى مُحَاوِرٍ لا غِنى عنه، بقدر ما هو مُبْهَم أيضًا. يعتبر أنه لا يكفي أن نُلحَّ على أن الإدراك المفهومي والترجمة اللغوية لتيار «الديمومة الباطنية» الجارف ستنتهي عاجلًا أو آجلًا إلى حجب حركة الحياة نفسها. يحتاج التقابل نفسه الموضوع بين التصلّب التحليلي للمفاهيم وسيولة الحُدوس إلى تدخّل النقد الظاهراتي. والامتياز الذي يحظى به ياسبرز هو أنه قد وضع التساؤل في مكانه الحقيقي، وهو مجال الوجود existence، بالرَّغم من أن هذا المفهوم الأخير يحتاج بدوره إلى استجلاء ظاهراتي أكثر عُمْقًا.

وضع هايدغر أركان ظاهراتية جديدة تحمل صفة «هيرمينوطيقية» بعدما أحدث قطيعة مع الاقتضاء الذي يتضمّنه المذهب الحَدْسي الموجود لدى هوسرل وبرغسون. بينما كان المذهب الحَدْسي intuitionnisme يَدَّعِي الذهاب مباشرة إلى الأشياء ذاتها، مُسَلِّمًا بإمكان الولوج المباشر إلى الظواهر، يتساءل هايدغر هل كانت الطُرق الأكثر مباشرة في الفهم، داخل الفلسفة، تتمثّل بالفعل في المُنعرجات الطويلة عبر التاريخ. «بالإمكان دائمًا أن تكون طرق الولوج إلى أشياء الفلسفة، بالنسبة إلينا، قد تعرّضت للطمس، وربما كنّا في حاجة إلى تفكيك وإلى إعادة بناء تراجعية جذريين [*eines radikalen Ab- und Rückbauens*]، وفي حاجة إلى حوار حقيقي مع التاريخ كما نشكّله 'أنفسنا'» (Ga 9, 5). تشغل فكرة «التفكيك» «déconstruction» (التي يجب علينا تحديد دلالتها الظاهراتية!) مكانة محورية في نقل الظاهراتية المُتعالية باتجاه الظاهراتية الهيرمينوطيقية[7]، بدل أن

(7) Jean GREISCH : *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.77-109.

تلعب تلك الفكرة مجرّد دور ثانوي في تصوّر الظاهراتية الهيرمينوطيقية. يستدعي هايدغر قرارًا حاسمًا بخصوص فكرة منهج الظاهراتية، كما يستنفر تأويلًا مخصوصًا للظاهرة الأصلية للحياة.

«المعنى الإحالي» و«معنى المحتوى» و«معنى الإنجاز»: وجوه القصدية الثلاثة.

يَتَّخِذُ التمييز المنهجي الأول صورة مكثّفة في العبارة التالية الموجودة في «ملاحظات حول ياسبرز»، وهي عبارة تظهر بصور مختلفة في دروس هايدغر الأولى بفرايبورغ. «يُحيط المعنى التّام لظاهرة ما بصفتها الخاصة بالإحالة، والفحوى والإنجاز» (Ga 9, 22). إذا ما نظرنا إلى مفهوم هوسرل عن القصدية في كلّ سعته، يجب علينا ربطه بهذه الأبعاد الثلاثة. يتطلّب كلّ فعل قصدي فهمه بالرجوع إلى «الأشياء» التي يُحيل إليها («المعنى الإحَالي») وإلى دلالته المحايثة («معنى المحتوى») وإلى الطريقة التي يجد المرء نفسه متضمّنًا فيه («معنى الإنجاز»). بالرّغم من أن المقارنة قد تصبح مضلّلة، نستطيع تقريب هذا الثالوث المنهجي من سيميوطيقا تشارلس موريس (Charles Morris)، الذي يعتبر أننا قد نَتَصَوَّر الدالّ من المنظور الدلالي في علاقته بالموضوع الذي يُحيل إليه، ومن المنظور التركيبي في العلاقة التي يُقيمها الدالّ بدوالّ أُخرى، ومن المنظور التداولي في استعمال المستعمل إيّاه.

يُرَكِّزُ هايدغر بصورة أساسية على البُعد الثالث، وهو «معنى الإنجاز». يَتَمَثَّلُ الخطأ الفادح في الخلط بين الإنجاز accomplissement والتطبيق المجتهد application. لا تَتَمَثَّل المشكلة في تطبيق معنى قصدي مُدَجَّج بالسّلاح من الرّأس إلى القدمين على وضعية مُعطاة، بُغْيَةَ التّساؤل عَمّا تعنيه الظاهرة في هذا المقام المحدّد. في الواقع، لا تُصبح دلالة الظاهرة ذاتها معقولة إلّا من خلال إنجازها، *in actu exercito*، كما كان هايدغر يقول خلال تلك الفترة، في إحالة إلى الاصطلاح المُنتمي إلى العصر الوسيط. هذه الظاهراتية الهيرمينوطيقية هي المُرادف الدقيق لأطروحة غادامير التي تُفيد أن التطبيق ليس عملية إضافية وثانوية تُضاف إلى فنّ الفهم وفنّ التفسير *subtilitas intelligendi et explicandi*، بقدر ما

ينتمي إلى جوهر الفهم نفسه. يفرض هذا التقارب نفسه، لا سيّما وأن أُطروحة غادامير تشكل بكلّ تأكيد صدى بعيدًا لآراء هايدغر الأُولى.

«الإشارة الصورية»: كيف السبيل إلى «الصورنة» دون «تعميم»؟

يجب علينا إيراد مصطلح آخر لعب دورًا حاسمًا في الهيرمينوطيقا المُبَكِّرَة لدى هايدغر وفي تحليلية الدازين التالية، من زاوية منهجيَّة دائمًا: «الإشارة الصورية (*formale Anzeige*). يَخْتَتِمُ هايدغر الشاب المقدّمة المنهجيَّة للدرس الأول عن ظاهراتية الدِّين في الفصل الشتائي 1920-1921 (Ga 60, 55-65) بهذا المفهوم الذي سلّطت الدِّراسة التي قام بها تيودور كيزل (Theodore Kisiel) له ضوءًا كاشفًا عليه، حينما اعتبره «السلاح المنهجي الخفيّ» الذي تسلّح به هايدغر الشاب. يعتبر هايدغر أن الأمر يتعلّق بمفهوم محوري في «خطاب المنهج» الظاهراتي. الظاهراتية، سواء أكانت مُتعالية أو هيرمينوطيقية، هي في جوهرها مسألة تبصّر *discernement*. بدون مَلَكة التمييز هذه، سيُصبح السعي نفسه إلى «إنقاذ الظواهر» من خلال فهمها خاليًا من أيّ معنى. يتبنّى هايدغر محاولة أرسطو الذي سعى إلى تمييز الدلالات المتعدّدة للكينونة. يجب على الظاهراتي على نحو ما أن يتابع عمل التمييز الذي أنجزه أرسطو على واجهة الكائن، لكنه يقوم بذلك الآن على مستوى الوعي ومختلف أشكاله.

يقتفي هايدغر آثار هوسرل الذي كان قد ميَّزَ بين «التَّعميم» و«الصَّورنة»، مؤكدًا أن الطريقة التي يُحدِّد بها مفهوم الجنس «لون» معنى «أحمر»، لا تتطابق مع الطريقة التي يحدِّدُ بها المفهوم الصوري «موضوع» أيّ موضوع ملموس آخر (Ga 60, 58). يَتَّهِمُ هايدغر هوسرل بكون مشكلة الانتقال من الجزئي إلى الكلّي قد استحوذت على كامل عقله، بالرَّغم من أنه يُقرّ بأهمية هذا التمييز. والحال أنه يعتبر أن «الإشارة الصورية لا عَلاقة لها بكلّ ذلك» (Ga 60, 59).

تحمل هذه الجملة المقتضبة بُعدًا ثوريًا صريحًا. لا ترتفع «الصَّوْرَنَة» فوق الجزئي، من أجل تسجيله داخل سياق أكثر رحابة. تَتَخَلّى تلك الجملة عن أيّ موقف نظر من عَلٍ، كما تأبى الدخول في محاولة تمييز جِهات داخل الكينونة.

تُفيد الإشارة الصورية ببساطة تمييز نَمَط هِبة داخل هذه الظاهرة المحسوسة أو تلك. لا تُصدر مثل هذه النظرة حكمًا مسبقًا على «واقع» الموضوع المقابل أو على «لا واقعيته»، بالقدر نفسه الذي لا تُملي فيه «صيغة إنجاز» معيّن.

يُدْلِي هايدغر بمثال دقيق لتعزيز أُطروحته. لنأخذ «الظاهرة» التاريخية المرتبطة «بالمسيحية الأولى» التي تفرّغ لعرضها في درسه الأول عن ظاهراتية الدِّين. سنرتكب خطأً جسيمًا لو أننا أدرجنا هذه الظاهرة في إطار المقولة الصورية «للأحداث التاريخية» أو في إطار المَقولة العامة «للعالم التاريخي»، التي تُحيل بدورها إلى مقولة أكثر عمومًا حول الأشياء التي تجري في الزمان. وتعتبر المسيحية ظاهرة «زمنية» بالفعل، على غِرار كلّ الأحداث التاريخية الأخرى. ولكنه من أجل فهمها، يجب علينا أن نتجنّب التسرّع في تقديم تعريف دقيق للزمن، كما هو وارد في كتاب الفيزياء، لدى أرسطو، وهو التعريف الذي يجعل منه «مقياس الحركة حَسَب القبل والبعد».

صحيح أن الإشارة الصُّورِيَّة تُقَدِّمُ خيطًا مُوَجِّهًا للاستجلاء الظاهراتي، من خلال التركيز على ظاهرة تاريخية ومن خلال الاهتمام بتاريخيتها، لكنها تتجنّب استعمال سيف التحكّم لِلْبَتِّ في مسألة ما هو التاريخ. تُوَضِّحُ الملاحظة التّالية التي اختتم بها عرض مفهوم الإشارة الصورية الطريقة التي سيقترب بها هايدغر من التاريخية التي تنبني عليها المسيحية الأُولى:

> ما دام معنى مفردة «الخاصيَّة الزمنية» temporel غير محدّد المعالم، نستطيع اعتبار أنها لا تُصدر حكمًا مسبقًا على أيّ شيء؛ قد نذهب إلى القول: إذا كانت كلّ موضوعية تَتَأَسَّسُ داخل الوعي، فهي موضوعية زمنية، وبذلك سنكون قد حصلنا على خُطاطة أساسية للزمن. والحال أن هذا التحديد «الكلّي-الصوري» للزمن ليس تأسيسًا للزمن، بقدر ما يزيّف المشكلة التي يطرحها. ذلك أننا حين نتصرّف بهذه الطريقة، نرسم بصورة قَبْلية إطارًا لمعالجة ظاهرة الزمن، وهو إطار يدخل في باب التنظير. بالمقابل، يجب تصوّر مشكلة الزمن على النّحو الذي نستشعر فيه الخاصيَّة الزمنيَّة في الأصل داخل تجربة الوجود الواقعي، من خلال التَّحرر كاملًا من الوعي الخالص ومن الزمن الخالص. وعليه، يُصبح السير هنا في الطريق

المُعاكس. علينا أن نتساءل بالمقابل: ما معنى الخاصّية الزمنية في أصلها داخل تجربة الوجود الواقعي؟ ما معنى الماضي والحاضر والمستقبل في تجربة الوجود الواقعي؟ ننطلق في طريقنا من حياة الوجود الواقعي، وننفتح انطلاقًا منها على معنى الزمن [Ga 60, 65].

«العالم المحيط» و«العالم المشترك» و«العالم الذاتي»:
الحياة و«عوالمها الأصلية» الثلاثة.

عندما نفهم «الحياة» في معناها الظاهراتي الخالص، تَتَوَزَّعُ بين بؤرتي معنى هما متقابلتان في الظاهر. من جِهة أُولى، يوجد المظهر الذي وضعه ديلتاي المتأخّر في الواجهة: لا تكفّ الحياة عن تأويل ذاتها من خلال التجسّد في أعمال. من جِهة ثانية، لا تتعلّق الحياة المعيشة إلّا بذاتها، ولا تكفّ عن العودة إلى ذاتها، كما يُحيل على ذلك لفظ *Erleben* الخبرة، ولا تكفّ عن استشعار ذاتها، وَفْق النمط الذي يُطلق عليه ميشيل هنري لفظ «الانطباع-الذاتي». يعتبر هايدغر، على خلاف هنري، أنه لا سبيل إلى الاختيار بين قطبي التَّجَسُّد الموضوعي والانطباع-الذاتي؛ يجب على العكس من ذلك إضاءة الواحد في ضوء الآخر، مما يَسْتَنْفِرُ عَمَلًا «هيرمينوطيقيًّا» شديد الخصوصية.

يَتَعَقَّدُ المشكل أكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن «عالم حياة الوجود الواقعي» ليس ظاهرة أُحادية، بل يتضمّن ثلاثة أبعاد مشتركة في تأصّلها co-originaires، وهي التي نستطيع أن نرمز إليها بمُصطلحات ثلاثة: «العالم المحيط» (*Umwelt*) و«العالم المشترك» (*Mitwelt*) و«العالم الذاتي» (*Selbstwelt*). بالرَّغْم من أن أحد هذه «العوالم» قد يسترعي انتباهنا في هذه الوضعية المحسوسة أو تلك، فإن العالمين الآخرين يظلّان حاضرين ضمنيًا باستمرار. مثلًا، إذا ما دخلت في نزاع مع جاري الذي يسكن بالطابق نفسه، أجد نفسي مُتَوَرِّطًا في «منازعات بين الجيران» بخصوص «العالم المشترك»، وهو نزاع قد نحتكم فيه إلى «المحكمة»، أي إلى «عالم محيط» يَتَأَلَّفُ من مُحامين وقضاة ومساعدين قضائيين وما إلى ذلك. ولَكِنَّنِي حين أَتَحَدَّثُ عن «جاري المباشر»، أُثِيرُ بذلك وجود «عالم محيط» يتألف بدوره من شقق وأدراج ومداخل، إلخ... ويُعيدني كلّ ذلك إلى مفهوم العمارة أو

المسكن. أخيرًا، يُحيلني النزاع الذي اندلع بيني وبين جاري كذلك إلى «عالمي الذاتي»: أكتشف أنني غاضب وحزين وساخط، كما أحسّ بالذنب، وما إلى ذلك.

ستظهر العلاقة بين هذه العوالم بصور جدّ متباينة في ظروف أخرى. وعليه، فإن عَلاقة «الذات بالذات عينها» ستظهر في مظهر بارز أكبر أثناء زيارة طبيب مختصّ مما تظهر لدى مستعمل النقل العمومي، بالرّغم من أن «الذات عينها» هي التي تستقلّ المواصلات العمومية وتذهب لزيارة الطبيب. لِنَتَخَيَّل حالة هداية دينية حدثت بدون من يحيط به وأقرب المقرّبين، والدّليل الأهم على ذلك أن تلك الهداية لم تخلّف آثارًا بارزة في «العالم المحيط»، بعدما عمد المرء إلى تغيير مقر سكناه، وبعدما اعتمد أسلوب حياة أقلّ بذخًا، إلخ.. لكن حتى في هذه الحالة، لا يملك المرء الذي يحيا هذه الخبرة، إلا أن يحيا على نحوٍ آخر صلته «بالعالم المشترك» و«بالعالم المحيط»، إلّا إذا ما تعلّق الأمر بحالة وجدانية عابرة. وكلّ وصف ظاهراتي يتجاهل هذا البُعد أو ذاك، لن يُصبح في مستوى مهمّات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي.

هيرمينوطيقا الوجود الواقعي وهيرمينوطيقا الذات عينها.

ليس من قَبيل المُصادفة أن أستعمل مفهوم «السّمة المميزة» «relief» في السياق الحالي. لعب المفهوم دورًا مهمًّا في درسه عن القضايا الأساسية في الظاهراتية *Grundprobleme der Phänomenologie*، الذي ألقاه هايدغر خلال الفصل الشتائي 1919-1920، وهو الدرس الذي احتوى أول عرض للبرنامج الذي وضعه عن مهمّات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي. تتميّز حياة الوجود الواقعي بثلاث خصائص، تُذَكِّرُنَا بالثالوث الذي وضعه ديلتاي: الخبرة والعبارة والدلالة. 1. تتقدّم أمامنا أولًا بوصفها «مكتفية بذاتها» (*Selbstgenügsamkeit*)، بمعنى أنها تحتاج لأن تُفهَم بالرجوع إلى ذاتها. 2. في الوقت نفسه، تتخذ «هيئة تعبيرية» (*Ausdrucksgestalt*) خاصّة بها. على سبيل المثال، يُمكن أن يتعلّق الأمر، في حالة الحياة الدّينيّة، بزيّاح لا ينبغي خلطه، على خلاف ما يحكم به الظّاهر، باستعراض عسكري أو بموكب الشموع. 3. في الأخير، تمتلك أشكال التعبير الأصلية عن الحياة «دلالة وجودية» (*Bedeutsamkeit*) خاصة بها، وهي ما يجب الاحتراس من اختزالها إلى التعبيرات الصوتية التي قد تُصاحبها.

بما أن الاكتفاء الذاتي للحياة «يحتمل أنماطًا مختلفة» (Ga 58, 30)، فإنَّ الحَدَّين الأخيرين بوجه خاصّ في الثالوث المذكور أعلاه يُساعداننا على فهم ما الذي يجعل الظاهراتية، التي يُعَرِّفُها هايدغر الأول بما هي «علم أصيل للحياة في ذاتها ولذاتها»، تستنفر مذهب «الهيرمينوطيقا». يُثير اللَّفظان *Ausdrucksgestalt* أو *Bekundungsgestalt* («تكوين الشهادة») الانتباه إلى واقع أن الحياة تظهر أثناء التعبير عن الذات في «مظهر بارز» ما (Ga 58, 39). تُعلن هذه «المظاهر البارزة» عن نفسها بصورة متباينة قَدْر تباين العالم الذي نفَضِّلُه، هل هو «العالم المحيط» أو «العالم المشترك» أو «العالم الذاتي». لا يظهر «المظهر البارز» في «العالم المحيط» بالشكل نفسه لدى مالك سكن فاخر أو لدى متشرّد. نستطيع الكشف عن «مظاهر بارزة» مُتباينة حتى في «العالم المشترك». «العالم المشترك» في حالة جنون العظمة لا يُشبه في شيء عالم النَّاسِك في خلوته، بالرَّغم من أنَّنا نَتوَفَّر من هذا الجانب أو ذاك على متوحّدين حقيقيين.

يعتبر هايدغر أن صيغة التعبير *Bekundungsgestalt* و *Ausdeutung* «التأويل المُوضح» أو «سياق التأويل» *Deutungszusammenhang* لا ينفصلان بعضهما عن بعض. إذا كان الوصف الظاهراتي لحياة الوجود الواقعي يتطلّب مذهبًا هيرمينوطيقيًا، فالسبب في ذلك هو أنه يلتحم مع حركة التعبير عن الذات والتأويل الذاتي الذي تقوم به الحياة نفسها، وليس لأن ذلك الوصف يفرض علينا تأويلًا مخصوصًا للحياة.

ماذا سنقول في «المظاهر البارزة» المختلفة التي قد يكتسبها «العالم الذاتي»؟ لنلاحظ أولًا أن هايدغر لا يتحدّث عن «الوعي»، ولا عن «الأنا» *ego* أو «الذات» ولا عن «العالم الباطني»، بل يتحدث عن «عالم ذاتي»، أي بمعنى حرفي عن «عالم الذات عينها» (*Selbstwelt*). تملك الهُوِّية الذاتية ipséité بدورها قدرة على بلورة «عالم» مزوَّدٍ بمنزلة خاصة. تتلقّى حياة الوجود الواقعي مظهرها البارز الأكثر قوة والأكثر «حسمًا» على مستوى العالم الذاتي. وقد أثار هايدغر الانتباه مَرَّاتٍ متعدِّدةً إلى الظاهرة الغريبة التي تُفيد أن «حياة الوجود الواقعي 'تستطيع' التركيز بطريقة جدّ عميقة على عالم الذات عينها» (Ga 58, 57).

نكشف خلف هذا التصريح في الوقت نفسه عن تأثير ديلتاي وكيركيغارد.

بالرُّغم من أنه توجد حتمًا «ذات عينها» تستشعر ذاتها بما هي كائن حيّ حيثما وجدت «حياة» - بالمعنى الظاهراتي وليس بالمعنى البيولوجي فقط للكلمة - لا شيء يثبت أن الذات تملك وعيًا على الدوام بذاتها عينها. يُمَثِّل «الوعي بالذات» الواضح والمتميّز، في حياة الوجود الواقعي، استثناء أكثر مما يمثّل القاعدة. يتفق هايدغر مع ياسبرز في هذه النقطة، من أجل الحديث عن الوجود كما يتحدّث عن عالم افتراضي خالص.

المشكلة هي معرفة ما هو جنس الظواهر الذي نضعه نصب أعيننا حينما نتحدّث عن الوجود. ماذا نقول بالضبط، حينما نكرّر في أعقاب «التأمّل الميتافيزيقي الثاني» من تأمّلات ديكارت: أنا موجود؟ *sum existo?* تطرح هذه العبارة التي يحفظها «عن ظهر قلب» كلّ من اعتاد على قراءة كتاب التأملات الميتافيزيقية مشكلًا عويصًا، منذ اللحظة التي نتساءل فيها كيف نعطى أنفسنا لأنفسنا، أي كيف «تمتلك» الذات-عينها ذاتها. يسمح الوصف الظاهراتي «للخبرة الأساسية التي ألتقي فيها بذاتي بوصفها الذات عينها» بتقديم إجابة «تنقذ» ظاهرة «الذات عينها».

لا يظهر «العالم الذاتي» في خاصّته الذَّاتيّة، وهو عالم موجود بالتأكيد «على الدَّوام هنا في حياة الوجود الواقعي»، إلّا داخل مواقف الحدّ الأقصى - وهي المعروفة عن ياسبرز - وفي ضوء تراث تاريخي يسمح بانبثاقه وتربيته (Ga, 58, 60). يتفق هايدغر مع ديلتاي في القول إن العقيدة المسيحية لعبت دورًا حاسمًا في انبثاق «العالم الذاتي». قامت المسيحية الأُولى، وقام المسيح من قبلها، بابتكار النموذج الإبدالي التاريخي الأكثر نفوذًا والذي سمح بسبر أغوار «العالم الذاتي» (Ga 58, 61)، بفضل الحديث عن «ملكوت الله بداخلنا». (لوقا 17، 21).

يتحوّل آنذاك ما يعتبر إمكانًا أساسيًا لكلّ حياة وجود واقعي - وهو القدرة على التركيز على «الذات عينها» (أو على «النفس»، إذا ما أخذنا هذه العبارة في معناها الروحي) - إلى واقعة مَعيشة، تُفصح عنها عبارة القديس أوغسطين: «إن الله ونفسي هما ما أرغب في معرفتهما». وقد اعتبر هايدغر هذا التركيز على «العالم الذاتي» بمثابة «الشحذ» (*Zugespitztheit*)، حتى نتجنّب أيّ تداخل مع

الأنانية النرجسية. قد تُحِيلُ تلك العبارة إلى تلك «المُضغة اللطيفة داخل النفس» التي تحدّث بعض المتصوّفة عنها، كما قد تُحيل إلى تصَوُّر كيركيغارد عن «اضطراب الحكم» «crise».

تَسْتَحِقُّ هيرمينوطيقا هايدغر عن حياة الوجود الواقعي عن جدارة أن تحمل صفة «هيرمينوطيقا الذات عينها»[8]، بالمعنى الذي يخلعه ريكور على هذه العبارة، بحكم الاهتمام الذي تَخُصُّ به «العالم الذاتي»، بالرّغم من أن هايدغر لم يستعمل ذلك الاصطلاح. قد يكون من المهم جدًّا أن نُقارن بين هذين المذهبين الهيرمينوطقيين اللّذَيْن لا يتطابقان، لا في الافتراضات الضمنية فيهما أو في طريقة إخراجها إلى الوجود، ولا في ٱلْمُحَصِّلة، بما في ذلك انعكاسهما على مقاربة الظواهر الدِّينيّة.

نَتَبَيَّنُ مدى التأثير الذي لعبه مفهوم التدبّر الذاتي *Selbstbesinnung* لدى ديلتاي على وصف هايدغر للعالم الذاتي، وهو مفهوم مركزي في مذهبه الهيرمينوطيقي. وقد خَصَّص هايدغر فقرة كاملة لتحليل مختلف أشكال التعبير عنه، انطلاقًا من أبسط الأشياء داخل الوعي بالذات وصولًا إلى أرقى الأشكال، كما تَتَجَلَّى في كتب السيرة الذاتية والاعترافات الكبرى (Ga 58, 56-59). يتوافق المسار الذي قطعه بصورة إجمالية مع المسار الذي خَصَّصَهُ ديلتاي لمشكلة السيرة الذاتية في كتابه تشييد العالم التاريخي *L'Edification du monde historique*.

بالرّغْم من أن هايدغر قد حافظ على نفس اللفظ *Selbstbesinnung*، فإن «التدبّر الذاتي» لم يَعُدْ يحظى بالمنزلة نفسها التي كان يحظى بها لدى ديلتاي. يَتَمَثَّلُ الفرق في مفهوم «الموقف» «situation» الذي يحمل نكهة هيرمينوطيقية صريحة. إذا ما شئنا التعبير بلغة ظاهراتية أكثر صرامة عما يُثيره مفهوم - أو قُلْ كذلك صورة - الشَّحْذ، أو «القطع» الخاص ببعض «المراحل القاطعة في الحياة»، يجب الحديث آنذاك عن «خصوصية الموقف» (Ga 58, 62). يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الأساسية التي أهدتها هيرمينوطيقا الوجود الواقعي إلى تحليلية المقولات الوجودية في كتاب الكينونة والزمان. لا يوجد «عالم ذاتي»

(8) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.15 et 345.

بدون «موقف»، لأن الذات عينها قد تختزل في هذه الحالة إلى «أنا» نقطة لا امتداد لها. تميّز الظاهراتية الهيرمينوطيقية خلف الضمائر والعبارات اللغوية، من قبيل «أنا» و«إنني» و«ذاتي عينها» إلخ.، ظاهرة «حيازة ذاتي عينها» [*Michselbsthaben*] (Ga 58, 156;164). لا نقول فقط إن ظاهرة «حيازة عالم ذاتي» [*Selbstwelthaben*] (Ga 58, 161) لاَ تَصِلُهَا صِلَةٌ بالإدراك الذّاتي ولا بالملاحظة الذاتية، بل «لا تحتاج أبدًا إلى عَوْد منعكس للذات على نفسها» (Ga 58, 159). بالرَّغْم من أن الصيغة النحوية «soi» في الفرنسية هي صيغة ضمير عائد[9]، يجب علينا الاحتراس من استنتاج وجود ذات مفكّرة من تلك الواقعة[*]. إذا كانت كلّ خبرة معيشة تفترض وجود موقف يجب إرجاعه إلى ذات عينها، لا يجب الخلط بين هذا الأخير وبين «الهِبة الذاتية لأنا خالص» (Ga 58, 188).

يوجد الفهم الظاهراتي في خدمة حيازة الذات عينها. توضح الظاهراتية الهيرمينوطيقية ما ظلّ مجرّد مفهوم لدى ديلتاي: «تماسك الحياة» «*Zusammenhang des Lebens*». يُصَرِّحُ هايدغر من هذا المنظور أن «الوجود الواقعي بما هو تحقّق - الذات عينها داخل تَحَقُّق خبرة الحياة هي الواقع الأصلي، ويكتسب كلّ الواقع - العالم المحيط والعالم المشترك والعالم الذاتي - معناه الأصلي وهيكلته المفهومية بناء على ذلك بفضل الانهمام [*Bekümmerung*] بالذات عينها» (Ga 58, 188).

أطلعنا هايدغر من هذا المنظور على شهادة المسيحية الأُولى. قد يكون من غير المعقول إرجاع الفضل إلى المسيحية في اكتشاف الوجود الواقعي facticité بما هو كذلك. منذ أن وجدت الإنسانية، كانت مُضْطَرَّة إلى مواجهة حياة الوجود الواقعي، وهي مواجهة تركت بصماتها في الفنّ والثقافة. تكمن الخصوصيَّة التّاريخية التي تُمَيِّزُ المسيحية في كشف الغطاء عن الذات عينها وعن «العالم الذاتي». تكشف التجربة المسيحية الأُولى النِّقَاب عن أعماق «عالم الذات عينها» (*Selbstwelt*). منذ البدء، وضعت النُّصوص المسيحية الأُولى أركان هيرمينوطيقا

(9) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.11.

(*) أو عبارة 'ذاته' و'ذات' في العربية التي تعتبر نعتًا أو بدلًا، مثل 'جاء زيد ذاته'. كما تعتبر توكيدًا معنويًا في اللغة العربية. [المترجم]

الذات عينها الدِّينيَّة. ترجع جذور هذا الاكتشاف إلى القدّيس بولس: وقد وجد في أعمال القدّيس أوغسطين صياغته النظرية الكبرى؛ وقد تابع لوثر وباسكال وكيركيغارد السير في الاتجاه نفسه.

يمنع التَّصَوُّر الهيرمينوطيقي «للموقف» أيّ تَحَقُّق موضوعي، أكثر مما تفعله العودة المنعكسة على الذات: «لا تعني حيازة الذات عينها تركيز النظر في موضوع ما *[Anstarren eines Objekts]*، لا تركّز النظر على شيء. على العكس من ذلك: إنها صيرورة حيَّة في اكتساب الألفة بالحياة كما نعيشها بصورة محسوسة أو في إضاعتها. ليست هذه السيرورة إقامة بجانب موضوع، بل هي طريقة استثمار *[sich Vorneigen]* آفاق جديدة حية وقريبة ونابعة من خبرات الحياة. قد يكون هذا المنبع وهذا الاستباق، وهما اللَّذَان أنهم نفسي بداخلهما وأنا أحياهما، وقد يكون كلّ ما أستشعره فيهما، يفرض على وجودي مواجهة الألغاز الأكثر صعوبة. التماسك الذي يقبل الفهم هو الحياة ذاتها ولا أملك ذاتي إلّا بداخلها» (Ga 58, 165).

تَقْلِبُ هذه الجملة الترتيب الذي وضعه ديلتاي في الفصل الأول: «المعيش-التعبير-التحقّق الموضوعي». لم تَعُد المعيشات النفسية (*Erlebnisse*) المعزولة هي التي تحظى بالأولوية، بل تحظى بها «المواقف» المتغَيِّرة باستمرار. يستأنف كلّ موقف من هذه المواقف العمل الذي لا ينتهي في فهم الذات عينها. وهذا ما يشهد عليه كتاب القدّيس أوغسطين الاعترافات الذي استرشد به هايدغر أثناء وضع معالم هيرمينوطيقا الذات عينها الدِّينيَّة. تعكس الطريقة التي يتحدّث بها أوغسطين عن حياته الذاتية «شحذ الوجود الواقعي لحياة الوجود الواقعي حول العالم الذاتي» (Ga 58, 99)، وهو «شحذ» يكتسي في الغالب ملامح ما ندعوه عامة «أزمة وجودية»، إذا ما استعملنا لغة تحمل نبرات سيكولوجيَّة أكثر وضوحًا.

يُؤَكِّد هايدغر أن هذا «الشحذ» لا يحدّد مضمونًا كيفيًا *Wasgehalt* خاصًّا به. لا ينحصر مصطلح «الموقف» في لحظات الأزمة أو الاندفاع «الحادّ» الذي قد يعرفه المرء أثناء وجوده. يتعلّق الأمر على العكس من ذلك بكيفية المضمون *Wiegehalt*، أي بالأسلوب الخاص في اكتساب الخبرة (Ga 58, 83). منذ البدء، تُحَوِّل هذه الهيرمينوطيقا مركز الثقل في ظاهراتية هوسرل: لم يَعُد الحَدْس الظاهراتي يقبل الانفصال عن مجهود التأويل؛ والأنا الذي يُحَقِّق هذا التأويل ليس

الأنا *ego* الخالص في الإرجاع المتعالي. التَّحَوُّل الهيرمينوطيقي الذي عرفته الظاهراتية يُحَوِّلُ هذه الأخيرة إلى هيرمينوطيقا الذات عينها وإلى «حيازة الذات عينها» (*Sich-selbst-haben*). طالب هايدغر بتوضيح «المعنى الأصلي لظاهرة الوجود» (Ga 9, 11)، قبل أية مناقشة بخصوص «مواقف الحدّ الأقصى». بالفعل، تتخفّى خلف مفهوم الوجود «ظاهرة 'أنا كائن' 'je suis' ومعنى الكينونة الذي تتضمّنه» (Ga 9, 10).

الحياة الدِّينيّة وتجلّياتها الأصلية:
مهمّات «ظاهراتية الحياة الدِّينيّة».

نستطيع اليوم الاقتراب من متن النصوص التي جمعها النَّاشرون تحت عنوان: ظاهراتية الحياة الدِّينيّة (Ga 60)، بعدما قَدَّمْنا وصفًا مُقْتَضَبًا لفكرة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي». اختار هايدغر ذاته ذلك العنوان لتعويض العنوان الأصلي: «ظاهراتية الوعي الدِّيني». يحمل هذا التغيير الاصطلاحي أكثر من معنى عن المسافة التي فصلت منذ البدء تصوّر هايدغر للظاهراتية عن تصوّر أستاذه هوسرل.

والغريب هو أنَّ الفضل يعود إلى هوسرل في دخول هايدغر إلى حقل فلسفة الدِّين بصورة باهرة ولو لمدة قصيرة. اتصل هوسرل خلال شتاء 1917-1918 بالأستاذ المساعد الشاب هايدغر، مقترحًا عليه أن يُصبح ساعده الأيمن، استجابة لاقتراح إديث شتاين (Edith Stein)، التي أَعْرَبَتْ عن رغبتها في الاستقالة من منصبها الشاق، وهو منصب المساعدة الشخصية لأستاذها. عرض هوسرل على هايدغر الاهتمام بوجه خاص بحقل ظاهراتية الدِّين، وهو حقل ظَلَّ على حاله بعد مقتل أدولف رايناخ (Adolph Reinach) في جبهة القتال. كان هذا الأخير قد خلّف وراءه مَخْطُوطًا غير مكتمل يحمل عنوان: «المطلق» «Das Absolute»، وهو مخطوط يَتَضَمَّن المعالم الكبرى لفلسفة الدِّين التي استوحاها من الظاهراتية. ظَنَّ هوسرل أَنَّهُ قد وجد في شخص هايدغر ساعده الأيمن الجديد، الذي يمتدح فيه «عينه الثاقبة وقلبه الصافي وإرادته الصادقة للحياة»[10]، فهو يمتدح تلميذًا لا يعتبره

---

(10) رسالة 10 سبتمبر/أيلول 1918، في

Briefwechsel, t.IV, *Die Freiburger Schüler*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p.132.

مُجَرَّد تلميذ، بل يعتبره ابنًا: ابنًا مثاليًا، بعدما اقتنع هوسرل بأن الإنجاز الذي حَقَّقَهُ رودولف أوتو قد انتهى إلى الفشل، لافتقاره إلى منهجيّة ظاهراتية صارمة.

بعدما تَقَلَّدَ هايدغر هذه المهمة، أمضى الأشهر الأخيرة من الحرب في محطة مراقبة الأرصاد الجوية للجيش الألماني في سِيدان Sedan بمقاطعة الأردين Ardennes، وهو مشهد أشار إليه غراك (Julien Gracq) في روايته شرفة في مقاطعة الأردين *Un balcon dans les Ardennes*. تُثبت المراسلات التي تبادلها هايدغر مع إليزابيث بلوخمان (Elisabeth Blochmann) من الجبهة كيف سعى إلى تجاوز ويلات الهزيمة، في الوقت نفسه الذي شهدت فيه تلك المراسلات على وجود موقف وجودي تنبني عليه مقاربته للظواهر الدِّينيّة. اعتبر هايدغر أنه لا يمكن تدارك انهيار المؤسسات (وانهيار منظومة القِيَم التي تتبنّاها) إلّا بالعودة إلى ينابيع الحقيقة الذاتية الحميمة بامتياز. يعتقد هايدغر أن الحقيقة الوجودية وحدها تملك قوة تأسيس حياة روحية أصيلة قادرة على تجاوز كلّ الظواهر العارضة الخارجيّة، بعدما أصبح قريبًا من أوساط حركة الشباب *Jugendbewegung*. يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالقدرة على إعادة إحياء الحياة، بفضل العودة إلى «الخبرات الأصلية» وإلى «بداهة الحَدْس الكلّي» التي تميّزها. بعد مرور ثلاث سنوات على ما فعله فتغنشتاين، باح الجنديُّ هايدغر بدوره أيضًا للمرأة التي كان يتبادل معها الرسائل بالفكرة التي كانت تشكّل الخلفية التي ابنى عليها تأويل التجارب الدِّينيّة الأصلية، وهي كادت تتحوّل في ذهنه إلى «عقيدة فلسفية». قام هايدغر بذلك، بعدما أورد فقرة من كتاب برغسون عن الاندفاعة الحيوية «*l'èlan Vital*» باللغة الفرنسية:

سنكون قد تجاهلنا بطريقة عقلانية ماهية تيار الحياة الشخصية، واندفاعتها الحيوية، عندما نتخيّل ونطالب بأن يظلّ ذلك التيار متأرجحًا دائمًا بين الامتدادات الممتلئة والغنية بالذبذبات التي تعتبر ذبذبات تدفّقه خلال لحظات النعمة. تنبع تلك المطالب المماثلة من الافتقاد إلى التواضع الباطني أمام سرّ وخاصّية السكينة التي تُفصح عنها كلّ حياة. يجب علينا معرفة كيف ننتظر مظاهر الشدة هذه ذات الضغط العالي التي تملأ الحياة بالمعنى - ويجب علينا أن نظلّ أوفياء لهذه اللحظات، لا يتعلّق الأمر بالتمتع بها، بقدر ما يتعلّق بختم حياتنا ببصماتها وبالتزوّد بزادها في مسيرة حياتنا وبإدماجها في إيقاع كلّ حياة قادمة.

وفي اللحظات التي نُحسّ فيها بذواتنا ونُحسّ فيها كذلك مباشرة باتجاه حياتنا حيث سنجد مكانًا لنا، لا يُصبح من حقنا الاكتفاء بما عملنا على توضيحه والاقتصار على الوعي بوجوده - مثل شيء موجود بإزائنا وجهًا لوجه، لا غير - ولا نستطيع أن نصبح مالكي ذواتنا والاستماع إلى الذات بطريقة صحيحة إلّا إذا كان ما نملكه نحياه على وجه الحقيقة، أي إذا كان في الوقت نفسه كينونة [JB 216].

تعكس هذه الأقوال حالة ذهنية أكثر مما تعكس موقفًا فلسفيًا مُحَدَّد المعالم. ومع ذلك، فهي تُمَكّننا من تلمّس معالم بعض القرارات الفلسفية البنّاءة وبعض المشكلات التي ستخلّف أصداء واسعة في دروس هايدغر عن ظاهراتية الحياة الدِّينيّة.

1. يجب على الظاهراتية التي تدمج ظاهرة الحياة في تعريفها نفسه أن تتجاوز البديل الذي يخيّرنا بين العقلانية واللّاعقلانية، مما يعني إعلان الحرب على جبهتين في الوقت نفسه. تستهدف الجبهة الأولى «العقلانية المطلقة والعقلانية بصورة عامة بمختلف أشكالها»؛ ترفض الجبهة الثانية «كلّ همهمة لا تبيّن "بعبارات بدائية" [*Urworte*] وغير عقلانية داخل الفلسفة» (Ga 58, 20). والطريقة التي بَرَّرَ بها هايدغر هذه الحرب المزدوجة تُحيل بطريقة مباشرة إلى الرسالة إلى بلوخمان المذكورة أعلاه. يعتبر من جهته أنه «يجب على الحياة الروحية بصورة عامة أن تسترجع بصورة عضوية ينابيعها الأصلية وعليها أن تتبلور من جديد بالنسبة إلينا انطلاقًا من مواقف أصيلة وأساسية جديدة تَتَّخِذُها الحياة وتظلّ صالحة أجيالًا عديدة بعد ذلك» (نفسه).

2. لا يمتدح هايدغر فضيلة التواضع، متظاهرًا بذلك فقط. لا تُمثّل في ذهنه فضيلةً أخلاقيةً وروحية فحَسْب، بل يُفصح عن الموقف الفكري الذي يؤهّلنا لولوج حقل الظاهراتية، مما يسمح لنا بالنجاح حيث أخفق نيتشه: الارتقاء بالحياة إلى عتبة الفهم دون التّنكّر لها. يَتَطَلّبُ ذلك «الموقف الأساسي المتعلّق بالمصاحبة الحيَّة لمعنى الحياة الأصيل، والخضوع الذي يفهم [*des verstehenden Sicheinfügens*] تجاوز النزاع بالعمل على تفاقمه من خلال تواضع النفس *humilitas animi*» (نفسه).

3. إن «تواضع النفس» نفسه، أي الخضوع للظواهر كما تُعطى لنا، يميّز مقاربة الظواهر الدِّينيَّة. انطلق هايدغر من قاعدة سلوك جوهرية، في اللحظة التي تَأهَّبَ فيها للتقدّم داخل تراب فلسفة الدِّين، بعدما ظَلَّ هذا التراب في جزء عريض منه محتلًا من الكانطيين الجدد مثل ترولتش: «لا مكان لفلسفة الدِّين التي تحلّق أعلى من اللازم. نحن في البداية أو بالأحرى: علينا العودة إلى البدايات ولا يجب على العالم فعل شيء غير الصبر. بالفعل، لا أحتاج بوصفي رجلًا مُتَدَيِّنًا إلى أيّ مذهب في فلسفة الدِّين. الحياة لا تُنجب غير الحياة، ولا تُنجب الرؤية المطلقة بما هي رؤية؛ نجد هنا تماسكًا أصليًا للأشياء المزوّدة بمشروعية خاصة بها» (Ga 60, 309).

أَمْلَتْ قاعدة السلوك هذه على هايدغر أن ينفصل تمامًا عن منظور فلسفة الدِّين الهيغلية (Ga 60, 328) وأن يقترب من شلايرماخر ومن مقالات في الدِّين *Discours sur la religion*. تُفيد أطروحة شلايرماخر أن الدِّين يشكل «منطقة خاصة داخل النفس البشرية» ولا يَتَوَجَّب خلطه بالميتافيزيقا والأخلاق (Ga 60, 319) وعندما نترجم تلك الأُطروحة إلى المعجم الظاهراتي، فإن معنى ذلك هو التسليم بأن الوعي الدِّيني يتميّز بوجود «قصدية أصلية مطلقًا» (Ga 60, 322)، كما يتضمّن متطلّبات وقِيَمًا أصلية بالمثل.

4. لكنه ما الذي يجعلنا ندرك أن تجربة ما تعتبر تجربة أصلية أو غير أصلية؟ توجد طريقة جدّ ملموسة للإجابة عن السؤال، وهي أن نُصغي آنذاك إلى النصوص الدِّينيَّة التي اهتمّ بها هايدغر. يتعلّق الأمر بدراسات ومواعظ المعلّم إيكهارد *Traités et Sermons*، كما يَتَعَلَّقُ الأمر بـ مواعظ عن نشيد الأنشاد لـ برنارد دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) *Les Sermons sur le Cantique des Cantiques*. يتعلّق الأمر أيضًا بنصوص تيريزيا الآبِليَّة (Thérèse d'Avilla) عن بلاط النفس *le Château de l'âme*، وبرسائل القدّيس بولس (الرسالة إلى مؤمني تيسالونيكي والرسالة إلى مؤمني غلاطية) وبالكتاب العاشر من اعترافات القدّيس أوغسطين والشرح الذي أنجزه لوثر في مرحلة الشباب عن الرسالة إلى مؤمني روما وأُطروحات هيدلبرغ، علاوة على نص كيركيغارد عن الخشية والارتعاش *Crainte et tremblement*. لا يستطيع كلّ هذا السجل البتّ في مشكلة «المعيار»: ما هي المعايير التي تسمح بالتأكد من مسألة إذا كنا أمام «تجربة أصلية»؟

النبع المختوم: تصوف العصر الوسيط ومشكلة تأويله الظاهراتي.

عُوِّض الدرس الذي كان مُقَرَّرًا في البداية عن أُسُسِ تَصَوُّفِ العصر الوسيط، بعدما تمّت برمجته في الفصل الشتائي 1919-1920، في آخر لحظة بالدرس التالي: «مشكلات أساسية في الظاهراتية». وبالرَّغم من أننا لا نتوفّر من الدرس الأول إلّا على ملاحظات متفرّقة (Ga 60, 303-337)، تسمح لنا هذه الملاحظات بتلمّس معالم إشكالية موجّهة على الأقل وموزّعة إلى سجلّات ثلاثة، حتى ولو افترضنا أنها لا تمثّل برنامج بحث مُحَدَّد المعالم بدقة.

تصوف العصر الوسيط بوصفه ورشة ظاهراتية.

يهتمّ السِّجل الأوَّل بالمحور المختار والإشكاليات الفلسفية والمنهجيَّة التي تُثيرها. لا يتعلّق الأمر في ذهن هايدغر بكتابة فصل جديد في تاريخ الأفكار. تُشير ملاحظة منهجيَّة دوّنها يوم 10 أغسطس/آب 1919 إلى أن بحثه الذي يتخذ صورة تاريخية في الظاهر، يريد أن يصبح إسهامًا في «الفحص الظاهراتي للوعي الدِّيني» (Ga 60, 303). من زاوية سلبية، تضمن هذا النعت تخلّيًا مزدوجًا: تَخَلِّيًا عن «فلسفة الدِّين البنائية» وعن «التَّشَتُّتِ داخل المعطى التاريخي الخالص بما هو كذلك». من زاوية إيجابية، تعلّق الأمر «بإعادة توجيه الظواهر التي أوضحت بصورة أصيلة وتمّت معاينتها في أصالتها الحقيقية إلى الوعي الخالص وإلى تأسيس هذا الوعي» (Ga 60, 303). هذه العبارة التي لا تزال تعبق برائحة ورشة هوسرل، دفعت هايدغر إلى طرح مجموعة من الأسئلة التي تجعلنا نتلمَّسُ بعض الصعوبات التي يتوجّب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية أن تُواجهها في سعيها إلى استثمار حقل فلسفة الدِّين.

لِمَ تركيز النظر على التصوف؟ وأكثر من ذلك، لِمَ الإلحاح على تصوف العصر الوسيط؟ ألم يكن من الأفضل أن يستند إلى ظواهر توجد في متناولنا مباشرة، بدل الاطمئنان إلى خبرة لم تَعُد في متناولنا اليوم إلّا بفضل نصوص انتقلت إلينا بوساطة تراث تاريخي عريق؟ تلجأ الإجابة إلى لغة المعلّم إيكهارد، وهو يُفيد أن «العالم الدِّيني يتمحور حول حركية الخبرة

المعيشة الساعية إلى الوصول إلى الله في وجوده المفارق» (*«des sich abscheidenden Gottfindens»* [Ga 60, 304]). يعتبر إيكهارد دليلًا استثنائيًا على «التجربة المَعيشة الحيوية [*Erlebnislebendigkeit*]» كما يدعوها هايدغر: مما لا يعني أنه قد نجح في القيام بوصف ظاهراتي لإنجازات الوعي الذي يتميّز «بالطابع المباشر الذي يتخذه المعيش الدِّيني والاستسلام الحيّ وبدون تحفّظ للمقدّس وللإلهي» (Ga 60, 315). هذه بالضبط هي المهمة الصعبة التي ينبغي أنْ يَنْكَبَّ عليها فيلسوف الظاهراتية، وهو الوحيد المؤهّل لإنجازها.

يعتبر هايدغر أن هدف الوصف الظاهراتي ليس هو إيقاظ الحياة الدِّينيَّة ذاتها، بما أن الحياة وحدها مؤهّلة لإنجاب الحياة. لكننا سنكون مخطئين لو أننا استنتجنا من ذلك أن الرجل المتديّن هو وحده من يستطيع فهم الحياة الدِّينيَّة ويفهم نمط عطائها. في أفضل الأحوال، لا يُفصح هذا الاقتناع إلّا عن نصف الحقيقة. وهو يشغل بالأساس وظيفة سلبية، يحظر بموجبه دخول هذا الحقل على كلّ من ليس مؤهّلًا للتسليم بأن الأمر يتعلّق هنا بمنطقة حقيقية تضمّ الظواهر والهِبة الحقيقية. والصعوبة الحقيقية التي تصدق بالمثل على المؤمن وعلى غير المؤمن، هي معرفة ما هي الشروط التي تؤهّلنا لفهم هذه الظواهر بصورة أصلية، وهي مهمة لا سبيل إلى تحقيقها بمجرد استدعاء «خبرات معيشة».

نجد سلفًا صدىً لهذه الصعوبة في إحدى الملاحظات المبكّرة التي تعود إلى 6 سبتمبر/أيلول 1918. يستشهد فيها بجملتين باللاتينية مستقاتين من العِظة الثالثة التي ألقاها برنار دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) حول نشيد الأنشاد: *Hodie legimus in libro experientiae* («اليوم، نقرأ كتاب التجربة») و*Est fons signatus, cui non communicat alienus* («هذا مَعين مختوم ولا يملك الغريب إليه سبيلًا»[11]) [Ga 60, 334]. تُضفي هذه الاستشهادات نكهةً خاصة على محاولة هايدغر. وهو يُريد بكلّ تأكيد سَبْر أغوار كتاب التجربة الدِّينيَّة في اللحظة الراهنة في حياة الوجود الواقعي vie facticielle.

(11) BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, t.I, Paris, Ed. du Cerf, 1996, p.101.

يؤكّد شرّاح بيرنار دو كليرفو إلى أن مصطلح التجربة *experientia* قد دخل خلال هذه الحقبة إلى المعجم الروحاني الوسيط، من أجل الإحالة على الحياة الروحية.

روّاد وخصوم: من فلسفة الدّين إلى ظاهراتية الحياة الدّينيّة.

يَتَضَمَّنُ السِّجِلُّ الثاني مجموعة من المواقف الجدالية. يعمل هايدغر فيها على تَسْفِيهِ بعض روّاد فلسفة الدِّين الكلاسيكيين، وَلَاسِيَّمَا بعض مُعاصريه. لا تجد فلسفة الدِّين الهيغلية أية حظوة لديه، وهو أمر لا يحتاج إلى تعليق، ما دام أنه يرفض كلّ المقاربات البنائية. لكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين الاهتمام بأطروحات هيغل الشاب عن الدِّين، مع تأسّفه من كون التأثير السلبي الذي أحدثه كانط فيه قد صرفه عن تأسيس الدِّين على «صِلة حيَّة وأصلية بالمقدّس» (Ga 60, 328).

اهْتَمَّ هايدغر كذلك بالمقالة الثانية من مقالات شلايرماخر في الدِّين، لأسباب لا تخفى كذلك عن الأذهان، متسائلًا إلى أيِّ حدٍّ نجد فيها إرهاصات مقاربة ظاهراتية للتجربة الدِّينيَّة. ما دام أن شلايرماخر قد رفض اختزال الدِّين إلى الأخلاق ورفض الخلط بين الدِّين والميتافيزيقا، قد يُوحي بمعنى الإرجاع الظاهراتي الذي يهدف إلى إبراز الغائية الخاصة بالحقل الدِّيني (Ga 60, 321). كما كان شلايرماخر تَوّاقًا إلى ذلك، يجب على الظاهراتي نفسه أن ينزل إلى «محراب الحياة الأكثر حميمية» واضعًا على كاهله «أن يستعرض منطقة أصلية للحياة ولظهور الوعي (أو العاطفة) الذي لا يَتَحَقَّق الدِّين إلّا فيه بوصفه صورة محدّدة من التجربة المَعيشة» (Ga 60, 321).

من يتحدّث في هذه الأسطر التالية، هل هو شارح شلايرماخر أم هو الظاهراتي هايدغر؟ «الكون - امتلاء الواقع - داخل تيار وحركة لا تتوقف؛ كلّ عنصر مفرد بما هو جزء داخل الكلّ. العلاقة القصدية في خصوصيتها الدِّينيَّة، وهي جنس عاطفي ينبني على ردّ كلّ مضمون مَعيش إلى كلٍّ غير متناهٍ، وهو معناه الجوهري: هذا هو الدِّين بالذات. الاستسلام: تيار أصلي من الامتلاء وتيار متحرّر من أيّ حاجز ويقبل منا أن نُثيره. إعادة توجيه كلّ مَعيش خاص إلى الوحدة الباطنية للحياة. الحياة الدِّينيَّة تجديد دائم لهذه السيرورة. والفعل هو الأمر الرجعي لهذا الشعور؛ لا يمكننا تحديد تلك الأفعال التي نقوم بها إلّا إذا نظرنا إليها في شموليتها، وإلّا إذا لم نكتف بالنظر إلى كلّ فعل على حِدة» (Ga 60, 322).

على كلّ حال، تُظهر هذه الملاحظات أن هايدغر كان على وعي بالخطر

الذي تُضمره الميتافيزيقا الأرسطية للكينونة. يبدو أن موقفه الطبيعي والنظري المجرّد (Ga 60, 313) قد حكم عليها بالعمى الظاهراتي خصوصية مَعيشات الوعي الدِّيني. تنطلق الظاهراتية الهيرمينوطيقية التي تقتفي أثر شلايرماخر - مما يعني في الوقت نفسه أنها تُدير ظهرها لهيغل (Ga 60, 328) - من مبدأ أن الوعي الدِّيني يتميّز «بقصدية أصلية مطلقًا» (Ga 60, 322)، وتتضمّن مطالب وقِيَمًا أصليَّة كذلك.

يصل العجز عن التسليم بهذا المطلب ذروته في التَّوَجُّه السكولائي المنتمي إلى العصر الوسيط، وهو ما استوجب من التصوف أن يبادر إلى ردّ الفعل. كان التوجّه السكولائي، في إطار المسيحية الوسيطة، يمثّل خطرًا قاتلًا يُحدق بالخاصيَّة المباشرة في الديانة الحيَّة، كما لو أن المفكّرين السكولائيين «الذين كانوا يهتمون على الخصوص باللاهوت والعقائد قد انتهوا إلى نسيان الدِّين» (Ga 60, 314).

قد يفاجئنا مثل هذا الحكم القاسي. يبدو من خلال هذا السياق أن هايدغر يستهدف في الواقع فلسفات الدِّين السكولائية الجديدة والمضادة للحداثة المُنتمية إلى حِقبته، والتي نازعها في أحقية استعمال عنوان الفلسفة. يَتَعَلَّقُ الأمر لديه بـ «شبه فلسفات دوغمائيّة وضميريّة، وهي فلسفات تجهر بانتمائها إلى منظومة دينية مخصوصة (مثل الكاثوليكية)، وتدَّعي أنها أقرب إلى الدِّين والتديّن». وبما أن تلك الفلسفات كانت عاجزة عن الاقتراب من «الطابع الحيّ للمشكلة» (المرجع نفسه)، فإنها كانت مخطئة حينما قَدَّمَت نفسها في صورة «فلسفة الدِّين».

يَمْتَدُّ نقد «فلسفات الدِّين» السكولائية الجديدة المزعومة إلى وضع علامة استفهام عنيفة على المنظومة العَقَدية التي ترى في أن تجلّيات الشخصية الدِّينيَّة الحية تمثّل تهديدًا، بدل أن ترى فيها تعبيرًا أصيلًا عن الحياة، كما كان هايدغر نفسه قد ذهب إلى ذلك في كتاباته الأولى. يُلمِّحُ هذا الحكم إلى مفردات الرسالة التي أخبر من خلالها هايدغر مدبّر الكنيسة كريبس (Engelbert Krebs) بخروجه رسميًا من الكنيسة الكاثوليكية. ليس فيلسوف الظاهراتية، الذي حمله منهجه على التزام الحياد الإيجابي كلّ التجلّيات الدِّينيَّة، هو وحده من يَتَّخِذ مَوْقِفًا في

الأسطر التالية، بل هو كذلك الورع الذي أحسَّ بمعاناة حقيقية: «إن القدرة على تحصيل عَلاقة حيّة بمختلف مجالات القِيَم عامة وبالمجال الدِّيني بوجه خاص، داخل العالم المحيط وفي مجال تَحَقُّق مثل هذه المنظومات، تعرف رُكُودًا نتيجة غياب أدنى وعي أصلي بالثقافة. بصرف النظر عن هذه الواقعة، تُفيد بِنية المنظومة التي لم تنتج عن فعل ثقافي حيوي بصورة قَبْلية أن المضمون القِيَمي لِلدِّين، الذي يَتَوَجَّبُ علينا أن نحياه كما هو داخل مناخ دلالاته الملموسة، قد أصبح مُكرَهًا منذ البداية على المرور من صراط القيود العقدية غير الحيوية المُبهمة تمامًا من الزاوية النظرية المجرّدة، وهي قيود تمثّلت في الأقوال والمقاربات التي أصبحنا مُلزَمين باجتياز امتحانها. وفي الأخير، يخنق هذا القيد أنفاس المرء نتيجة العنف البوليسي الذي يمارسه التأمّل العقلي المنتمي إلى المرجعية الشرعية المعتمدة، وهو تأمّل يؤدّي بطريقة عمياء إلى تدميره وسحقه» (Ga 60, 313). يعتبر هايدغر أنه لا سبيل لنا إلى أن نُعالج هذا الصراع من داخل المؤسسة التي انشق عنها. لن يُصبح المتصوف غير مارق خطير تقبله ٱلْمُؤَسَّسة على مضض، دون أن تَتَوَصَّل إلى فهمه.

كَشَّر هايدغر كذلك عن أنيابه في مواجهة فلاسفة الدِّين الآخرين، دون أن يستثني من ملاحظاته النقدية أحَدًا من معاصريه. كان ترولتش ومفهوم القَبْلية الدِّينيَّة هو الخصم الأول الذي وضعه نصب عينيه، كما كان عليه الأمر في دروسه التالية. اعتبر هايدغر أن هذا المفهوم الذي صادفناه أثناء فحص أغوار النموذج الإبدالي النقدي (BA I, 407-412)، لا يحمل معنى إلّا داخل الفلسفة المُتعالية، أي بالنسبة لمن اشترك مع ترولتش وفينديلباند في افتراضاتهما الفلسفية. ستبوء بالفشل كُلُّ محاولة تسعى إلى تكييف 'القَبْلية الدِّينيَّة' مع حقل آخر، مثل حقل سيكولوجيّة الدِّين.

إتَّهَمَ هايدغر أوتو ورايناخ، اللذين خلفهما مباشرة في الحقل الظاهراتي، بالاشتغال على مفهوم غير صحيح للظاهراتية، وهو مفهوم ملوّث بالكانطية الجديدة. وضع هايدغر معالم مراجعة نقدية للمقدّس (Ga 60, 332-334)، وهي مراجعة هَيْمَنَت عليها أطروحة تأثّرت بقوة بحكم هوسرل، وتفيد أن أوتو قد أغفل المشكلات الظاهراتية الأكثر جوهرية والأكثر صعوبة: مشكلة تأسيس الوعي التاريخي وصور التعبير الدِّيني عنه ومشكلة اللاعقلانية.

يجب الابتداء بالإقرار بأن «الخاصّية التاريخية» *(das Geschichtliche)* تمثّل «أحد عناصر المعنى الأكثر دلالة وتأسيسًا» للتجربة الدِّينيَّة المَعيشة. لا تقع العلاقة بالتاريخ أبدًا خارج الظواهر الدِّينيَّة، بل هي متلاحمة معها إلى الحدِّ الذي يجعلها تشكّل معناها نفسه. يجب علينا أن ننظر إلى هذه الخاصّية التاريخية التأسيسية، التي سبق لشلايرماخر أنْ كَشَفَ النِّقَابَ عنها (Ga 60, 322)، من الزاوية نفسها التي تتخذها في الوعي الدِّيني نفسه. تنعكس الخاصّية التاريخية في غالب الوقت في الإحالة إلى المؤسّسين الكبار للدِّين، مثل بوذا وإبراهيم وموسى والمسيح: «يدور العالم المعيش الدِّيني في أصالته - وليس من زاوية تنظير لاهوتي مجرّد - حول محور شخصية دينية كبرى واحدة (ومزوّدة بزخم حياة فاعلة بطريقة شخصية)» (Ga 60, 323). تحظى هذه الأُطروحة بأهمية كبرى في التأويل الظاهراتي للمسيحية الأُولى. وسيكون من الأنسب لنا أن نؤوّل من الزاوية نفسها مفهومي «الوحي» «révélation» و«التقليد» «tradition» اللذين يشكّلان بدورهما ماهية الدِّين.

تكشف الطريقة التي استثمر بها أوتو مقولة اللّاعقلانية بوضوح أكبر عيوب فكره. لم يعرف كيف ينفلت من الميل إلى تقديم اللّاعقلانية كما لو كانت دواء ناجعًا ضد شَطَطِ العقلانية التي عانى منها اللاهوت الكانطي الجديد واللاهوت الليبرالي المنتمي إلى عصره. قد يكون هذا الترياق أخطر علينا من المرض نفسه. اعتبر هايدغر أنه يجب علينا قدر الإمكان، مقاومة «غرس اللّاعقلانية داخل العقلانية» (Ga 60, 333)، حينما نجعل من «الألوهي» «numineux» عنصرًا نستطيع وصفه، مع تجريده من بُعده الأخلاقي والعقلاني». يشهد مثال المعلّم إيكهارد أنه من الواجب مساءلة الوعي الدِّيني نفسه، حتى نعلم ماذا تعنيه العقلانية واللّاعقلانية بالنسبة إليه. وطالما لم نُقدم على هذا التوصيف، سيظهر المقدّس أو «الألوهي» في هيئة مضمون عقلي noème تنظيري (لا يُهمّ إن كان عقلانيًا أو غير عقلاني)، ولا يظهر في تضايفه مع فعل مخصوص يصبح الوعي وحده مُؤهَّلًا بمقتضاه للقيام به: ألا وهو فعل الإيمان *l'acte de foi*.

نَتَلَمّسُ معالم نفسها المؤاخذة، وإن كانت أقل حِدّة، في الملاحظات التي خصّصها هايدغر لمحاولة رايناخ: المطلق *Das Absolute* (Ga 60, 324-327).

يتحدّث بدوره بلغة مزدوجة: بلغة ظاهراتية هوسرل، وإن كانت ملوّثة بلغة الفلسفة الكانطية الجديدة عن القِيَم. تُبرِزُ الطريقة التي يُقدّم بها «الموقف الذي نتخذه اتجاه الله»، حَسَب هايدغر أنه لم يعرف كيف يطرح بكلّ جذرية السؤال المتعلّق «بتأسيس 'الله' في صورته الدِّينيّة المخصوصة، بوصفه 'موضوعًا ظاهراتيًا'» (Ga 60, 324). في أفضل الأحوال، تشكّل الفكرة التي كوّنها رايناخ عن «الشعور بالتبعية المطلقة» نقطة انطلاق دراسة ظاهراتية أكثر جذرية، وهي الدِّراسة التي انبرى هايدغر إلى إنجازها في بحثه الخاص.

الهلع الفلسفي وخلاص الظاهراتية.

ما هي بالضبط مقوّمات التحليل الظاهراتي، وما هي الصعوبات التي ينبغي على الظاهراتية مواجهتها وما هي المناهج التي تتوفّر عليها؟ يتشكّل السجل الثالث الذي يُهمّنا أكثر، من التأمّلات التي بسط فيها هايدغر القول في مهمّات ظاهراتية الدِّين.

لا تسعى الفلسفة الواعية بذاتها، ولا كذلك الظاهراتية، أبدًا إلى إنتاج دين، كما كان هيغل يعلم ذلك. تستطيع العكوف فقط على فهم ما هو قوام حقيقة الأديان والمواقف الدِّينيّة الموجودة، وإن كان ذلك عويصًا على العموم. من هذه الزاوية، أعلن هايدغر أنه: «لا يمكننا استنباط أية ديانة حقّة من التفلسف» *«(Erphilosophieren läßt sich keine echte Religion»)* [Ga 60, 323].

هل معنى ذلك أن الإنسان المتدين *l'homo religiosus* هو المؤهّل أكثر من غيره للحديث عن علم عن تجربته الدِّينيّة الخاصة وعن «النبع المختوم»؟ لا أبدًا! يفنّد هايدغر بكلّ قوة الأُطروحة التي تُفيد أن النفس المتديّنة هي المؤهّلة وحدها لفهم خصوصية عطاء الظواهر الدِّينيّة، ولفهمها من الداخل، على نحوٍ ما. تحترم الظاهراتية وحدها هذا المطلب المزدوج، لا سيّما وأن هدفها المُعلن يتبدّى في إدراج المَعيشات «داخل مجال قابلية الفهم المُطلقة» (Ga 60, 305)، وتتساءل كيف تتقوّم الحياة الدِّينيّة في خصوصيتها المميّزة، وهو أمر لا شأن له بتقوّم موضوع معرفة أو بمقاربة عقلانية حريصة على تذويب التجربة في «مكوّناتها المنطقية».

لا يجد مثل هذا الفهم طريقًا أقصر من الطريق الذي يَمُرُّ عبر أشكال التعبير الخاصة بالتجربة الدِّينيَّة، مثل الصلاة والصمت والعبادة وحبّ الله وما إلى ذلك، بدل أن يقذف بنا مباشرة في أعماق نفس الذات المتديّنة. يشرح هايدغر القاعدة الظاهراتية «العودة إلى الأشياء ذاتها!» على النحو التالي، حينما يتعلّق الأمر بالفهم الأصلي للظواهر الدِّينيَّة: «لنقتربْ من الحياة الدِّينيَّة ذاتها، بطريقة صادقة ومنهجيَّة خالصة: ما هي الطبقات الرئيسة، وما هي الأشكال، وما هي التحرّكات التي تكشف عن نفسها في تلك الحياة الدِّينيَّة؟ كيف تتأسّس هذه الحياة؟» (Ga 60, 305).

تَظَلُّ عبارة «الحركات الأساسية» أهم عبارة في هذا الوصف للمهمّة الأساسية التي تقع على كاهل فيلسوف ظاهراتية الدِّين. بدل التَّسَاؤل بصورة مباشرة عن الموضوعات أو ما يُشبه موضوعات الوعي الدِّيني، يجب الاهتمام بدينامية عملياتها التأسيسية. هنا أيضًا وهنا على الخصوص، «يرجّح المعنى الإنجازي» كفّة «المعنى الإحالي» و«معنى المحتوى».

تَصْدُقُ التعليمات المنهجيَّة نفسها المطبّقة على الوصف الظاهراتي على العلاقة التي يُقيمها الوعي المتصوّف بالعالم. لا يكفي من أجل تحقيق ذلك، أن نفترض «صورة وسيطة للعالم» تتخذ معالم ضبابية. يجب علينا أن نركّز بالمقابل على «المظاهر الظاهراتية» للعالم وتأسيسه، إذا ما رغبنا في فهم المصطلح المفتاح في مذهب التصوف لدى المعلّم إيكهارد: «الانفصال» (*Abgeschiedenheit*). هذا ما قاد هايدغر إلى التساؤل ألَم يكن الانفصال عن العالم جزءًا من البواعث الدِّينيَّة الأكثر أصالة، بالرَّغم من أن الانفصال قد اتخذ في حالة لوثر صورة العودة إلى العالم. المهمّ هو ألّا نرى في الانفصال إنجازًا نظريًّا، حينما يرفض الانقياد وراء العالم ووراء جماله الأخّاذ، بل المهمّ هو أن نرى فيه ظاهرة وجدانية دينية في أصلها، ولا يمكن وصفه إلّا بهذه الصفة.

تنبني كلّ هذه الاعتبارات المنهجيَّة التي تبدو مُتفكِّكَةً لأول وهلة على اقتناع راسخ: «تُنقذنا الظاهراتية وحدها من الهلع الفلسفي» (Ga 60, 323): أمام هول المشكلات التي يُثيرها التأويل الفلسفي للوعي الدِّيني ولأبلغ صور التعبير النمطية عنه، لا يأتي الخلاص إلّا من ظاهراتية هيرمينوطيقية تحظر على نفسها أن تنحت

مفهوم الماهية بناء على نموذج الكونية النظرية، بل تهتم بالأشكال الأساسية التي يَتَّخِذُهَا امتلاء المَعيشات الدِّينيَّة.

اَلْمُهِمَّة الخاصّة بظاهراتية الدِّين والمَعيشات الدِّينيَّة، هي مهمّة وصف الأشكال المختلفة والتعبيرات النمطية عن الحياة الدِّينيَّة والوعي التاريخي. كما كان شلايرماخر قد استشعر ذلك من قبل، لا تستطيع الظاهراتية إنجاز مهمتها إلّا إذا اعترفت باستقلال الوعي الدِّيني وباستقلال عالمه، بدل أن نجعل منها طريقة في الاستدلال، أي أن نجعل منها بناءً نظريًا، أو أَنْ نُحَوِّلَهَا إلى ظاهرة عملية يتعلّق الأمر باستثمارها لتحقيق فائدة تقتصر على الميتافيزيقا والأخلاق.

ينفتح أمامنا بعد ذلك مجال بالغ الغنى من بين أوجه الوصف الظاهراتية. تنطبق أوجه الوصف على أشكال التجربة الدِّينيّة، كأن تنطبق مثلًا على الطريقة التي فحص بها تصوّف العصر الوسيط مشكلة الزمن، بعد أن تحرّرت من التصوّرات الخطّية ومن الاستعارات المكانية، وكأن تنطبق على الصمت والعبادة، وهي الصورة الحادّة التي تتخذها الدهشة (Ga 60, 312)، كما تنطبق أيضًا على المفعولات «المَعيشة» للتمثّلات مثل «القدرة» و«النعمة» و«الغضب» الإلهية. نضيف إلى ذلك تحليل جزئيات تكوين الموضوعية objectité الدِّينيَّة، وتأتي فكرة الله في المقام الأول، مما قاد هايدغر إلى التساؤل هل يكون «الله»، وهو موضوع الوعي الدِّيني (Ga 60, 324) يتأسّس داخل الصلاة فقط، أم أنه مُعطى سلفًا داخل الإيمان أو داخل الحب (Ga 60, 307).

تنتمي مسألة الجوانب الوجدانية في الحياة المتصوّفة إلى السياق المقامي نفسه. وهكذا، فإنه يجب استيعاب مفهوم «الانفصال» (*Abgeschiedenheit*) لإيكهارت، الذي سيلعب دورًا في فكر هايدغر المتأخر، بوصفه ظاهرة وجدانية مخصوصة، بدل اعتباره مجرّد تَخَلٍّ عن أيّ تمثّل نظري (Ga 60, 308).

يعتبر هايدغر أن مثل هذا البحث، الذي يُقَدِّمُه في صورة «أنطولوجيا الدِّين»، لا يمتلك صلاحية إلّا إذا امتثل لنظر منهجي صارم. تجدر الإشارة إلى أنَّ اَلْأَمْرَ يَتَعَلَّقُ بِمُهِمَّة على المدى البعيد، وتَتَطَلَّبُ قدرًا كبيرًا من التواضع والصبر الجميل. وهذا ما قاده إلى وضع نفسه ووضع المستمعين إليه أمام التحدّي الآتي:

«لا مكان لفلسفة الدّين التي تُحَلِّقُ أعلى من اللّازم. نحن في البداية أو بالأحرى: علينا العودة إلى البدايات ولا يجب على العالم فعل شيء غير الصبر. بالفعل، لا أحتاج بوصفي رجلًا مُتَدَيِّنًا إلى أيّ مذهب في فلسفة الدِّين. الحياة لا تُنجب غير الحياة، ولا تنجب الرؤية المطلقة بما هي رؤية؛ نجد هنا تَمَاسُكًا أصليًا للأشياء المزوّدة بمشروعية خاصّة بها» (Ga 60, 309).

تضعنا الملاحظة التي تَلَتْ هذا الإعلان أمام الفارق الفاصل بين الطريقة التي استشكل بها مُمَثِّلُو النموذج الإبدالي العقلاني لفلسفة الدِّين التقابل بين الإيمان والمعرفة، والطريقة التي تَطَرَّقَ بها هايدغر إلى الظواهر المقابلة لها. لا يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بتمييز يستطيع الحصول على معنى ظاهراتي، بما أنه ينتمي إلى نظرية المعرفة وإلى تحديد طبيعة العلاقة الموجودة بين الفلسفة واللاهوت. والاختلاف الموجود بين التصوّر الكاثوليكي للإيمان بوصفه «مطابقة» أركان العقيدة «للحقيقة الموضوعية» والتصوّر البروتستانتي واللوثري للإيمان بما هو تصديق *fiducia*، هو ما يندرج بالمقابل في إطار تأسيس العالم الدِّيني تأسيسًا ظاهراتيًا. تعزّز ظاهراتية هايدغر عن الحياة الدِّينيّة بقوة الاختلاف الموجود بين الصياغات العقلانية للاهوت والتديّن المَعيش (تصوّف العصر الوسيط ليس مجرّد لاهوت تطبيقي!)، دون أن تغفل تسليط ضوء كاشف على عدد من ضروب التمييز اللاهوتي والطائفي. وعليه، يُرجعنا «تحليل ظاهرة الإيمان التي لم تتمّ عقلنتها بعد» (Ga 323) إلى ظاهرة أصلية عن الثقة التي تَتَضَمَّن بدورها معنى خاصًا للحقيقة.

ما كان هايدغر يخشاه قبل كلّ شيء على ما يبدو هو الفهم المُعَقْلَن الذي يدمّر المَعيش الدِّيني، بحجّة أنه يجعله أكثر قابلية للفهم. يعتبر من زاويته أن «'التصوّرات' الفاهمة، والفهم عامة، في معناه الفلسفي الأصيل، لا تربطه صلة بعقلنة» (Ga 60, 311). لا تستطيع فلسفة الدِّين الطموح إلى بعث الدِّين وإحيائه، بعد أن تحوّله إلى منصة انطلاق مركبة «البديل» الفلسفي كما فعل هيغل. يتعلّق الأمر بدل ذلك بمعرفة هل يكون الأشخاص غير المتديّنين قادرين على التسليم بوجاهة التحليل الظاهراتي للوعي الدِّيني، بصرف النظر عن مسألة معرفة «إنْ كان الأشخاص المتديّنون هم وحدهم من يستطيعون الاستفادة من هِبة 'مطلقة' أصيلة» (Ga 60, 312).

«Coram Deo»: الوجود الواقعي المسيحي الأصلي.

تظهر أهمية الانشغالات المنهجيّة والأفكار الموجّهة التي شَكَّلت خَلْفِيّة الملاحظات التي حفظها الدرس الذي خصّصه لتصوّف العصر الوسيط داخل المحاضرتين الوحيدتين اللتين ألقاهما هايدغر بالفعل في موضوع ظاهراتية الدِّين: «مقدّمة إلى ظاهراتية الدِّين» في الفصل الشتائي 1920-1921، بعدما ركّزت على رسائل بولس إلى مؤمني تسالونيكي وإلى مؤمني غلاطية (Ga 60, 3-156) ثم على درس «أوغسطين والأفلاطونية الجديدة» في الفصل الصيفي 1921، وقد خَصَّصَ الدرس بكامله للكتاب العاشر من نص الاعترافات للقدّيس أوغسطين (Ga 60, 157-299).

التحوّل الهيرمينوطيقي لظاهراتية الدِّين.

يُؤَكِّدُ عنوان الدرس الأول أن محاولة هايدغر تُقدّم برنامج عمل: أراد هايدغر أن يجعل هذا الدّرس مَدْخَلًا بالفعل إلى «ظاهراتية الدِّين» بكلّ ما تحمله من معنى. سَعْيًا إلى تحقيق ذلك، قَدَّمَ عَرْضًا طويلًا ورتيبًا للغاية في ذهن بعض المستمعين إليه عن فكرته الثورية بخصوص الفلسفة وبخصوص العلاقة بين المفاهيم الفلسفية وحياة الوجود الواقعي. وما دام الفهم الذاتي للفلسفة لم يَتَّضح بعد، لن يوجّه الفيلسوف غير أسئلة زائفة إلى التجربة الدِّينيّة.

منذ البدء، استحضر هايدغر دائرة سنعثر على أصدائها من جديد في فقرتين أساسيتين من كتاب الكينونة والزمان: الفلسفة «هيرمينوطيقية»، لا لأنها تهتمّ بمشكلة التأويل، بل لأنها «تنبثق من حياة الوجود الواقعي، ثم تُعيد الانبثاق في صلب تجربة الوجود الواقعي للحياة» (Ga 60, 8). يشكّل هذا الإعلان «الدائرة-الأوّلية» التي توجد خلف كلّ صور «الدائرة الهيرمينوطيقية» التي سنجدها في الكتابات التالية لهايدغر. ما يصدق على الفلسفة عامة، يصدق بالمثل على فلسفة الدِّين: يجب عليها الانبثاق من الحياة الدِّينيّة في وجودها الواقعي، ويجب عليها إعادة الانبثاق فيها!

يَظَلُّ كلُّ شيء مُرْتَهَنًا بالمعنى الذي نَخْلَعُهُ على مصطلح «التجربة» في المقطع «تجربة الوجود الواقعي للحياة». يعتبر هايدغر أنه يجب علينا الحفاظ،

قدر الإمكان، على المعنى الدّينامي، و«التفاعلي» على نحوٍ ما لهذا المفهوم الذي يحظر علينا فصل «الذات العارفة» عن «موضوع المعرفة». لا تختزل تجربة الحياة أبدًا إلى ما يدعوه هايدغر سيرورة «تحصيل المعرفة»، أي مراكمة نسبة معينة من المعلومات التي يُمكن إدماجها داخل منظومة معارف. يعني «القيام بتجربة» مواجهة ما يأتي قُبَالَتَنَا واستشعاره. تعني «خبرة الوجود الواقعي للحياة» «مجمل المواقف الفاعلة والمنفعلة للإنسان اتجاه العالم»، بدل اختزالها إلى مجرّد «تحصيل المعرفة» (Ga 60, 11).

في السياق نفسه، حَذَّرَنَا هايدغر من أيّ إرجاع إبستيمولوجي لمفهوم «الوجود الواقعي» «facticité». يُفصح المصطلح عن خاصّية تاريخية عميقة ولا رادّ لها، بدل إرجاعنا إلى التفسير السببي. لكن المفارقة هي أن الخبرة المعيشة تَحْجُبُ عَنَّا الطريقة التي نستجيب بها لما يأتي قُبالتنا. تشهد هذه «اللّامبالاة» بردّ فعلنا (Ga 60, 12) المميّز على الاكتفاء الذاتي *autosuffisance* وعلى المعنى الدلالي *significativité* العميق الذي يكتنف الحياة، قبل الإقدام على أيّ نشاط معرفي. لا تمثّل صلة الذات بالذات استثناء في هذه القاعدة الأساسية: لا ينبغي الخلط بين التجربة المحصّلة عن الذات وبين «فعل التفكير المنعكس على الذات» - نوجد هنا في الضفة الأخرى المقابلة لنابير - ولا بينهما وبين الاستبطان.

تَتَّجِهُ كلّ هذه الإشارات في اتجاه نقطة مشتركة، وهي عبارة محورية بقدر ما هي صعبة: «هاجس المعنى الدلالي الذي يكتفي بذاته» (Ga 60, 16) [*selbstgenügsame Bedeutungsbekümmerung*]. يشكل مصطلح الانهمام «*Bekümmerung*» الذي أقترح ترجمته بعبارة «souciance» الخيط الناظم في ظاهراتية الدِّين التي حاول هايدغر بلورتها. يفسّر الاكتفاء الذاتي لحياة الوجود الواقعي السبب الذي لا يجعل المرء يُحسّ بِانْهِمَام اتجاه شيء آخر ما عدا «المعاني الدلالية» التي يهتمّ بها، بصرف النظر عن المستوى الملموس الذي يتجلّى فيه. هذه المضامين الجزئية هي التي تُثير انتباهه، وليست الطريقة التي يُحيل بها إليها.

وهذا هو ما يتأكّد من الطريقة التي وضع بها هايدغر ظاهرة التاريخ في

محور مقاربته، بعدما أبدى تحفّظه من مختلف «فلسفات التاريخ» التي كانت مُعاصرة له. لا يعني الاعتراف بأن «البُعد التاريخي» (*das Historische*) يشكّل «ظاهرة نووية» (Ga 60, 31) على الإطلاق بأنه يُكرِّس الافتراضات التي ينبني عليها «المذهب التاريخي» «l'historicisme». قد تكون المعرفة التاريخية أداة ناجعة للاحتماء من التأثير الفعلي الذي يُمارسه التاريخ علينا، أي للاحتماء من تاريخ الأثر *Wirkungsgeschichte* بالمعنى الذي يذهب غادامير إليه(*). تتميّز التجربة الفعلية التي تقوم بها كينونتنا التاريخية بـ «القلق» (*Beunruhigung*) [Ga 60, 42]، وهو شعور لا تنجح أية معرفة تاريخية في تبديده. لم يتحدّث هايدغر بالتفصيل عن مصادر هذا القلق. ربما لم يكن ذلك يحتاج إلى تعليق، إذ لا زالت صدمة الحرب العالمية حاضرة آنذاك في كلّ الأذهان. ولكنه يأخذ على فلاسفة التاريخ المعاصرين له (شبينغلر Spengler وزيمل Simmel وريكرت Rickert) «أنهم يحاربون بأسلحة لا يفهمونها أنفسهم وبأسلحة تُمَيِّزُ بِالضَّبْط ما يحاربونه» (Ga 60, 53).

يَحِقُّ لَنا التّسَاؤل أَلَم يكن هذا التّوَجُس لا يَنْطَبِقُ بالمثل على فلسفة الدِّين المعاصرة له، بالرجوع إلى الحكم القاسي الذي أصدره بالضبط في حق ترولتش، وهو فيلسوف الدِّين الوحيد الذي يعرض المواقف بتفصيل (Ga 60, 19-30). الفكرة التي كَوَّنَهَا ترولتش عن فلسفة الدِّين، فكرة غير مقبولة من الزاوية الظاهراتية، بما أن نظرية القَبْلية الدِّينيَّة ٱلْوَفِيَّة لروح الكانطية الجديدة، تتهرّب من المهمّة الجوهرية بامتياز: وصف الظواهر الدِّينيَّة من أجل استجلاء دلالتها الأصلية. ومع ذلك، فإن ترولتش حمل هايدغر على طرح سؤال اللجوء إلى تاريخ الأديان في ظاهراتية الدِّين. لكن ظاهراتية الدِّين مُضطرة إلى تفكيك المقولات «الموضوعية» التي يَشْتَغِلُ بها مؤرخ الأديان. السُّؤَال الحَاسِم، بخصوص تأويل الظواهر الدِّينيَّة، هو التالي: «كيف يرجع الكائن-هنا الذاتي الحيّ، ما دام يحمل

(*) «تاريخ الأثر» مفهوم ابتكره غادامير وطوّرته مدرسة التلقّي المُنتمية إلى مدرسة كونستانس. فهي تعتبر أن قيمة النصوص الأدبية لا تنبع من ظهورها أو انتشارها داخل جمهور القرّاء الأوائل، بل تستمدّ من تاريخ مفعولها على الأجيال التالية. تَتَمَيَّزُ 'أمهات الكتب' les classiques أو كتب الأدب العالمي، بتأثيرها المستمر على الأجيال المُتعاقبة، وبتأثيرها على مختلف الثقافات والمرجعيات الفكرية. [المترجم]

الهمّ، إلى التاريخ ذاته بفضل التاريخ؟» (Ga 60, 53). إن صعوبة تحديد المعنى الدقيق للفظ «التاريخي» على مستوى حياة الوجود الواقعي، قادت هايدغر إلى اقتراح المفهوم المفتاح «الإشارة الصورية»، كما رأينا ذلك من قبل.

وَضَعَ هايدغر في تَتِمَّة الدرس معالم «استجلاء explicitation ظاهراتي لبعض الظّواهر الدِّينيَّة الملموسة» (Ga 60, 67)، بَعْدَمَا اقتنع بأن الفهم الذاتي للفلسفة يجد مصدره في تجربة الوجود الواقعي للحياة، وبأن هذا التصوّر الثوري للفلسفة ينجح وحده في توضيح مهمّات ظاهراتية الدِّين التي يَتَعَيَّن عليها في ذات الوقت نفسه أن تصبح فلسفية عن حق (Ga 60, 34). يَتَعَلَّق الأمر بالتجربة المسيحية الأُولى التي وجدت التعبير الأدبي عنها في رسائل بولس. رَكَّزَ تأويل هايدغر في جوهره على الرسالة إلى مؤمني غلاطية وعلى الرِّسَالَتَيْنِ إلى مؤمني تسالونيكي.

كيف نوجّه الفهم العقلي الظاهراتي لفهم الحياة الدِّينيَّة؟

كَمَا أَوْضَحَ هايدغر ذلك منذ البدء، يَتَعَلَّق الأمر بِمُجَرَّد «توجيه» «*Anleitung*»، وهو يُشبه «قواعد لتوجيه العقل الظاهراتي» «*Regulae ad dirigendum ingenium phaenomenologicum*»، ولا يتعلّق بظاهراتية الدِّين المكتملة. سأتطرّق إلى الدرس الأول عن ظاهراتية الدِّين من هذا المنظور «المنهجي» المُستوحى من «قواعد» ديكارت، وهو الدرس الذي يشكّل إرهاصًا أوّليًا لمحاولة فهم المسيحية الأُولى كما فهمت ذاتها. أكتفي في الردّ على كلّ من يشكّك في أنني أقرأ هايدغر من «زاوية ديكارتية» «*more cartesiano*» وفي كوني أُحَرِّف كلام هايدغر عن مواضعه، مستشهدًا بكلامه: «تُمَثِّلُ كلّ الأسئلة الفلسفية في العمق سؤال: 'كيف'، أي إنها أسئلة منهج، طالما فهمناها في معناها الصارم» (Ga 60, 88).

يبدو لنا أنه بالإمكان تحديد معالم المنهج الذي أعلن هايدغر عنه في ظاهراتية المسيحية الأُولى، وهو لا يعدو في الواقع أن يكون مجرّد «ظاهراتية رسالة بولس» (Ga 60, 137) بواسطة القواعد الأربعة عشر التالية:

القاعدة 1: «تمتلك خبرة الوجود الواقعي للحياة استجلاءها الذاتي

الأصيل، وهي خبرة محدّدة كذلك بالخبرات الأساسية» (Ga 60, 145) التي لا يجب التسوية بينها وبين «المضامين العقدية». يتحقّق استجلاء ظاهرة الكنيسة الأولى من منظور ثلاثي: يصف هذا الاستجلاء «المضامين» التي ينقلها الوعي الدِّيني المسيحي، وهو يتعرّف «الأشياء» التي يرجع إليها ويحلّل أنماط إنجازها الخاص بها، يجب على هذه الأبعاد الثلاثة للقصدية: المعنى الإِحَالِي *Gehalt* ومعنى المحتوى *Bezugs* ومعنى الإنجاز *Vollzugssinn*، التي توجّه كلّ تحليلات هايدغر أن تبرهن كذلك على خصوبتها أثناء تأويل التجربة الدِّينيَّة للمسيحيين الأوائل.

يتنقل مركز الثِّقل هُنَا أيْضًا إلى «المعنى الإنجازي». لا تتطابق «العودة إلى الأشياء ذاتها» في الحياة الدِّينيَّة مع «التأويل [*Deuten*] التاريخي الذي يسعى مثلًا إلى إعادة بناء «السياق التاريخي» الذي ظهرت فيه الرسالة إلى مؤمني غلاطية. يتعلّق الأمر على العكس من ذلك، باستجلاء المعنى الذاتي لهذه الرسالة. يتطلّب ذلك منا أن نأخذ بعين الاعتبار «الموقف» الذي يُحيط ببولس وبأهل رسالته. ليس لفظ الموقف مُرَادِفًا في معناه الظاهراتي «للسياق» أو «للوضعية الموضوعية». يَتَعَلَّقُ الأمر بَدَلَ ذلك بالمقابل الظاهراتي «للديمومة المحسوسة» لدى برغسون، كما أوضح هايدغر ذلك: «ينتمي الموقف إلى الفهم المُتطابق مع المعنى الإنجازي» (Ga 60, 90).

يتعالى مثل هذا الفهم على التقابل بين «الساكن» و«الدِّينامي». قد يُصبح «موقف ما» تارة «مستقِرًا» وتارة أخرى «شائكًا»، بل و«مُتفجّرًا». يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالصِّلة التي تربط حياة الوجود الواقعي بالزمان. بطبيعة الحال، يُهيمن المظهر الأخير في حالة المجيء الثاني للمسيح Parousie، كما تشهد عليها الرسائل إلى مؤمني تسالونيكي.

القاعدة 2: يتعيّن على ظاهراتية الدِّين أن تُوَضِّحَ الفهم المسبق *Précompréhension* الذي يمَكّن من الولوج إلى الظواهر. يتضمّن ذلك صِلة نقدية بـ تاريخ الأدهان، ولكنها ضرورية. من المُفيد لنا، أثناء الحوار مع مؤرخ الأدهان، أن نتراجع عن الإحَالة *Bezug* (الذي يتطابق في وجوده المعزول مع المقاربة المرجعية-الموضوعية للعلوم التاريخية) إلى الإنجاز *Vollzug* الذي

يضبط التاريخ في محوره، بدل تحريفه. من يتحدّث عن الإنجاز *Vollzug* يتحدّث عن التحقق الذاتي، وعن التحقّق من جديد. يَتَعَلَّقُ الأمر بمتابعة حركة التحقّق الذاتي للحياة ذاتها، أي بمتابعة الطريقة التي تشكّلت بها التجربة المسيحية الأولى.

خَصَّصَ هايدغر فقرة كاملة لمناقشة الصعوبات المطروحة في اللِّقاء بين ظاهراتية الدِّين وتاريخ الأديان (Ga 60, 76-78). في مواجهة فلاسفة الدِّين غير الظاهراتيين الذين خلّفوا الانطباع بأن الفيلسوف يُمكنه أن يستقي «مادته الخام» و«أمثلته» من أعمال المؤرخين. تساءل هايدغر «إذا كان من حق الظاهراتية أن تستثمر مُعطيات تاريخ الأديان» (Ga 60, 77)، وهو التساؤل الذي شكّل الخلفية التي قرأتُ بها بدوري «أمّهات» آثار ظاهراتية الدِّين (BA II, 163-240). إذا كان هايدغر قد طالب بوضع تَخَصُّص تاريخ الأديان على محكّ «التفكيك الظاهراتي» (Ga 60, 78)، لا يعني ذلك أنه قد أصدر حُكْمًا نِهَائِيًا في حقه. الأهم هو الانتباه إلى الافتراضات الضمنية التي مَثَّلَت الخلفية التي قامت عليها أعمال مؤرّخي الأديان.

القاعدة 3: يستدعي الاستجلاء الهيرمينوطيقي للظواهر الدِّينيَّة لُزُومًا الإشارة الصورية، وهي إشارة يَتَعَذَّرُ علينا بدونها اكتشاف «صفة التديّن في جوهره، كما كان يُميِّز المسيحية الأولى» (Ga 60, 78).

نستطيع وضع الأُطروحة الأساسية التي تُعتبر محور كلّ تأمّلات هايدغر في هذا الدرس في نِطاق هذه القاعدة: «ينبني التديّن religiosité المسيحي على تجربة الوجود الواقعي للحياة، فالتديُّن في معناه الدقيق متطابق مع هذه التجربة ذاتها» (Ga 60, 131). قدّم التديّن في صيغتين أكثر جلاء:

«1. ينبني تَدَيُّن المسيحية الأُولى على تجربة حياة المسيحية الأُولى، وهو يمثّل مثل هذه التجربة.

2. تجربة الوجود الواقعي للحياة تجربة تاريخية. يحيا التديّن المسيحي الخاصية الزمانية بما هي كذلك» (Ga 60, 80).

علاوة على ذلك:

1. ينبني تديّن المسيحية الأولى على تجربة الوجود الواقعي للحياة. النتيجة هي أن التديّن في معناه الدقيق هو هذه التجربة ذاتها.

2. تجربة الوجود الواقعي للحياة تجربة تاريخية. النتيجة: تعيش التجربة المسيحية الزمان ذاته (عندما نأخذ بعين الاعتبار أن فعل 'عاش' فعل يفيد التعدّي *verbum transitivum*») (Ga 60, 82).

ما يُبرِزُ بصورة أفضل رهان هذه الأُطروحات المباشرة، هو الطريقة التي لم يَكُفَّ من خلالها بولس عن تذكير مؤمني تيسالونيكي في رسالته إليهم «بكينونتهم الجديدة» (*genesthai*) «être-devenu». لم يحصلوا على كينونتهم الجديدة إلّا بفضل الإعلان عن البشارة التي تلقوها «في وسط محن كثيرة بفرح الروح القدس» (الرسالة الأولى 1، 6). لقد تبنّوا «أسلوبًا كاملًا في الحياة» (*peripatein*) عندما توجّهوا إلى الله «بإحساس كبير بالضيق وبالفرح».

كانت الصِّلَةُ بزمان المسيحية الأُولى مطبوعة بلفظي «الضيقة» (*tlipsis*: مفردة ترجمها هايدغر بعبارة الانهمام *Bekümmerung*) و«الرجاء»، في معناه الجذري المتصل بانتظار المجيء الثاني للمسيح. تؤكّد المفردة الأُولى أن المسيحي ليس في مأمن من الآلهة «*securus adversus Deum*»، كما كان عليه الأمر مع الفلاسفة الوثنيين. «لا يوجد أمان بالنسبة للحياة المسيحية؛ الإحساس الدائم بعدم الأمان يميّز كذلك 'المعاني الدلالية' الأساسية لحياة الوجود الواقعي. ليست خاصّية عدم الأمان عارضة، بل تمثّل خاصّية جوهرية» (Ga 60, 105).

يَتّصِلُ انتظار المجيء الثاني للمسيح بحدث لا يسمح بالكشف عنه بوساطة السؤال: «متى سيحدث ذلك؟» نجد أنفسنا هنا أمام زمان لا ينتمي إلى مستوى التَّوَالِي ٱلْخَطِّي والخط الزماني الموضوعي. لا يجب العزوف فقط عن القول إن الرجاء المسيحي لا يُمكن اختزاله إلى شكل محدّد من الإيمان بالخلود؛ فَضْلًا عن ذلك، لا يُمكننا اعتباره رجاءً يتجه نحو المستقبل. يعتبر هايدغر أن «مشكلة انتظار القيامة تمثّل محور الحياة المسيحية» (Ga 60, 151).

عندما يضيف هايدغر إلى ذلك أن تلك المشكلة ليست حاسمة فقط بالنسبة للوجود الواقعي في الحياة المسيحية، لَكِنَّهَا حاسمة كذلك «بالنظر لبعض المشكلات مثل مشكلة الأبدية الإلهية» (Ga 60, 104) يطرح مشكلة نصطدم بها

من جديد في كتاباته التالية. تُفيد الأطروحة أن «معنى الخاصّية الزمانية temporalité يتحدّد بالعلاقة الأساسية بالله، لكن على نحو يُفيد أن وحده من يعيش الزمان وَفْق نمط الإنجاز يفهم ما هي الأبدية. ولا نستطيع تحديد معنى كينونة الله إلّا انطلاقًا من سياقات الإنجاز هذه» (Ga 60, 117)، وهي خَلِيَّة جنينية لمشكلة عَمِلَ هايدغر لاحقًا على حلّها بالرجوع إلى «إله الزمان» لدى هولدرلين.

القاعدة 4: يجب على الظاهراتي أن يَظَلَّ وَاعِيًا بحدود الاستجلاء الظاهراتي الذي بُلِور اعتمادًا على الإشارة الصورية. يعني ذلك أمرين: من جِهة أولى، يجب على الظاهراتي أن يضع تجربته الحياتية الذاتية بين قوسين (Ga 60, 84)؛ من جِهة ثانية، يتخلّى عن «الإدراك العقلي النهائي الذي لَنْ تُزَوِّدَنَا بِهِ غير التجربة الدِّينيَّة التي نعيشها بصورة فعلية» (Ga 60, 67). إن الفهم الظاهراتي، بعيدًا عن حلوله مكان الفهم الدِّيني *intellectus fidei* يحترم تمامًا خصوصيته.

القاعدة 5: يجب علينا فَهْم كلّ المفاهيم بالرجوع إلى الموقف الأساسي الذي اتخذه الإيمان المسيحي الناشئ، متحاشين أن نُسقط عليه إشكاليات حديثة أو معاصرة.

يصطدم التأويل الظاهراتي باستمرار بعقبة مزدوجة: «*Hineindeuten*» و«*Wegverstehen*» (Ga 60, 130) وهي من جِهة أُولى المعاصرة الزائفة لنا أو عن إعادة البناء التاريخي، من جِهة ثانية. يتحوّل نص بولس في الحالة الأُولى إلى ذريعة؛ ويتحوّل في الحالة الثانية إلى موضوع بحث لا يَمسُّ وجودي ذاته. اعتبر هايدغر أن فيلسوف الظاهراتية يخشى الغواية الأخيرة أكثر مما يخشى الغواية الأُولى. وردّ على من يتهمه بتهمة «التحديث» بقوله «إن أيّ فهم يستند إلى التحديث، ما دام أن واقع فعل الاستجلاء يؤدّي إلى إظهار الجديد، لكنه جديد موجود ضمنيًا 'في معنى'» (Ga 60, 135) الظاهرة.

القاعدة 6: يجب التَّخلّي تمامًا عن الزوج المَقولي: «عقلاني-لاعقلاني» كما وُرِث عن رودولف أوتو، بما أن «الفهم الظاهراتي، بحكم معناه الأساسي، يقع بكامله خارج هذا التقابل الذي يَتَضَمَّن مشروعية جدّ محدودة، على افتراض أنه يتضمّن مشروعية. وكلّ ما نحكيه بخصوص 'فضلة' يعجز العقل عن التَّخَلُّص

منها ونفترض أنها موجودة في كلّ الدِّيانات، ليس غير استهتار جمالي بأشياء لم نفهم منها شيئًا» (Ga 60, 79).

ارتكب أوتو خطأ شنيعًا حينما افترض أن أفضل طريقة لاحترام الظاهرة الدِّينيَّة، هو التأكيد على مظاهرها غير العقلانية، بينما كان مطالبًا بأن يتساءل ما هي فكرة «العقلانية» المفترضة مسبقًا في مفهوم «اللّاعقلانية». اعتبر هايدغر أن الفهم الظاهراتي ينجح في «فهم كلّ شيء، بما في ذلك فهم ما لا يقبل الفهم، وبالضبط من خلال ترك ما لا يقبل الفهم على حاله في صورته الجذرية» (Ga 60, 131)[12]. يفترض ذلك أنَّنا نُسَلِّم بِأنَّ الفلسفة لا صلة لها بالنَّظر العلمي إلى شيء أو إلى ذات.

القاعدة 7: عدم الفصل بين الظاهرة وصور التعبير عنها. ليس التعبير «مشكلة تقنية ومنفصلة عن التجربة الدِّينيَّة. على العكس من ذلك، يُصاحب الاستجلاء التجربة الدِّينيَّة ويدفعها إلى الأمام» (Ga 60, 72).

إذا كان الرسول بولس، مثلًا، قد تحدّث لغة تُوحي في ذهن الأثينيين (Ac 17, 17 s.) بصورة أولئك الخطباء المتسكعين الرواقيين والكلبيين، لا يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن هذا النمط من الظهور لا شأن له بالظاهرة المسيحية. تَسْتَمِدُّ الصِّلَةُ بَيْنَ رسالة الرسول وبشارته ودعوته الدِّينيَّة إلى العقيدة وإنذاراته الأخلاقية، جذورها الأصلية من التديّن المسيحي ذاته، إلى حدّ يجعله يشكّل جوهر معناها. اعتبر هايدغر أن التبشير kérygme (حين ننظر إليه في الوقت نفسه من زاوية فعل القول والمضمون المَقول) «ظاهرة دينية يجب تحليلها وَفْق كلّ الاتجاهات الظاهراتية التي يتخذها المعنى» (Ga 60, 79).

بخصوص هذا الأمر نفسه، يجب على الظاهراتي أن يتخطّى ممرًا ضيقًا بين فخين متقابلين.

الفخُّ الأول هو تضخيم الابتكارات الدلالية التي أنتجتها المسيحية الأولى. لا يجب علينا أن نتجاهل أن «التديّن والدِّين يندرجان عضويًا (*hineinwachsen*)

(12) Jean GREISCH: *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, chap. VI: «comprendre l'incompréhensible. Le problème de l'irrationnel», p.135-154.

داخل عالم وجود واقعي للحياة، ويُحافظان على صلة عضوية (*erwachsen*) بلغة هذا العالم» (Ga 60, 128). الفخ الثاني هو نسيان أن الفهم الجديد يستطيع الإفصاح عن ذاته ضمن الأُطر المفهومية الموروثة عن التقليد المتجاوز.

اعتبر هايدغر أن الآباء المؤسّسين لـ تاريخ الأجناس *Formgeschichte* قد تتبّعوا طريقًا خصبة بكلّ تأكيد، ولم تبخل علينا بالوصول إلى نتائج. لكن ذلك لم يمنعه من الارتياب في أن مدرسة التفسير الكتابيّ هذه تشتغل وَفْق منهجيَّة لا تُنصف مُتطلّبات العلم التاريخي، ولا مُتطلّبات الظاهراتية. يجب علينا الانطلاق مباشرة من الشكل الذي تتخذه نصوص العهد الجديد، بدل أن نُطبّق عليها تصنيفًا مُسْتَمَدًّا من الدِّراسات الأدبية المُنتمية إلى الأدب العالمي، عندما ننطلق مثلًا من الشكل الخاص الذي تتخذه الرسالة لدى بولس، مُعتبرين أن رسائله تعبير عن «الظاهرة الأساسية التي يتخذها التبليغ proclamation لديه» (Ga 60, 81).

عندما نستوضح التبشير الذي قام به بولس، يعني ذلك أننا نطرح أسئلة من صنف: «من يدعو؟ كيف يمارس الدعوة؟ وماذا يدعو إليه، إلخ.؟» (Ga 60, 80)، أو بعبارات اصطلاحية أدق: إبراز كيف أن «العالم الذاتي» لدى بولس، داخل هذه الظاهرة، يتداخل مع «العالم المحيط» و«العالم المشترك» للجماعات التي يتوجّه إليها.

القاعدة 8: يجب على المُقاربة الظاهراتية لمتن بولس تَجَنُّب إغراءين كبيرين: إما وضع لائحة تضمّ «المفاهيم المحورية» وإما تزويد المتن «بمنظومة لاهوتية» جاهزة. «يجب علينا بالمقابل استخلاص التجربة الدِّينيَّة الأساسية والتمسك بها والبحث عن فهم الطريقة التي ترتبط بها كلّ الظواهر الدِّينيَّة الأصلية بتلك التجربة» (Ga 60, 73). بعبارة أُخرى، يجب على التأويل الظاهراتي «أن يستخلص بصورة فاهمة [*Herausverstehen*] اتجاه معنى» التجربة، مع احترام «ديناميتها الظاهراتية الموجّهة الأساسية» (Ga 60, 127). وهذا ما يفترض أننا نزوّد المسيحية بقوة استجلاء -ذاتي وتمالك- ذاتي وجودي. يشير لفظ *Herausverstehen*الاستخلاص الفاهم حَسَب هايدغر إلى أن الوصف الظاهراتي لا ينفصل عن التأويل الهيرمينوطيقي، كما يَنْضَمُّ «الاستجلاء» حَتْمًا إلى الوصف.

القاعدة 9: يشكّل التديّن الخاصّ بالمسيحية الأُولى واقعة تاريخية مستقلة

بذاتها *sui generis*، دون أن تكون مجرّد مثال محسوس عن تصنيف أكثر شمولية. لا يجب علينا بأيّ حال من الأحوال «غضّ الطرف عن الواقعة التاريخية كما تظهر أمامنا»، مهما كان ثمن ذلك غاليًا، متذرّعين بأن تلك الواقعة لا تعدو أن تكون مثالًا يروم تكوين «قضايا عامة عن ظاهراتية الدِّين». «إنَّ الغاية المُثلى التي نصبو إليها ليست هي وضع صرح نظري، بل نهدف إلى الكشف عن أصالة الواقعة التاريخية في معناها المطلق الذي يُفيد أنها واقعة لا تتكرّر» (Ga 60, 88).

مثال: انتظار المجيء الثاني للمسيح لدى المسيحيين ليس حالة خاصّة من حالات «الوعي المترقّب» المتجه نحو المستقبل. «تختلف بِنية الرجاء المسيحي بصورة جذرية عن أيّ انتظار آخر، وهي في الحقيقة المعنى الإحالي الذي يُحيلنا إلى عقيدة انتظار المجيء الثاني Parousie للمسيح» (Ga 60, 102).

القاعدة 10: يجب على الظاهراتية مقاومة الإغراء الذي يختصر الظاهرة إلى شكل خاص من أشكال «الوعي». لا يعتبر الفهم ظَاهِرَاتِيًّا على وجه الحقيقة إلّا إذا أخذ بعين الاعتبار مجموع أنماط عطاء الظاهرة، بدل الاكتفاء «بأحوال النفس» لدى الأشخاص المتديّنين.

إن التأويل «الصوفي» لا يعرف أيّ شيء عن «موقف» بولس الحقيقي الذي كان يوجد فيه، حينما استطرد في عرض مظاهر جذبته وغيبته، «لم تكن ظواهر خرق العادة في حياته تحظى بأية أهمية في عيونه. ولم يطلب القرب الشَّديد من الله إلّا عندما أصبح ضعيفًا يُكابد بَلْوَى الحياة. يختلف هذا المطلب الرئيس المتعلّق 'بامتلاك الله' عن أيّ تصوف سيِّئ الذكر. الأمر الحاسم ليس هو الزهد الصوفي وليس هو مجاهدة النفس، بل هو تَحَمُّل شظف الحياة. اعتبر بولس أن الحياة ليست متوالية بسيطة من الخبرات المَعيشة، ولا وجود للحياة إلّا بقدر ما يمتلكها. تظلّ حياته معلّقة بين الله والرسالة المُلقاة عليه» (Ga 60, 100).

القاعدة 11: تَسْتَرْشِدُ كلّ مقاربة ظاهراتية «بمفاهيم مسبقة» *(Vorgriffe)* [Ga 60, 81]. على خلاف «المفاهيم المسبقة» التي يشتغل بها مؤرّخ الأديان، تُصبح المفاهيم المُسبقة الظاهراتية محدّدة بـ «الإنجاز» (Ga 60, 82) الظاهراتي ذاته. تتضمّن المقاربة الظاهراتية مجازفات تصاعدية، بالمقارنة مع

الدِّراسة «الموضوعية»، ما دامت تلك المقاربة تَتَطَلَّبُ «تحصيل ألفة بالظاهرة» (Ga 60, 82) مما قد يُعَرِّضها لأخطاء.

نجد من بين الأخطاءِ، المُبالغة في اللجوء إلى مفهوم المشاركة الوجدانية (*Einfühlung*). يُسَلِّم هايدغر بأن «المشاركة الوجدانية تحدث داخل تجربة الوجود الواقعي للحياة، بمعنى أن الأمر يتعلّق بظاهرة أصلية-تاريخية، ولا يمكن إيجاد حلّ لها دون اللجوء إلى ظاهرة التقليد، عندما نأخذه في معناه الأصلي»، بدل اختزال تلك المشاركة إلى مسألة «إحساس باطني سيكولوجي» (على غِرار هيرمينوطيقا التكهُّن لدى شليغل (Schlegel) وشلايرماخر (Schleiermacher)» (Ga 60, 85). لا يَتَعَلَّق الأمر بوضع الذات مكان ذات سيكولوجيَّة أُخرى، بل يجب تحصيل الألفة بـ «تقليد» ما، أي «بتجربة حياة تاريخية-ذات وجود واقعي» (Ga 60, 89).

اعتبر هايدغر أن «النتيجة الضرورية التي تنتج عن هيكلة الظواهر، هي الانصراف عن أية خُطاطة سيكولوجيَّة. يجب أن نكون مستعدين مسبقًا لتلقّي هِبة الظواهر ذاتها في أصليتها» (Ga 60, 121). وهكذا، يتجنّب الانغلاق على الذات داخل البديل التالي: إما «إعادة الإنجاز» «réeffectuer»»، (أي بمعنى *reenactment* الذي يذهب إليه كولينوود Collinwood) من خلال التطابق مع رجال الأمس، وإما وضعهم على بُعد مسافة منا (فوكو) (Foucault). بالفعل، يجب الإقرار بأن «العالم الذي يُحيط ببولس أصبح غريبًا عنا اليوم تمامًا» (Ga 60, 85). لكن عجزنا الجذري عن مُعاصرة الرسول بولس، لا يعني أننا لم نَعُدْ قادرين على فهمه مطلقًا. نستطيع دائمًا أن نفهم الموقف الذي كان موقفه، أي فهم الطريقة التي رجع بها إلى «عالمه المحيط». توجد العلاقة نفسها «بالعالم المشترك». ليس المهمّ هو إحصاء أكبر عدد ممكن من الأخبار المتعلّقة بهذه الجماعة الدِّينيَّة أو تلك، مثل جماعة تيسالونيكي، بل اَلْمُهِمّ هو فَهْمُ الموقف الإنجازي التي عاش فيه بولس، وهو يكتب إلى هذه الجماعة.

القاعدة 12: **يَتَحَقَّق الاستجلاء الظاهراتي على درجات: ينطلق من المعطيات التي يُزَوِّدُنَا بها التاريخ، قبل أن يستهدف «الموقف» التي تنبثق فيه الظاهرة، وكذلك المستويات المتدرّجة للمعنى التي تميّز ذلك الموقف. أخيرًا،**

يجب عليه أن يُبْرِزَ ما يُشَكِّل الظاهرة في أصلها. «درجة بعد أخرى، يزداد الاستجلاء كلّ يوم دقة أكبر، يصبح باستمرار أكثر تَفَرُّدًا، من أجل الاقتراب على الدوام أكثر من الوجود الواقعي التاريخي المفرد» (Ga 60, 84).

القاعدة 13: «لا يَتَكَوَّن إنجاز الاستجلاء من متوالية من الأفعال أو من تحديدات الإحاطة المنفصلة بعضها عن بعض. لا يُمكن تحصيل هذا الاستجلاء إلّا في صلب سياق الحياة الواقعية. على هذا النحو، نستطيع كذلك الإسهام في اتجاهات معنى لا نراها» (Ga 60, 86).

التَّحْقِيقُ الفعلي للاستجلاء صيرورة دينامية، ولا تسمح بتفكيك عناصرها آليًا. تنفتح على آفاق معنى لا تنكشف بصورة متدرّجة.

القاعدة 14: لا شأن للظاهراتي بـ «تمثّلات» أو بـ «مفاهيم»، بل بـ «بتعبيرات» تشكّل «نسيجًا من العلاقات وسياقات الدلالة» (Ga 60, 134) التي لا تنفصل عن تجربة الوجود الواقعي للحياة التي تندرج فيها. كما أن «الحياة الوجدانية» (*Stimmung*) تنتمي كذلك إلى هذا السياق، وهي الحياة التي تَلْعَبُ دورًا حاسمًا داخل الفهم من الزاوية الظاهراتية.

الكلمة المفتاح في النبرة المتعلّقة بالمسيحية الأولى هي كلمة «تضايق» «tribulation».

تختصر هذه القواعد الأربعة عشر جوهر الدرس الأول عن ظاهراتية الدِّين الذي ينتهي «بتحديد مقتضب لخصائص تجربة الحياة الخاصة بالمسيحية الأولى» (Ga 60, 116- 125). هنا أيضًا، يتعلّق الأمر بمشروع بحث وضع هايدغر معالمه أمام عيون القارئ، أكثر مما يتعلّق بإنجاز البحث بصورة تفصيلية. احتكم ذلك البحث إلى أطروحة «بولس» التي تُفيد أن «التجربة المسيحية لحياة الوجود الواقعي تَتَحَدَّدُ تاريخيًا بكونها قد نشأت مع التبليغ الذي وصل الإنسان في لحظة دقيقة، ثم صاحب باستمرار إنجاز الحياة بطريقة حيّة» (Ga 60, 116- 117).

لا يُلغي الوجود الواقعي المسيحي الوجود الواقعي الدنيوي والبِنيات الْمُؤَسِّسَة للواقع المحيط، بدل أن يقذف بالإنسان داخل «عالم آخر». لكن قرب المجيء الثاني للمسيح يُحدث قطيعة حاسمة داخل حياة الوجود الواقعي، وهي قطيعة

تملك قَدْرًا من التماثل مع الخاصّية الزمانية المتصلة بعودة المسيح كما وصفها دريدا (Derrida) وبنيامين (Benjamin). «لا تتحقّق الحياة المسيحية في خط مستقيم، لكنها متقطّعة: يجب على كلّ الإحالات إلى العالم المحيط أن تعبر سياق إنجاز الكينونة-المتكوّنة. هذا السياق حاضر باستمرار، لكن الإحالات ذاتها وما تستهدفه لن تتأثر على أيّ نحوٍ من الأنحاء. وليفهمها من يملك إلى ذلك سبيلًا» (Ga 60, 120).

يستبق تحديد «المعنى الإحالي» للحياة المسيحية هذه الأُطروحة الختامية لهايدغر: «الهداية التي تسمح بالانتقال إلى التجربة المسيحية للحياة تُهِمّ الإنجاز» (Ga 60, 121). من بين المميّزات «البولسية» في هذا الإنجاز المسيحي للحياة هو أنه «يتجاوز القوة البشرية» (Ga 60, 122). وبما أن المسيحي البولسي «يملك وعيًا بأنه لا يمكن اكتساب هذا الوجود الواقعي بقوته الذاتية، بل يأتي من الله»، يجب كذلك على الظاهراتي الاهتمام «بظاهرة آثار النعمة» (Ga 60, 121). قد يقوده ذلك رُبَّمَا إلى التساؤل مع جان لوك ماريون، أَلَم يكن الأمر يتعلّق «بظاهرة مشبعة» بالمعنى الذي خَلَعَهُ هذا الكاتب على هذه المفردة. (BA II, 324-330).

«Vita vitae»: إرث أوغسطين.

«أقرأ اليوم في كتاب التجربة» *«Hodie legimus in libero experientiae»*: قد تكون هذه العبارة التي نطق بها برنار دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) اسْتِهْلالًا إلى القراءة الظاهراتية للقدّيس أوغسطين التي وضع هايدغر معالمها في بحثه: «أوغسطين والأفلاطونية المُحدثة». اعتبر هايدغر أن أوغسطين يمثّل أحد كبار المستكشفين المسيحيين للعالم الذاتي *Selbstwelt*، كما هو الشأن مع بولس ولوثر وكيركيغارد. ظهر اسم أوغسطين من قبل في الدرس الأول الذي عرض فيه هايدغر الخطوط التوجيهية لهيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي. استشهد في الدرس بالعبارة المأثورة عن أوغسطين: *«crede ut intelligas»* التي اقترح لها جملة شارحة غريبة: «عِشْ ذاتك عينها بطريقة حيّة» (*«Lebe lebendig dein Selbst»*) [Ga 58, 62]، مما يعني أن «الذات عينها مطالبة أولًا بتحقيق ذاتها في امتلاء الحياة، قبل الإقدام على المعرفة» (Ga 58, 205).

استأنف هايدغر الإشكالية نفسها بطريقة أكثر بيانًا في الدرس الذي يعود إلى 1921. رجع هايدغر فيه إلى نقاش العصر: كلٌّ من ترولتش وهارناك وديلتاي وضع نفسه مكان أوغسطين كي يتأمّل في تاريخ الغرب. يؤكّد الأول على التاريخ الثقافي، والثاني على تاريخ العقائد، بينما يركّز الأخير على نشأة علوم التاريخ. أحدثت القراءة الظاهراتية التي تبنّاها هايدغر قطيعة مع كلّ هذه المقاربات التي تنتمي إلى تاريخ الأفكار.

لا تَشِي النبرة السكولائية في عنوان درسه بمضمونه الفعلي. لم يتطرّق هايدغر أبدًا إلى التأثير الذي مارسته الأفلاطونية المُحدثة على أوغسطين. حقيقة أن هايدغر يؤكّد أن فكر أوغسطين يطرح مشكلة الانتقال من التجربة المسيحية الأولى إلى مستوى التنظير؛ وبالرّغم من أن مفاهيم أوغسطين ظلّت وفية لميتافيزيقا الأفلاطونية المُحدثة، فإن تلك المفاهيم تعكس البِنية الأساسية التي عرفتها التجربة المسيحية الأصلية. تحتاج القراءة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية لكتاب الاعترافات *Confessions* إلى عمل «تفكيك» (Ga 60, 247)، وهو عمل قادر على نفض الغبار عن «حركات وجودية جذرية» (Ga 60, 248) خلف اصطلاحات الأفلاطونية المُحدثة.

عندما عمد هايدغر إلى مساءلة كتاب الاعترافات من منظور هيرمينوطيقا الوجود الواقعي، كان يسعى إلى «إماطة اللثام عن ظواهر تَلَقَّتْ تحديدها الحاسم في موقف تاريخ الإنجاز المُنتمي إلى حِقبته، وهي ظواهر لا تزال 'تحملنا' في ريحها حَسَب هذا التحديد» (Ga 60, 171). يَتَحَقَّقُ الإنجاز على مرحلتين. يَتَعَلَّق الأمر في البداية بِالْغَوْصِ من جديد في «موقف الإنجاز» الذي عاشه أوغسطين ذاته، كما يتعلّق ثانية بالتَّسَاؤُلِ عن معنى أنَّنا لا نزال «مَعْنيين» بالظواهر التي استرعت انتباه أوغسطين، بمعنى أنه يجب علينا التساؤل إذا كُنَّا لا نزال «أوغسطينيين» دون علم لنا بذلك.

ما يبرز بصورة أفضل أن هذا لا شأن له بافتراض استمرارية الأفكار، هو المطالبة بعدم الانخداع بالتمييز السكولائي بين الفلسفي واللاهوتي. ليس معنى ذلك أن هذا التمييز لن يظلّ تمييزًا وجيهًا - إذ إن هايدغر لا يدعو إلى «تذويب اللاهوت داخل الفلسفة»، ولا يدعو إلى «'تعميق' الفلسفة بأسلوب ديني زائف»

(Ga 60, 173) - بل يعني أنه ينتقل إلى الواجهة الخلفية حالما نُعنى بإنجاز حياة الوجود الواقعي ذاتها.

تحتفظ التعليمات المنهجيّة الكبرى التي أَعَدْتُ صياغتها أعلاه بكامل قُوَّتِهَا من الزاوية المنهجيَّة، حينما اسْتَنْسَخْتُ نموذج قواعد توجيه العقل *Regulae* الديكارتية. ولا يوجد ما يستدعي الرجوع إليها، مع بعض الاستثناءات. ولذلك، سَأُرَكِّزُ بدل ذلك بصورة أكبر على الظواهر التي تسترعي اهتمام هايدغر، من خلال القراءة التي تبدو لأول وهلة أنها قراءة عادية للكتاب العاشر من نص الاعترافات.

«*Quaestio mihi factus sum*»: الاعترافات مجالًا هيرمينوطيقيًا.

مصطلح *confiteri* هو المصطلح الذي يعكس خصوصية موقف الإنجاز لدى أوغسطين. يجب على شارح أوغسطين أن يتساءل عن جنس الفهم الذي يجعله هذا الفعل ممكنًا، وهو الفعل الذي نُنجزه أمام الله وأمام بقية الناس الآخرين. اعتبر هايدغر أن جوهر الأمر يتمثّل في أن «أوغسطين يبلغ كلّ الظواهر من موقع الاعتراف *confiteri*، من خلال التمسك بالرسالة المُلقاة على كاهله: البحث عن الله والحصول عليه» (Ga 60, 283).

يَبِيرُ عمل الفهم الذاتي الذي يَتَفَرَّغُ له أوغسطين جَنْبًا إلى جنب مع مجهود مُضْنٍ من أجل التأويل-الذاتي (Ga 60, 247). إن القراءة الهايدغرية تنفتح وتنغلق وفق الصيغة التالية: «أنا أصبحت سؤالًا مُوَجَّهًا إلى نفسي» *quaestio mihi factus sum* (Ga 60, 178; 246). من توجّه بسؤال إلى ذاته، يُقِرُّ، بناء على هذا الواقع، بأنه لا يتوفّر على معرفة بالذات قد تَصُبُّ في معرفة نهائية. من زاوية ثانية، إن مظاهر الارتياب التي تحوّل الذات-عينها إلى «مرتع الصعوبة» تنبني على خلفية اليقين بأن الله يحبها، مما يستتبع طرح السؤال المتعلّق بمعرفة ماذا نحبّ على وجه الحقيقة حينما نحبّ الله.

«البحث» عن الله و«الاهتداء» إليه.

هكذا، يجد الظاهراتي نفسه أمام سؤال مزدوج يتعلّق بـ «الموضوعية» (objectité) الإلهية وبمنزلة الذات عينها. يبدو الأمر كما لو أنّ الأسئلة التقليدية

«ما هو الله؟» و«ما هي النفس؟» قد عرفت انزياحًا، «تحت ضغط الظواهر» (Ga 60, 181) التي يكشف المعترف Confesseur عنها. ينقلنا أوغسطين من مجال التأمل النظري إلى التساؤل الوجودي المستمدّ من قلب تجربة حياة الوجود الواقعي. لن تظلّ المسألة متصلة بمعرفة إن كان هذا الشيء أو ذاك هو الله (مثلًا، إن كان الله أقوى من حصان أو من جاموس)، بل بمعرفة إن كانت الصِّلة المَعيشة التي أستحدثها مع غيري من الكائنات تُمَكِّنني من الاهتداء إلى الله.

يُصبح التساؤل آنذاك مرادفًا «للبحث عن». توجد ظاهراتية «البحث عن» و«الاهتداء» كذلك خلف التَّعْلِيق الطويل الذي دبّجه هايدغر في الفصول الممتدّة من 8 إلى 19، الذي خَصَّ به أوغسطين ظاهرة الذاكرة والنسيان. ليست الذاكرة بما هي ذاكرة هي التي شدَّت انتباه هايدغر إليها، بل ما شدَّ انتباهه هي «الظواهر المحسوسة التي بسطها أوغسطين، ولا سيّما الطريقة التي عمل بها على استجلائها» (Ga 60, 182). وهذا ما أبرزته مشكلة التَّعَلُّم سَلَفًا من قبل: الأهم هو الفارق الموجود بين المعرفة المُنتسبة إلى الإنجازات الفعلية في العالم الذاتي والأفعال التنظيرية التي لا تعبأ إلّا بالنتائج (Ga 60, 185). يُهِمّ هذا التَّمْيِيز كلَّ من التمس فهم الاختلاف الموجود بين المعرفة العلمية و«المعرفة» الخاصة بالحقل الدِّيني، بالرَّغْم من أن هايدغر لا يصرّح علنًا بوجود هذا الاختلاف.

تَصْدُقُ الملاحظة نفسها على الانفعالات affects وعلى أنماط عَطَائِهَا. يجب على الظاهراتي الاحتراس من فَخَّيْن، سواء أتعلّق الأمر بانفعالات «دينية» أو بأيّ انفعال آخر: فخ اختزال الانفعالات إلى تمثّلات وإلى عبارات لغوية مقابلة لها، وفخ افتراض أن وصف الظواهر العاطفية، مثل الكراهية أو الخوف، تَتَطَلَّبُ أن نُحسّ أنفسنا بتلك الانفعالات المعنيّة (Ga 60, 187).

تلتقي هذه الملاحظات المتفرّقة في سؤال واحد يكتسي أهمية حيوية: «ماذا يعني البحث عن؟» (Ga 60, 190). في هذه اللحظة، رفع هايدغر راية المُفردة الساحرة في الظاهراتية: «القصدية». استثمرها هايدغر بمناسبة تعليقه على الصورة البيانية التي ترمز إليها قصة الدراخما drachme المفقود في الكتاب المقدّس. ليس المهمّ في الأمر هو نسيان شيء ما أو هو ضياعه، بل هو الغمّ الذي تولّده فينا تجربة «القدرة -على- الفقدان» (Ga 60, 191). تضعنا هذه التجربة على

طريق سؤال حاسم في كلّ ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين، حين ننظر إليها وَفْق محتواها الدلالي ومعناها الإحالي ومعناها الإنجازي: ماذا يعني «البحث عن» و«الاهتداء؟» أو «فقدان (الإيمان) بالله؟»

يكشف هذا السؤال عن كلّ رهاناته، حينما نهتدي إلى الله بوصفه «الحياة التي تبطن كلّ حياة» (*vita vitae*). يُقيم هذا السؤال صِلة وطيدة بين السؤال: «عَمَّ أسأل حينما أسأل عن الله؟ والسؤال: «كيف أُعْطَى لذاتي عينها؟ لا يُعتبر من يبحث عن الله «هو فقط من ينطلق منه البحث في اتجاه معيّن، أو هو من يتحقّق فيه هذا البحث، بل هو من يظلّ إنجاز البحث ذاته شيئًا من ذاته عينها» (Ga 60, 192). يَتَلَقَّى السُّؤَالُ، «ما معنى القول أنا 'موجود' je 'suis'؟ في هذه اللحظة كلّ قوته، كما استوعب كيركيغارد ذلك جيدًا.

البحث عن السعادة والبحث عن الله.

«تنكشف» الذات، أثناء البحث عن الله، بالمعنى المزدوج للكلمة: يعرّي المرء ذاته، وفي الوقت نفسه، يكتشف شيئًا ما حاسمًا عن ذاته: لا يمكنه ألّا يبحث عن الحياة السعيدة وألّا يسعى إلى الاستمتاع بها. لا يتوانى هايدغر عن إبراز أهمية الزوج المفهومي الموجود لدى أوغسطين: *uti- frui* الاستعمال-المتعة (Ga 60, 271- 273). لكن الأمر يبدو كما لو كان يصطدم بالدلالة الجمالية التي يخلعها على «المتعة» «fruition» التي تجد ما يقابلها في المستوى المتعالي للجميل. لكن ذلك لم يمنعه من ملاحظة أن الحياة السعيدة لا تستحضر إلّا عبر انفعال الفرح، حتى عندما يتعلّق الأمر باللقاء بالله، وربما لهذا السَّبَبِ بالذات: «*Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te*» «والإفادة من حياة سعيدة من أجلكم وبالقرب منكم» (Ga 60, 197)، كما تُعْرِبُ عن ذلك إحدى صياغات أوغسطين البديعة. يعتبر هايدغر أن أفضل طريقة لتمييز متعة *fruitio* أوغسطين عن المعاني الضمنية الأفلوطينية والإغريقية، من أجل «إرسائها داخل التصوّر المسيحي المتميّز لحياة الوجود الواقعي» (Ga 60, 272)، هو أن نجعل منها صيغة مخصوصة من «الانهمام» «souciance». البحث عن السعادة جزء لا يتجزأ من الوجود الواقعي الخاص الذي يميّز الذات المتديّنة ويعكس الطريقة التي يُحسّ بها بِانْهِمَامِهِ.

«Veritas lucens- veritas redarguens»: الحقيقة ظاهرة مقولة وجودية.

«الفرحة» التي تَحَدَّثَ عنها أوغسطين ليست مُجَرَّد «حالة نفسية»، كما يُشير قوله إلى ذلك: «الحياة السعيدة هي فرحة الحقيقة». كلّ حياة إنسانية تستنير «بنور الحقيقة». يجب علينا أنْ نَخْلَعَ على هذه الصورة معنى ظاهراتيًّا يُحِيلُ على «معنى وجودي يتصل بالإنجاز الخاص داخل تجربة الوجود الواقعي للعالم الذاتي»، بدل ربط تلك الصورة بما يُشبه «ميتافيزيقا النور» (Ga 60, 199). والشاهد على ذلك هو التمييز الذي أقدم عليه أوغسطين بين *veritas lucens*، وهي الحقيقة التي تجذب الجميع إليها ببهائها ذاته، وبين *veritas redarguens*، وهي الحقيقة التي تتهمنا وتضعنا موضع تساؤل. يقبل قلّة من الناس هذه الوظيفة «النقدية» للحقيقة.

الجملة الشارحة التي اقترحها هايدغر لعبارة أوغسطين تمهّد الطريق أمام إشكالية الفقرة 44 من كتاب الكينونة والزمان: «إنهم يحبّونها(*) عندما تأتي إلى لقائهم في كلّ بهائها، عندما تُمدّهم بمتعة جمالية مريحة، وهي شبيهة بما نشعر به اتجاه أي جلال نَنْقَادُ إلى سحره من أجل التماس السكينة فيه. وَهُمْ يكرهونها بالمقابل حينما تمسّهم في قلب جسدهم. حينما تمسّهم هي ذاتها وتُخلخلهم، واضعة علامة استفهام على وجودهم الواقعي وعلى وجودهم الذاتي، سيُصبح من الأفضل آنذاك إغلاق العينين ما دام الوقت مؤاتيًا، والتملّي بالابتهالات إلى الآلهة التي يبتدعها هو نفسه» (Ga 60, 201).

«In Te supra me»: معنى التعالي الإلهي.

يجب على كلّ امرئ وامرأة الاهتداء إلى الله والاهتداء إلى الحقيقة «في ذاتها وفوق ذاتك» (*in Te supra te*). إذا ما شئنا أن نحفظ لهذه العبارة الشهيرة لأوغسطين معناها الدِّيني، يجب الاحتراس من اللجوء إلى «حَدْس أيدوسي» غريب عن الإلهيّ. يعتبر هايدغر أن مذهبًا حَدْسيًا ظاهراتيًا قد يصبح «أكثر خطرًا من خطر البراهين على وجود الله التي نجيز لأنفسنا نقدها مع شعور بالتفوق»

(*) الحقيقة. [المترجم]

(Ga 60, 203). يتقوّى الخطر أكثر عندما نضع هذا المذهب الحَدْسي في خدمة مشاريع الإصلاح الدِّيني. تستهدف هذه الأقوال السجالية التي صَرَّحَ بها هايدغر بعض الخصوم المغمورين في الحقل الظاهراتي. يَتَعَلَّقُ الأمر رُبَّمَا بأنصار حلقة شتيفان جورج (Stefan George) التي أثرتها بخصوص يواكيم فاخ (BA II, 173).

الدواء النَّاجِع ضِدَّ كلّ الانحرافات والإغراءات هو ظاهراتية الاستماع التي تنتبه إلى الطريقة التي تمتثّل فيها الذات الدِّينيَّة، حتى حينما تستفهم الله، لعَلاقة النداء والاستجابة. هنا أيضًا، يَظَلُّ كُلّ شيء مشروطًا بالطريقة التي نتمالك بها موقف الاستفهام وموقف الإنصات. اعتبر هايدغر في تأويله للقديس أوغسطين أن مسألة معرفة أين نستطيع الاهتداء إلى الله - وهي مسألة يُنيطها جان إيف لاكوست بمجال العبادة (BA II, 266-291)- «تَتَحَوَّل إلى مناقشة شروط تجربة الله التي تصل إلى أكثر صُوَرها حِدَّة مع مشكلة معرفة من أكون أنا ذاتي» (Ga 60, 204).

«Quaerere et curare» : «الهمّ» بوصفه
سِمة أساسية في حياة الوجود الواقعي.

لا يزال هايدغر يستثمر مصطلح بولس «الانهمام» «*Bekümmerung*» من أجل وصف صِلة الذات بالذات عينها. «البحث عن الحياة» (أي السعادة، أي الفرحة) و«الشعور بقلق من ذلك»، كلّ ذلك يعني الشيء نفسه (Ga 60, 193). لكن هايدغر هَمَّ أثناء متابعة الدرس إلى تعويض مصطلح «*Bekümmerung*»، الذي نستطيع بطبيعة الحال تقريبه من مصطلح أوغسطين *inquietudo*، بمصطلح أوغسطين *cura*، الذي ترجم إلى الألمانية بلفظ («souci») *Sorge*.

هذا التَّحْوِيل الدلالي مُثقل بالعواقب. أوّلًا، لأنه يسمح بقراءة ظاهراتية خالصة للتمييز الذي استحدثه أوغسطين بين *uti* و*frui*. لا تعني مفردة «استعمال» «utiliser» فقط «استخدام» شيء ما لأجل الاستمتاع بشيء آخر، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى «موضوع المتعة النهائي»، وهو الله الذي لا ينبغي استخدامه بطريقة أداتية، ما دام يزوّدنا بالسعادة الكاملة. يعتبر هايدغر أن *uti* هو بحدّ ذاته «ظاهرة تُقال بمعنى *curare*»، ظاهرة يشرحها بعبارة «التعامل

مع» («Umgehen mit») [Ga 60, 271]. يضيف هايدغر أن «uti و fruiء، إذا ما أخذناهما مجتمعين، يشكّلان معنى curare» (Ga 60, 273)، ويقترح أن فعل «الشعور بالهمّ» «se soucier» يحتمل بُعدًا عامًّا يتعالى على التقابل التقليدي بين الانهمام واللّامبالاة الذي تجسّده الصورة البيانية التي يسوقها الكتاب المقدّس عن العذارى الحكيمات والعذارى المجنونات.

وهذا ما يُؤَيِّدُهُ التأويل الظاهراتي للعبارة: «oneri mihi sum» («أنا عبء على كاهلي»). لا تسمح باختزالها إلى واقع أنني، بين الفينة والأخرى، أنحني أمام عبء انهمامي الآني. «أنا دائمًا مسؤول عن نفسي» في حياة الوجود الواقعي، مما يعني أن «الحياة ليست لهوًا ممتعًا غير عابئ، كما أنها أقل الذرائع مناسبة لخلع أهمية على ذواتنا» (Ga 60, 205).

تفتقد حياة الوجود الواقعي إلى تجانس، بحكم خضوعها لِتَقَلُّبات الانهمام المُقلق. عندما يتحدّث أوغسطين عن «defluxus in multa»، عن تشتّت داخل المتعدّد، ينطق بلسان الأفلاطونيين المحدثين التوّاق إلى السكينة والوحدة الأصلية. لكن ذلك لم يمنعه من وضع الإصبع على بِنية جوهرية في حياة الوجود الواقعي. يحمل «الوجود الواقعي» نكهة «التشتّت» لدى الأفلاطونيين المُحدثين، وليس لديهم فقط! يمكن أن يتلقّى انشغال أوغسطين «بالزهد» «continence» معنى ظاهراتيًا: ما يتعلّق الأمر «بالزهد فيه» و«بمجاهدته» قدر المستطاع هو الميل إلى «التراخي» للاستسلام للتشتّت.

الحياة موضوعة باستمرار على محكّ الابتلاء: ظاهرة الغواية.

يظهر تَشَتُّت الإنسان في حياته الوجدانية من خلال الالتباس الذي يطبع القلب البشري اَلْمُتَمَزِّق بين الخوف والطمع، مع عدم التوقف عن «اللعب بالنار»، يُضيف مظاهر التباس جديدة وتناقضات أُخرى إلى تلك التي كان يعاني منها من قبل. حينما يُصغي المرء إلى وجوه الالتباس هذه (وهو ما يفعله في فعل الاعتراف confiteri) يكتشف نقاط الضعف فيه، وهو ما يدفعه إلى التساؤل: «أليست الحياة الإنسانية بكاملها غوايةً؟». شيئًا فشيئًا، يكشف «الهمّ» عن كلّ حقل المُمكنات التي تقدّمها الحياة، وبما أن الحياة تواجه كلّ أصناف الممكنات، تُصبح خاضعة على الدوام لسلطان «الغواية».

تتطلّب هذه الظاهرة تأويلًا ظاهراتيًا عميقًا، لأنها لا تُهمّ عالِم اللاهوت فقط. لا يتعلّق الأمر فقط بتحديد البِنية العامة للظاهرة، بل بتَتَبُّع الوصف المستفيض الذي قام به أوغسطين للأشكال الرئيسة الثلاثة التي تتخذها الغواية، وهي مستوحاة من عبارة رسالة يوحنا الأولى: «شهوات الجسد» و«شهوات العين» و«ترف المعيشة»[13].

وقد عَبَّدَ أوغسطين الطريق أمام هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي، من خلال الكشف عن الاتجاهات الثلاثة التي يتجه إليها «التشتّت» داخل تصنيف الكتاب المقدّس، وتبيّن في كلّ غواية منها مناسبة جديدة لإعادة طرح السؤال: «من أكون؟» بما أن «الغواية» جزء لا يتجزأ من الوجود الواقعي، فهي تكتسي معنى وجوديًا يتجاوز التأويل «الدِّيني» الذي يرى فيها على الخصوص تضليلًا من «الشيطان» الذي يُخرج النفس عن «سواء السبيل». ساق هايدغر اللفظ الألماني *Anfechtung* (Ga 60, 269)، الذي يُضمر معنى «الغواية» الدِّينيَّة الخالصة التي ميّزها عن الغواية «الأخلاقية». يَتَطَلَّبُ كلّ بُعْدٍ من هذين البُعدين الموجودين داخل الغواية فحصًا ظاهراتيًا مُسْتَقِلًّا. وهذا ما اقترحه هايدغر من خلال إرجاع المعنى «الأخلاقي» إلى تجربة من يترك نفسه ينقاد من «الأعلى» إلى «الأدنى»، بينما تتقدّم الغواية «الدِّينيَّة» (*Anfechtung*) في هيئة «نفور» «répulsion»: قوة معادية تأتي هنا إلى مواجهتي، لوضعي موضع الابتلاء، كما تشهد على ذلك قصة الكتاب المقدّس عن غواية المسيح داخل الصحراء[14].

تفترض الغواية، سواء أكانت دينية أو أخلاقية، أن الوجود الإنساني بما هو كذلك قد يوضع موضع ابتلاء، سواء من ابتلاء «الشيطان» الذي يُزَيِّنُ لَنَا أعمالنا (*tentatio deceptionis*) أو موضع ابتلاء من «الإله الحق»، الذي يرغب في ابتلاء إيمان المؤمن *(tentatio probationis)*. ما يسترعي اهتمام ظاهراتي الدِّين في المقام الأول هو ما يُدعى *tentatio tribulationis*: **غواية الضيق**. تبرز أن «الغواية تتعقّبني بوجه خاص في كلّ ما يشكل وجودي الواقعي، وما يصاحبني وما يدخل

---

(13) «لأن كل ما في العالم، من شهوات الجسد وشهوات العين والزهو بترف المعيشة، ليس من الآب، بل من العالم، وسوف يزول العالم» (رسالة يوحنا الأولى، 2، 16).

(14) عن هذا الموضوع، انظر:
Paul BÜHLER, *Die Anfechtung bei Martin Luther*, Zurich, Zwingli-Verlag, 1942.

في تكوين وجودي *je suis*» (Ga 60, 232). تُقرّ هيرمينوطيقا الوجود الواقعي بأن الغواية «مَقولة وجودية أصيلة» (Ga 60, 256)، وبأنها الحيّز الذي لا غنى عنه في كلّ فهم أصيل للذات، وهو فهم لا يُمكن تحصيله إلّا بناء على محنة مساءلة جذرية لذاتي.

يضعنا التحليل الظاهراتي للصور الثلاث الرئيسة للغواية التي يصطدم بها كلّ وجود إنساني existence في مواجهة المفارقة التالية: فقط حينما لم «يَعُد المرء يعلم أيّ قدّيس يلوذ به» وحينما لا يعلم من هو ولا ما هو بالتحديد، آنذاك فقط يكتسب التجربة الأكثر جَذْرِيَّة عن كينونته الخصوصية (Ga 60, 253). أبرز تأويل هايدغر أن هذه الصور الثلاث من الغواية متسلسلة وَفْق نظام تصاعدي في الخطورة.

1. مهما تباينت الأشكال المحسوسة التي تَتَّخِذُهَا «شهوات الجسد»، تَظَلُّ شاهدة على أنَّنا «نتعامل مع» (*Umgang mit*) عالم نخضع لتأثيراته المتنوّعة، دون أن نتمكّن من التحكّم فيها. والخُطاطة التي تُفصح بصورة أفضل عن هذه التبعية هي خُطاطة الفخ الذي نسقط فيه دونما رغبة لنا في ذلك.

2. يستتبع الابتلاء معاناة أكبر وتُصبح الغواية أكثر إغواء، حالما نمرّ من الغواية التي نستشعرها «داخل البدن» (*in carne*) إلى الغواية التي تمرّ «عبر البدن» (*per carnem*). ما يبدو لأول وهلة أنه تمييز لغوي يُغْري، يُفصح عن بعده حينما يتخذ «الانهمام» صورة شهوة المعرفة و*libido sciendi* اللذين يحملاننا على المرور من بساطة الجري وراء التسلية «*cupiditas oblectandi*» إلى الرغبة الجامحة في المعرفة «*cupiditas experiendi*» (Ga 60, 223).

يَتَضَمَّنُ هذا الانتقال تغييرًا جَذْرِيًّا في العلاقة التي يُقيمها المرء مع العالم. يُعطى «العالم» أمام ناظري في أبهى صوره الساحرة، حينما نتوقّف عند الصورة الأولى من «الغواية». كلّ شيء فيه مصدر لذة ومتعة، بما في ذلك الابتهالات الدِّينيّة! بالمقابل، حينما أتبنّى الموقف الثاني، أندفع بِهِمَّةٍ عالية إلى استكشاف العالم، ولا أَهْتَمُّ إلى ذلك بدافع المعرفة فحَسْب، بل كذلك بدافع وجداني في صورة «ارتعاش للبدن» يُحسّ به ٱلْمُتَلَصِّص الذي يَظَلُّ يتلذَّذُ بأدنى تفاصيل حادثة سير، بالرَّغْم من كلّ مأساويتها. ننتقل من «التعامل -مع- العالم من أجل الاستمتاع به» (*das genußhafte Umgehen mit*) إلى التفحّص [*Sichumsehen*]

الفضولي الذي لا تُهيمن عليه الرغبة في المعرفة» (Ga 60, 227). يعتبر الأنا هنا «مُخرجًا مسرحيًا» لعالم لا يشكّل جزءًا منه: «يمرّ المعنى الإحالي العنيد من فوق الإنجاز المُحايث والشخصي لبُعده الوجودي. وهو لا يُبالي بذلك، زاعمًا أنه يتحكّم شخصيًا في كلّ حياته» (Ga 60, 226). يعتبر هايدغر أنه لا يجوز أن نتجاهل أن «علامات تعجّب الفضول تنفذ إلى أعماق تجارب الوجود الواقعي» (Ga 60, 227).

3. تَقْذِفُ بنا الغواية الثالثة الأساسية - «الزهو بترف المعيشة»، وهو *ambitio saeculi* لدى أوغسطين - في قلب «العالم الذاتي»، في كلّ ما هو الأكثر عمقًا. يشكّل العالم الذاتي المصدر الذاتي الأكثر حميمية الذي تنبثق منه الغواية، بدل أن يُصبح ضفّة النجاة التي نأوي إليها لنحتمي من العواصف الخارجيَّة الهوجاء، ما دام الأمر يتعلّق مباشرة «بذاتنا عينها». ليست عَلاقة الذات بالذات عينها في مأمن من الغواية، بالقدر الذي لا توجد فيه هذه العلاقة فوق كلّ الشُّبهات. وهذا ما برز من صِلات الوصل المُلتبسة التي تُقيمها الذات مع آخر الذات بما هو آخر. تُطالبنا تلك الذات بأن «نأخذها محمل الجدّ»، لكنها تُريد بالمثل إثبات الذات أمام الغير (Ga 60, 232). تُريد منا تلك الذات عينها le soi أن نحترمها، ولو كانت الخشية ثمن ذلك، إذا استعملنا مُصطلحات أُخرى وردت على لسان أوغسطين؛ تُريد في الوقت نفسه أن تُصبح محبوبة لذاتها وكذلك بناء على فضائلها.

إذا ما فهمنا الأمر على هذا النَّحو، «يتجاوز الزهو بترف المعيشة» مجال المعاملات التجارية بكامله. «مالي» هو رأسمال «القيمة» الذي أمتلكه برأيي والذي أتمنى أن يعترف به الآخرون، ولو أدّى ذلك إلى الغش قليلًا، «التوليد متعة شخصية». لا أحد يوجد في مأمن من هذا الالتباس الجذري: «يستهدف الاستمتاع بالكينونة- المحمودة بما هي محمودة إضفاء أهمية على الذات، ولذلك يعتبر الاستمتاع بالإطراء، في سياق الغواية *tentatio*، سقوطًا من عَلٍ. بالفعل، الإنسان من زاوية دلالته، 'لا شيء' أمام الله. تَتَضَمَّنُ الحياة داخل العالم المشترك خطر الاعتداد الضّمني بالذات، حينما تتضمّن تلك الحياة إمكان أن نُحمَدَ على أفعالنا» (Ga 60, 235).

اعتبر أوغسطين أن الدواء النّاجع الوحيد ضِدّ غواية عبادة-الذات التي يَتّخِذُ فيها الإنسان خفيةً مكان الله، هو التّوسُّل بالنعمة الإلهية ومغفرته (لا يجب علينا أن ننسى أن غواية عبادة الذات غواية تتقنّع أحيانًا بطريقة مُلتبسة بقناع التواضع المُبالغ فيه!). لَا يَتَضَمَّنُ الوجود الواقعي للوجود الإنساني «تمييزًا بالاستحقاق» ولا «أوسمة شرف». فهو موجود على ما هو عليه: لا يملك خلاصًا من ذاته ولا من العالم، بعد أن وقع في أحضانهما. هذا هو العَرَض النهائي الذي رمز إليه هايدغر أثناء استثمار مصطلح «*molestia*» (Ga 60, 230). تكتشف الروحانيات المسيحية في مصطلح *molestia* مناسبة كي «نُصبح أكثر جدّية»، على خلاف الزهد اليوناني الذي كان يودّ أن يجعلنا أقوياء قدر الإمكان، قصد التّمَكُّن من احتمال الأعباء التي تفرضها الحياة علينا»، (وهي الروحانيات المسيحية التي نُؤَوِّلُها بوساطة صورة بيانية وهي «الجدّية الوجودية»، كما وردت لدى كيركيغارد) .(Ga 60, 266)

هذا هو المنظور الذي اعتمده هايدغر بالمثل ليحوّل ذلك المصطلح إلى سِمة توجّه مذهبه الهيرمينوطيقي الخاص عن الوجود الواقعي. كلما كانت الحياة حيّة، أصبحت عسيرة و«مُتعبة» (Ga 60, 242)، لأنه كلما كانت الحياة حيّة، «عادت إلى نفسها» (Ga 60, 243). إذا كانت هيرمينوطيقا الوجود الواقعي تَتَضَمَّنُ رِهَانًا أخْلَاقِيًا، يرجع هذا الرهان إلى القاعدة التالية: «إعطاء هذا الوجود الواقعي وهذا الصفاء الوجودي إلى الحياة، مما يعني مضاعفة جدّيتها» (Ga 60, 266). من الأفضل الحديث عن «المجيء إلى الذات عينها»، بدل الحديث عن «الصيرورة إلى الذّات عينها». بينما يوجد دائمًا ما يُغري فلسفة التّفكُّر باعتبار المجيء إلى الذات بمثابة «تحصيل الوعي» بصورة انعكاسية، يرى هايدغر في ذلك «كيفية فعل التجربة وتدميرًا وخطرًا يُحدق بحيازة الذات عينها - في الوجود الواقعي بكامله - وهو وجود واقعي يوجد، بحكم وجوده الواقعي، على نحوٍ مخصوص يحقّق بموجبه ذاته ويستبطن صورة هذا الخطر. تمنح الذاتُ عينُها نفسَها إمكانَ السقوط أثناء التحقيق المحسوس للتجربة، لكنها تمنح ذاتها في ذات الوقت 'فرصة' محسوسة تمامًا وذات وجود واقعي، ألا وهي فرصة العثور على كينونة الحياة الأكثر خصوصيّة، من خلال الانهمام بالذات الأكثر خصوصية والأكثر جذرية» (Ga 60, 244).

هذه هي الأُطروحة التي تُلَخِّصُ المسار الظاهراتي الذي قطعه هايدغر صحبة القديس أوغسطين. يؤكّد هايدغر ذاته على الطابع الاستكشافي الخالص الذي تفصح عنه الدِّراسة التي قام بها، والتي تتضمّن قيودًا كثيرة.

أ. من جهة أولى، تستند تلك الدِّراسة إلى قراءة جدّ جزئية لِلْمَتْنِ الضخم الذي خلّفه أوغسطين. لا شيء يمنع الظاهراتي من متابعة عمل هايدغر ومن الاهتمام بظواهر أُخرى. سأكتفي بمثال واحد مُقتبس من الكتاب العاشر من نص الاعترافات: كيف السبيل إلى تأويل الفقرة الرائعة التي أثار فيها أوغسطين البُعد الصوفي الخالص للتجربة الباطنية، بالرجوع إلى مقولات هايدغر؟

وبعض الأحيان تغوص بي داخل شعور

خارق للغاية في قلب أعماقي

وصولاً إلى ما لا علم لي بها من نعومة

وهي إذا ما أصبحت كاملة بداخلي

ستكون، من يدري، رغم أن هذه الحياة لن تكون

ب. من زاوية أُخرى، يؤكّد هايدغر على الاقتضاء «اللاهوتي» الذي يتضمّنه كتاب الاعترافات: المرء الذي يعترف بخطاياه «أمام الله وإخوانه في الدِّين» ينتظر مغفرة ذنوبه. تشكّل هذه المحاولة الخارقة للفهم الذاتي إرهاصًا أوليًّا «لهيرمينوطيقا الذات عينها»، مُستبقة إشكالية الكوجيتو لدى ديكارت والبداهات الضرورية منطقيًا التي يُمدّنا بها. يعتبر هايدغر أن أوغسطين قد ذهب أبعد من ديكارت في تحديد كينونة الكوجيتو (Ga 60, 298).

ج. ما يُبَرِّرُ تأمّلاته هو الصِّلَة التي انعقدت بين اليقين في الذات عينها والإيمان بالله. فرض ذلك عليه الاهتمام بظواهر «مشبعة» مثل «الخطيئة» و«المصالحة» و«الصفح» و«النعمة»، وما إلى ذلك. يكفي تذكير هايدغر بهذه الظواهر كي يُقِرّ بأنه قد أهملها «لأنها ظواهر بالغة الصعوبة وتتطلّب شروط فهم نعجز اليوم عن بلوغها في السياق الحالي» (Ga 60, 283). إذا كنا هنا أمام حدود موضوعة على محاولة هايدغر، فهي تبدو حدودًا واقعية أكثر مما هي حدود نظرية مبدئية. لا تُصادف «الإشارة الصورية-المُثبتة» عن ذاتها عينها داخل ظواهر «الخطيئة»

و«النعمة» حدًّا لا يُمكن تجاوزه. إذا لم يكن مطالبًا بالحديث عن «المضامين» التي تُحيط بها هذه المفاهيم، يستطيع بالرَّغْم من ذلك استخراج «فهم مُسبق».

د. نستطيع بهذا المعنى الحديث عن إرهاص هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، أو عن محاولة فهم «الدِّين داخل حدود مجرّد الوجود»، بناء على الصياغة المثيرة التي صاغها كايجي (kaegi)[15]. لا يجب على ذلك أن يُنسينا أنَّ الكشف الهيرمينوطيقي للبنيات التأسِيسِيَّة للحياة الوجودية الواقعية يتطلّب «إلحادًا منهجيًا»، أكّد عليه هايدغر بتأكيد أكثر قوة بعد ذلك، وهو إلحاد منهجي لا يكرّس منذ البدء التأويل الدِّيني للوجود، كما لا يتحالف مع الإلحاد المذهبي. يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية التي تتفرَّغ «لاستجلاء التحرّكات الجوهرية للحياة التي يتعلّق الأمر فيها بكينونة الحياة ذاتها» «أن تتحمّل مهمة الحياة الوجودية الواقعية، انطلاقًا من ذاتها وطِبْقًا لإمكاناتها الذاتية الوجودية الواقعية»، كما صَرَّحَ هايدغر في تقرير ناتورب «Rapport Natorp». يُفيد هذا الواقع أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية «مُلحدة في جوهرها» (IPA 27).

لكن ما هو المعنى الذي يجب خَلْعُهُ على هذا «الإلحاد»؟ هذا سؤال سبقت لنا إثارته خلال فَحْصِنَا للنموذج الإبدالي الظاهراتي من خلال أُطروحة جان إيف لاكوست، مؤكّدًا أن الإلحاد هو مفتاح «منطق الوجود الواقعي» (BA II, 269). لا شيء يُجيز افتراض أن الأمر يتعلّق بنفي مقنّع لوجود الله، أي بأُطروحة أن الله غير موجود، بما أننا لا نلتقي به أبدًا، حَتَّى في حياتنا الوجودية الواقعية. تُلغي ملاحظة أوردها في «تقرير ناتورب» أيّ سوء تفاهم بهذا الخصوص: «يجب على كل فلسفة، التي تفهم نفسها بما هي بالضرورة هويتها أنها نمط وجودي-واقعي facticielle يهدف إلى استجلاء الحياة، أن تعلم - وهذا تحديدًا عندما يكون لديها بعض 'الاحساس المسبق' بالله - أن الانتزاع الذي ترجع من خلاله الحياة إلى ذاتها يمثّل طريقة في اتخاذ موقف ضد الله، بناء على مصطلحات دينية».

(15) D. KAEGI, «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Existenz: Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1996) p.133-149.

سارع هايدغر إلى بيان أن هذه الطريقة «هي الطريقة الوحيدة التي تظلّ الفلسفة بموجبها وفيّة لله، أي أنها تظلّ في مستوى الإمكان الوحيد الذي وُضِع في متناولها. يعني القول هنا إنها مُلحدة ما يلي: يعني أنها مُتَخَلِّصَة من أيّ انشغال، ومن غواية الاكتفاء بالحديث عن التديّن. أليست فكرة فلسفة الدِّين ذاتها فكرة لا معنى لها، لا سيّما إذا لم تُدْخِل بعين الاعتبار الوجود الواقعي للإنسان؟» (IPA 53). لا يتعارض «إلحاد المقولات الوجودية» الذي يَتَعَلَّق به الأمر هنا أبدًا مع بلورة فلسفة الدِّين، على النحو الذي لم يَحُلْ فيه «إلحاد» «الفلسفة التَّفكُّرية» لـ نابير دون الاهتمام بالوعي الدِّيني وبالرغبة في الله.

تحليلية الهمّ

وحجب الظاهرة الدِّينيّة

يجب على القارئ المهتمّ مواجهة سؤال أكثر جذرية، حينما يَتَمَعَّن في كتاب الكينونة والزمان، الصادر عام 1927، وهو الكتاب الذي يعتبر ثمرة بحث مُطوّل على امتداد سنوات التدريس بماربورغ (1923-1928): هل يجوز لـ «الدِّين» أن يتخذ شكل ظاهرة أصلية في أُفق «تحليلية الدازين»؟ إذا ما تطرّقنا إلى كتاب الكينونة والزمان من زاوية إشكالية كتاب فلسفة الدِّين، لا يَسَعُنَا إلّا الشعور بالاستغراب لغياب الدِّين غِيَابًا شبه كُلِّي داخل بحث سعى إلى استخراج البِنيات المقوّمة للوجود existence. يجد هذا الغياب مصدره في كون الدازين هو «الكائن الوحيد الذي يتعلّق الأمر لديه بكينونته التي تنطلق من صلب كينونته» (Ga 2, 12;32). يظهر فهرست الموضوعات الذي وضعته فايك (Hildegard Feick) وتسيغلر (Susanne Ziegler) ورود اللفظين «الدِّين» و«ديني» مرة واحدة في كلّ الكتاب. سنقاوم بصعوبة جمّة الانطباع بأن «الدِّين»، وَبِكُلِّ تأكيد، ليس ظاهرة يجب الاهتمام بها إذا ما شئنا وضع أركان تحليلية الدازين، حتى ولو أضفنا إلى ذلك الإشارات النادرة إلى ألفاظ «المسيحية والله والآلهة والإلهيّ».

يبقى أن هذا الصمت يطرح السؤال كيف نفسّره؟

قد نفهم هذا السؤال ذاته بطُرُق كثيرة. الطريقة الأولى هي البحث داخل فكرة «تحليلية الدازين ذاتها عن أَلْمُبَرِّرات التي تُفَسِّر وتُبَرِّر إقصاء الظاهرة الدِّينيَّة. تفضّل الطريقة الثانية أن تنتبه إلى الحدود الفعلية المضروبة على الأبحاث المدوّنة في الجزء المنشور من كتاب الكينونة والزمان. هل كان بالإمكان وضع أركان

«هيرمينوطيقا الوجود الدِّيني»، لو أنَّنا وَصَمْنَا تحليلية الوجود بتوجّه أنطولوجي لا يبالغ في التركيز عليها ولا ينحصر فيها؟

تحليلية «الدازين» بما هي ظاهراتية وهيرمينوطيقا.

علينا أن نوضِّح فكرة تحليلية الدازين ذاته والطريقة التي حَدَّدَ بها هايدغر مهمّاتها، قبل الإقدام على اتِّهامه بالعمى الظاهراتي أمام الظواهر الدِّينيَّة.

المهمّات الرئيسية لتحليلية «الدازين».

ما هو الدازين؟ أهو الإنسان أم الذات أم المونادِ؟ عَرَّف هايدغر الدازين في الفقرة الرابعة تعريفًا اصطلاحيًا كالتالي: «الدازين كائن لا يكتفي بالظهور في صلب الكائن. يتوافر بدل ذلك على الامتياز المادي التالي: الكائن الذي يتعلّق الأمر لديه في صلب كينونته بهذه الكينونة» (Ga 2, 16;32). وضع هايدغر على عاتقه تحليل تكوين هذا الكائن من أجل هدف محدّد: وهو الشروع من جديد في بلورة مسألة معنى الكينونة. أكّد منذ البداية عند تقديم الكتاب على أن البحث الذي انصرف إليه قد اقتصر على المسار الأُنطولوجي، الذي سعى «في البداية إلى إحياء فهم معنى هذه المسألة» باحثًا عن وسائل «بلورة ملموسة» لهذه المسألة (Ga 2, 1; 23).

إذا «كان المفهوم الظاهراتي للظاهرة يرمز إلى كينونة الكائن على مستوى ما يظهر وإلى معناها وتحوّلاتها ومشتقاتها» (Ga 2, 48;47)، نفهم فهمًا أفضل قدرة هايدغر في تأكيده على أن «الأنطولوجيا غير مُمكنة إلَّا في صورة الظاهراتية». وحده المنهج الظاهراتي يسمح بإمكان هذه «البلورة الملموسة»، كما شرح ذلك بالتفصيل في الفقرة السابعة. ويجب علينا أن نعتبر المصطلح الدقيق دزاين ***Dasein*** «عبارة أنطولوجيَّة خالصة» *(reiner Seinsausdruck»)* [Ga 2, 17; 33]، ومتحرّرة من أيّ إيحاء «وجودي» مخصوص. إذا كان لفظ «الوجود» يرمز بالفعل إلى نمط كينونة مخصوص، فإن هايدغر حرص على إبراز الاختلاف الموجود بين الانشغالات «الوجودية» للمرء، الذي يُكابد أسئلة «وجودية» بالمعنى الذي ذهب إليه كلٌّ من كيركيغارد وياسبرز، وبين تحليل البِنيات المقوّمة للخاصّية الوجودية existentialité.

هذا التمييز بين التساؤل الوجودي *existentielle* وتحليل المقولات الوجودية *existentiale* هو ما يوحي بأن الظواهر الدِّينيَّة لا تلعب دورًا أثناء إنجاز تحليلية الدازين. لكن هل هذا هو القول الفصل؟ ليس الأمر مؤكدًا، إذ إن هايدغر يؤكد في السياق نفسه أن «التحليلية الوجودية مُتَجَذِّرة وجوديًا، أي أنها مُتَجَذِّرة عَيْنِيًّا (ontiquemet)» (Ga 2, 17; 33). تظلّ أشياء كثيرة مشروطة بالمعنى الذي نخلعه على هذا التجذّر الوجودي. لم يَقُلْ إن التساؤلات الوجودية لا تستطيع الإسهام في تطوير تحليلية المقولات الوجودية، مثل تلك التساؤلات التي أثارتها التجربة الدِّينيَّة وتجربة أوغسطين داخل كتاب الاعترافات.

وليس من قَبيل المُصادفة أن أُشير في هذا المقام إلى القدّيس أوغسطين. أضاف هايدغر في الفقرة الخامسة من مقدّمة الكينونة والزمان، تعقيدًا إضافيًا إلى توصيفه لمهام التحليلية الأُنطولوجيَّة للدزاين حين قال: «صحيح أن الدازين من زاوية عينية، ليس قريبًا فقط من ذاته، وهو أقرب شيء إلى ذاته، بل هذا ما يصدق علينا نحن أيْضًا» (Ga 2, 21 ; 35). يجوز لنا القول، وَفْق اصطلاح أوغسطين، ألّا شيء يَحول بيني وبين نفسي، إذ لا توجد عَلاقة «حميمة» أكثر من تلك الموجودة بين نفسي ونفسي. صحيح أن هايدغر نظر نظرة نسبية إلى العلاقة الحميمة الموجودة بين الذات وذاتها، اعتمادًا على اللازمة المشهورة التي تُفيد أن الله «intimior intimo meo» «أقرب إليّ من حبل الوريد»، وهي عبارة تَلَقَّفَهَا ليفيناس لتحويلها إلى العلاقة بالغير[16]. نظر هايدغر نظرة نسبية كذلك إلى قرب الذات من الذات، من زاويته الأُنطولوجيَّة ولمبرّر أنطولوجي خالص، لم تكن له عَلاقة له بباعث «لاهوتي»: «ومع ذلك، بل ولهذا السَّبَب، فإن الذات تظلّ أبعد عن ذاتها من زاوية أُنطولوجيَّة» (Ga 2, 21 ; 35). ما معنى هذا القول؟ حتى يتمكّن الدازين من فهم ذاته، يرجع تلقائيًا إلى كائن أو إلى جملة من الكائنات التي تمتلك نمطًا آخر من الكينونة غير نمطه: يرجع إلى «العالم».

هذا الفهم الذاتي مُضَلِّل، لأنه يحجب عنّا نمط الكينونة الخاص بـ الدازين. هل يجب علينا آنذاك أن نستنتج مع ميشيل هنري أن العالم معدن الكراهية، وما

(16) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p.123-151.

لبث يحول بيننا وبين فهم كينونتنا الحقيقية وهي أننا أبناء الحياة، أي أننا أبناء الله؟ أضاف هايدغر تمييزًا إضافيًّا سمح بتجنّب قراءة ثنائية: «الدازين، 'أقرب شيء إلى نفسه'، من زاوية أُنطقية ontiquement، وهو أبعد شيء عن نفسه من زاوية أنطولوجيَّة، دون أن يُصبح غريبًا عن نفسه من زاوية النظر ما قبل الأنطولوجيَّة» (Ga 2, 21 ; 35). تظلّ أشياء كثيرة مرتبطة بتعيين هذه «الزاوية الأُنطولوجيَّة المسبقة» «préontologique». يَحِقُّ لنا التساؤل ألم يكن الدِّين مُؤَهَّلًا للعب دور ما في هذه اللّاغرابة «الأُنطولوجيَّة المُسبقة» بين الذات وذاتها، بالرَّغم من أن هايدغر لم يستحضر أبدًا ذلك الإمكان في أيّ نص من النصوص. شجّعنا هايدغر نفسه على طرح هذا السؤال، حينما أكَّدَ أن فهم الكينونة ليس إلّا مَظْهرًا من كينونة الكائن. نحن نكتشف الطُّرق المُتباينة التي حاول من خلالها الدازين تأويل ذاته، من خلال مساءلة علم النفس والأنثروبولوجيا وفلسفة الأخلاق و«السياسة» والسيرة الذاتية والكتابة التاريخية - ولم لا؟- العلوم الدِّينيَّة. التأويل الوجودي *existentielle* الأصلي ليس بالضرورة أصليًا من منظور المقولات الوجودية *existential*. لا يجب على ذلك أن يصرفنا عن الاعتراف بأن التأويل الوجودي قد يُسهم في تقدّم تحليلية المقولات الوجودية.

قد يكون من المناسب هنا أن نستثمر البُعد الثوري الثاوي إلى أبعد الحدود خلف الأُطروحة التالية: «على قدر الظهور *[Schein]*، على قدر 'الكينونة'» (Ga 2, 48 ; 47). يعتبر هايدغر أن مفهوم «الظاهرة» يحتمل دلالة أُنطولوجيَّة خالصة. نُطلق لفظ «الظاهرة» على كلّ ما يُؤَسِّسُ كينونة الكائن. بالمقابل، يَتَطَلَّبُ ذلك مِنّا توضيح الطريقة التي نَلِجُ من خلالها إلى الكائنات المختلفة. نستحضر هنا بالضبط صفة «الهيرمينوطيقية» التي تُقال عن الوصف الظاهراتي. لا يُعتبر هذا الوصف ظاهراتيًا إلّا ما دام يحتمل خاصيَّة «الاستجلاء المفسّر» (*Auslegung*) [Ga 2, 50 ; 48]. كلّ وصف ظاهراتي للظاهرة هو تفسير لمعنى الكينونة.

يمكن استكمال هذه الإشارات المتعلّقة بمهمّات تحليلية الدازين بالأُطروحات الحاسمة الواردة في الفقرات 9-11. اقترح هايدغر في الفقرة التاسعة تحديد الدازين بسمتين: أسبقية «الوجود» على «الماهية» أو «خَاصَّتِي» *(Jemeinigkeit)* «mienneté» [Ga 2, 57 ; 54]. بما أن الدازين موجود، لا يمكن

حصره داخل نسبة من الصفات أو الخصائص المقوّمة. يُعتبر وصف «أنماط كينونته» طريقة الكشف الوحيدة عن كينونته المميّزة له.

تُعَزِّزُ السِّمة الثانية أكثر أصالة هذه المقاربة، في الوقت نفسه الذي تُطلعنا فيه على العقبات التي تصطدم بها تحليلية الدازين. والكينونة التي يَتَعَيَّنُ عَلَيَّ تحديد معناها هي كلّ مَرَّة كينونتي الذاتية الخاصة بي. لا تنفصل الخصوصية *Jeweiligkeit* عن الذاتية *Jemeinigkeit* (Ga 20, 204- 207). بعبارة أُخرى، ليست «خاصَّتِي» غير إشارة صورية إلى الطرق المتعدّدة التي يرجع بها الدازين إلى إمكاناته الأكثر خصوصية. سينتبه فيلسوف الدِّين الذي يحتفظ في ذهنه بما ورد في الإنجيل: «من يتمسك بحياته، يخسرها؛ ومن يخسر حياته من أجلي، فإنه يربحها» (متى 10، 39) إلى الأُطروحة التالية: «بما أن الدازين هو إمكانه، كلّ مرة وفي ماهيته، فإن هذا الكائن يستطيع القيام 'بالاختيار الذاتي' بحدّ ذاته وداخل كينونته، أو قد يفقد نفسه، أي أنه قد لا يربح نفسه أبدًا، أو قد لا يربح نفسه إلّا 'في الظَّاهر' فقط (Ga 2, 57; 54).

هل يستغرق هذا الإحصاء كلّ حقل مُمكنات الدازين؟ هذا ليس أكيدًا. نستطيع التساؤل مَثَلًا، ماذا يحدث «لخاصّتي» إذا ما كان إمكان الاصطفاء يظهر أمام الدازين (وهو بالمقابل ما قد يصبح عِبْئًا، إذا صَحَّ كلام ليفيناس). على العكس من ذلك، عندما هَمَّ هايدغر إلى تعريف الأصالة authenticité، أو بالأحرى الكينونة-الخاصَّة من خلال القدرة على الانتماء الذاتي إلى الذات عينها، لا يعني ذلك أبدًا أن صِلة الوصل بالذات عينها ترجّح كفة العلاقة بالغير.

يبدو لي أن الأُطروحة التي تُفيد أن تحليلية الدازين لا يجب عليها التَّركيز على بؤرة التعبيرات الخارقة بامتياز عن الوجود (الجنون والتَّمَلّي الجمالي والجذبة الدِّينيَّة والتجربة الصوفية، إلخ) لاَ تَقِلُّ أَهَمِّيَّة بالنسبة لفلسفة الدِّين، بل يجب على تلك التحليلية أن تنطلق من «لامبالاة الحياة اليومية» (Ga 2, 58; 55)، أي بناء على التجربة المشتركة بين كلّ الناس. عندما تَحَدَّثَ هايدغر بهذا الخصوص عن «مستوى متواضع» (*Durchschnittlichkeit*)، لم يهدف إلى إصدار حكم أخلاقي؛ يُحَوّل التجربة الاعتيادية إلى المرجع الأول في كلّ تأويل للوجود. يبدو أن الأمر لا يطرح مشكلة بالنسبة لمن يعتقد مع شلايرماخر أن الدِّين يمثّل

«مقاطعة مخصوصة داخل النفس البشرية» ويرفعنا بناء على هذا الواقع فوق الوقائع الدنيوية العارضة: إذا كان هايدغر لا يصادف الدِّين في مسار بحثه، فلأنه يتمسك بإرادة خلع دلالة ظاهراتية إيجابية على الحياة اليومية المتواضعة.

على العكس من ذلك، يُبارك هايدغر القدّيس أنسيلم في التأكيد على أن ما هو «أقرب إلينا وما هو معروف أكثر لنا، من زاوية أنطقية ontiquement، هو الأبعد عنا من الزاوية الأنطولوجيّة» (Ga 2, 59; 55). تُبرِزُ الطريقة التي يُسائل بها أوغسطين «الحياة اليومية» في الكتاب العاشر من نص الاعترافات، أنه حتى بعد هدايته، لم يستطع التخلّص من ضرورة مواجهة حياته اليومية المتواضعة التي تُلقّنه عن نفسه أكثر مما تفعله بعض لحظات الجذبة في أوستي Ostie أو في مكان غيره.

تبحث تحليلية الدازين عن استجلاء البِنيات ألْمُقَوِّمة للوجود التي رمز إليها هايدغر اصطلاحيًا بعنوان «المقولات الوجودية» «existentiaux» (Ga 2, 59; 55). تتبلور هذه التحليلية في سؤال: «من؟»، على خلاف فحص المقولات الذي يتبلور داخل سؤال: «ماذا؟». لهذا الانزياح مخلّفات مُماثلة على تحديد العلاقات التي تُقيمها تحليلية الوجود مع العلوم الأنثروبولوجيَّة. تصدق أُطروحة هايدغر بخصوص الأولوية المبدئية التي تحظى بِهَا تحليلية الوجود على العلوم الدِّينيَّة، بالرَّغم من أنه لا يذكر غير الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الأحياء. اعتبر هايدغر أن كلّ المباحث التالية عاجزة عن إبراز الأسس الأُنطولوجيَّة للإشكالية الأنثروبولوجيَّة، سواء أتعلّق الأمر بالميتافيزيقا الأرسطية التي تعتبر الإنسان حيوانًا عاقلًا *Zoon logon echôn*، أو بالأنثروبولوجيا اللاهوتية التي تُعرِّفُ الإنسان بوصفه كائنًا مخلوقًا على صورة الله، أو تعلّق بالعلوم الحديثة عن الإنسان، التي ترى فيه بالمقابل «حيوانًا رمزيًا» بالمعنى الذي ذهب إليه كاسيرر أو تَعَلّق أخيرًا بأنثروبولوجيَّة الإنسان المتديّن *homo religiosus* (Ga 2, 66; 58).

المُفارقة هي أن العلم الوحيد الذي يبدو أنه هو الحليف «الطبيعي» لتحليلية المقولات الوجودية هو الإثنولوجيا، ما دام أن الدازين البدائي يبدو في الغالب أكثر أهليّة لاستنطاق الظواهر بعد الاستسلام لها (Ga 2, 68; 59). يفترض ذلك القيام بوصف يظلّ ظاهراتيًا في ذاته لنمط كينونة «البدائي»، وهو الوصف الذي بحث هايدغر عنه سُدى في الأعمال الإثنوغرافية لتلك الحقبة. ولهذا السبب،

تمسّك هايدغر بالقول، أثناء مواجهة الادّعاءات التفسيرية التي انصرف إليها علماء الإثنولوجيا: «تفترض الإثنولوجيا ذاتها ضمنيًا أن الدِّراسة التحليلية الكافية لـ الدزاين ستُصبح هي الخيط الناظم» (Ga 2, 68 ; 59).

Erschlossenheit: نور الهمّ

والبِنيات المقوّمة للكينونة-في-العالم في الدازين.

بعدما تَسَلَّحَ هايدغر بهذه القرارات المنهجيّة، انْبَرَى إلى العمل الظاهراتي الملموس الهادف إلى استخراج البِنيات الأساسية للانتماء-إلى-العالم في الدازين. يتعلّق الأمر ببِنية متجانسة يَتَعَذَّرُ تفكيكها إلى «عناصر». بالرَّغم من أن هذا الوصف «مُتجانس» (*einheitlich*) [Ga 2, 71 ; 61]، فإن وصف هذه الظاهرة بَالغَ التعقيد ويتحقّق الوصف وَفْق منظورات ثلاثة. يهتمّ المنظور الأول بقُطب «العالم» و«الكينونة-في-العالم»؛ يهتمّ المنظور الثاني بـ «الذات الفاعلة»، لـ «الكينونة-في-العالم»، التي تقدّم بذلك إجابة عن السؤال المتعلّق بمعرفة ماذا تعني عبارة «*sum*» في قول ديكارت «أنا موجود» «*sum existo*». يُلحّ المنظور الثالث على العلاقة التي يرمز إليها لفظ في‘-*In* في العبارة «الكينونة-في-العالم» *In-der-Weltsein*. على الفور، يؤكّد هايدغر أن الأمر لن يتعلّق بعَلاقة من صنف الوعاء- المضمون. لا يوجد الدازين «داخل» العالم كما توجد الخضار «داخل» الإناء! تقدّم الظاهراتية الأدلة على خصوبتها، حينما تأتي لتؤيّد ما يوحي به الاشتقاق سلفًا: لا يتوافر لفظ «داخل» على دلالة مكانية في الأصل، بل يُضمر معنى «السكن» *habiter* والإقامة «بالقرب من» «auprès de» *séjourner*، وهو ما يفترض وجود بيئة أصلية حول «الألفة». لو كان هذا التمييز بدون معنى، لكان «الوجود الواقعي» «facticité»، مرادفًا للمصادفة العمياء.

قَدَّمَ هايدغر في هذا السياق أطروحته الأكثر حسمًا: الكينونة الخاصة بالدازين تتجلّى بوصفها «هَمًّا». وقد سارع إلى إضافة أن الأمر يتعلّق «بمفهوم بِنيوي أنطولوجي» (Ga 2, 77; 64)، ولا صِلة له بحالة وجدانية سلبية نستطيع إدخالها في عَلاقة تضادّ مع أهواء أكثر إيجابية، مثل الفرحة واللّامبالاة والارتياح، سعيًا منه إلى تدارك مظاهر سوء فهم ممكن (وهي مظاهر سوء فهم ترصّع بالفعل التلقّي الذي حظي به كتاب الكينونة والزمان من البداية إلى اليوم). لكننا نجد سؤالًا

مختلفًا تمامًا، وهو ما لم يكفّ هايدغر عن الإلحاح عليه، ويتعلّق بمعرفة إذا كانت تحليلية الدازين، تتخذ بالضرورة هيئة تحليلية الهمّ. يعني ذلك أنه يجب علينا التساؤل ما هو الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء تحويل الهمّ إلى المقولة الوجودية الأساس، التي ترجع إليها كلّ المقولات الوجودية الأخرى، مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

لا يَتَّسِعُ المجال هنا لاستعراض مختلف المقولات الوجودية من أجل مساءلتها بخصوص دلالتها المُمكنة من أجل وضع ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين. إذا ما قمنا بهذا البحث بطريقة صارمة، سيُصبح مثل هذا التحليل موضوع كتاب كامل. أكتفي هنا بإحالة القارئ إلى الشرح المفصّل الذي قمت به لكتاب الكينونة والزمان، لكنني أودّ التذكير فقط ببعض النِّقاط المهمّة لموضوعنا.

1. الظاهرة الأُولى التي استعرضها هايدغر والتي قدّم عنها تأويلًا ظاهراتيًا هي «دنيوية» العالم «mondanéité». يبدو أن هذا القرار المتصل بالميل الكامل جهة «العالم» يؤيّد توجّس ميشيل هنري، وهو توجّس يُفيد أن هايدغر ربما كان قد ابتدأ بتجاهل «الحياة». لو افترضنا أن ذلك يعتبر خطيئةً أصليةً في تحليلية الدازين، فإنه يلزم الاعتراف أن هايدغر يرتكبها بكلّ تبصّر. اعتبر هايدغر أننا لن نفهم ما معنى أن «نحيا» بالنسبة لـ الدزاين، إلا إذا سرنا على خطى «الهمّ» بدل تعريف الحياة الإنسانية في خصوصيتها «البيولوجيَّة»، كما رام ذلك كلٌّ من هلموت بليسنر (Helmuth Plessner) وماكس شيلر (Max Scheler) في الحقبة نفسها. والحال أن الهمّ يبدو منشغلًا على الدوام بـ «العالم»، وهو انشغال قد ينحرف بكامله عن طريقه ليُصبح هَوَسًا (*Benommenheit*).

هذا هو ما أبرَزَهُ الوصف الظاهراتي لـ «العالم المحيط» ولبنياته المقوّمة: إبراز تشغيل الأدوات من كلّ صنف، حيث تُحيل الواحدة منها إلى الأخرى، أو بالعكس *a contrario*، إبراز الافتقار إلى هذه الإحالات المقوّمة التي تكشف عن دنيوية العالم بما هو عالم. «عالم» الدازين مزوّد على الدوام بـ «دلالية» معينة (*Bedeutsamkeit*)، تستطيع إيجاد تعبير عنها في حالة الاقتضاء داخل العالم السيميوطيقي للعلامات. لكن العلامات هي قبل ذلك «تعبيرات» عن الهمّ قبل أن تكون ثمرات التعقّل السيميوطيقي. يُلقي الظاهراتي نظرة «أكثر بعدًا» من

السيميوطيقي، كما يرى «أكثر» منه، مما لا يعني أن نمطي التحليل قد لا يستشعران الحاجة إلى المقابلة بين مصادرهما.

يُرَكِّزُ السيميوطيقي على مظهر «الإحالة» في العلاقة السيميوطيقية، كما تشهد على ذلك أعمال بيرس (Peirce). كلّ علامة شيء «يَحُلُّ مَحَلَّ» شيء آخر يُحيل إليه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. بالمقابل، يهتمّ الظاهراتي المُنتمي إلى مدرسة هايدغر بكون العالم والأحداث التي تقع فيه ليسا غريبين عنا أبدًا تمامًا، بالرُّغم من أنهما يتخذان أحيانًا مظاهر جدّ محيّرة. يتميّز عالم الدازين «بألفة أصلية» (Ga 2, 116; 82) رمز إليها هايدغر بمصطلح *Bewandtnisganzheit*.

2. آنذاك نفهم بصورة أفضل لِمَ لا يسمح الوجود-في-العالم للدزاين بإرجاعه إلى عَلاقة وعاء بمحتوى. إغراء استخدام مثل هذه الخُطاطة إغراء جدّ قوي حينما يتعلّق الأمر بالعلاقات التي يُقيمها الدازين بالمكان. يتمثّل حذق الظاهراتي في القدرة على وصف ظواهر المساحة دون أن تسيطر المقولات المستمدة من الهندسة على تفكيره. لا يُمكن إدراك معنى هذه الظواهر التالية إلّا في ضوء «الهمّ»: «القرب» و«البُعد» و«الجوار» و«المسافة» و«البلدة» و«المكان» و«السكن» و«السفر» (السفر الذي قد يتخذ عند الاقتضاء صورة الحاج(*) الذي شرع في الحج إلى مكة). تمثّل هذه الطُّرق مسالك جدّ متباينة في «التوجّه» داخل عالم مزوّد بمعنى.

3. يَتَّخِذُ هذا «التَّوَجُّه» وجهًا جديدًا مع وصف البِنيات ٱلْمُقَوِّمَة لما كان يدعوه هايدغر «عالمًا مشتركًا»، في الفترة التي كان يبلور فيها مذهبه عن حياة الوجود الواقعي vie facticielle، والتي يدعوها الآن «الكينونة جماعيًا» «être ensemble» أو «الوجود مع الآخر» «être-avec». هنا أيضًا، وحينما يتعلّق الأمر بالآخر، يشكّل الهمّ الذي يكتسي صورة «الرعاية» «sollicitude» (*Fürsorge*) الخيط الناظم الذي يوجّه التحليل. يضع هذا التحليل على كاهله «إبراز نمط هذا الكائن-هنا- مع، في الحياة اليومية المجاورة، في صورته المرئية بما هو ظاهرة، وتأويل هذا النمط تأويلًا أنطولوجيًا مناسبًا» (Ga 2, 156;102).

(*) بالعربية في صلب النص. [المترجم]

تلتقي هذه التحليلات عند أطروحة مزدوجة: من جِهة أولى، «الكينونة-في-العالم لـ الدزاين هو في جوهره كينونة-مع»، مما يعني أن الآخرية جزء لا يتجزأ من الذات عينها. من جهة ثانية، «يجد الآخر مكانه داخل العالم بوصفه كائنًا-هنا-مع» (Ga 2, 160; 104). كلّ من يتبّنى فلسفة ليفيناس يعترض بشدة على هذه الأطروحة الثانية، معتبرًا أن وجه الآخر الذي «ينظر إليّ» يشكل «دلالة لا تنتمي إلى أيّ سياق مقامي». لا يكفي وصف العلاقة بالآخر اعتمادًا على مفردات «الرعاية» «sollicitude». توجد المسؤولية عن الآخر، قبل وجود الرعاية اتجاه الآخر. علينا أن نؤوّل حَسَب ليفيناس المقطع *Für* في المفردة *Fürsorge* «كعَلاقة متبادلة» في الاستبدال.

ما يَحُولُ بين هايدغر وبين تبنّي منظور ليفيناس، هو نظرته الحادة إلى مخاطر الاستلاب التي تُصاحب لا محالة العلاقة بالآخر. يُحدِثُ «النفوذ» «emprise» *(Botmäßigkeit)* [Ga 2, 168; 107] الذي يعبّر عن خطر الاستسلام «الدكتاتورية نحن On» (Ga 2, 169; 108) مفعوله في الحقل الدِّيني، كما في باقي الحقول الأخرى. وبما أن تحليل أصناف الاستلاب التي تَخُصُّ الوعي الدِّيني يُعتبر من بين المهمّات النقدية التي تضطلع بها فلسفة الدِّين، تتمثّل الفائدة من تحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر في حَثِّنا على التَّحقُّق مِمَّا يُؤَيِّدُ القول: «كلّ واحد هو الآخر، ولا أحد منا هو ذاته عينها» (Ga 2, 170; 108)، في السلوك الدِّيني المعتاد، ولا تَتَمَثَّلُ الفائدة منها فقط في محاربة المظاهر المَرَضية الواضحة في الدِّين (مثل الرؤى التمجيدية لدى سويدنبورغ Swedenborg، على سبيل المثال على عهد كانط).

4. يستحق التحليل الذي اقترحه هايدغر للمقولات الوجودية الأصلية بدورها، مثل «الوجدان» «affection» *(Befindlichkeit)* و«الفهم» (*Verstehen*) الذي يمتدّ إلى «الاستجلاء» «explicitation» *(Auslegung)* و«الخطاب» *(Rede)* «parole» عناية خاصة. اقترح هنا تأويلًا لموضوع «النور الطبيعي» للعقل. يصحب الدازين معه «نوره» الخاص به، ما دام يُمَثِّلُ في ذاته «انفتاحه» *(Erschlossenheit)* «ouverture» الخاص به: «إنه 'مستنير'، بمعنى آخر: إنه انفراج «éclaircie» في ذاته، بما هو كينونة-في-العالم. لكنه لا يوجد شيء آخر يحدث فيه هذا الانفراج، بل يوجد على نحوٍ يصبح معه هو الانفراج ذاته» (Ga 2, 177; 112).

يَتَّخِذُ هذا «الانفراج» ثلاثة وجوه:

أ. الوجه الأول هو النبرة الوجدانية *(Befindlichkeit, Stimmung) tonalité affective* التي «تفتحنا» على المظاهر الانفعالية pathiques لوجودنا، شاهدة بذلك على «الوجود الواقعي للكينونة-التي-تمّ-إحالتها *[Faktizität der Überantwortung]*»، كما «تفتحنا» على كلّ ما نتعرّض له، دون اختيار مِنّا. يُؤَكِّدُ هايدغر أن «الكينونة التي تحمل نبرة الوجدان تُمَثِّلُ الانفتاح-على-عالم الدازين على-العالم، من زاوية المقولات الوجودية»، بدل أن يرى فيها مجرّد قوى عمياء وغير عقلانية (Ga 2, 183; 115). استشهد مرّة بفكرة باسكال لتعزيز كلامه: «نقول أثناء الحديث عن الأشياء الإنسانية، إنه يجب علينا معرفتها قبل محبتها، وهذا ما تحوّل إلى مثل شائع، بينما يقول القدّيسون أثناء الحديث عن الأشياء الإلهيّة إنه يجب علينا محبتها من أجل معرفتها، وإننا لاَ نَلِجُ الحقيقة إلّا عن طريق المحبّة»[17]. اسْتَمَدَّ من ذلك وصفة ناجعة للتأويل الظاهراتي للحياة الوجدانية: يجب عليه «بالضرورة أن يمنح الدازين ذاته إمكان الفتح الأصلي، وأن يخوله فرصة استجلاء ذاته بذاته. لا يعمل ذلك التأويل إلّا على مصاحبة هذا الفتح، حتى يتمكّن من الارتقاء بالمحتوى الظاهري لما هو منفتح إلى مستوى المفهوم، على هَدْي المقولات الوجودية» (Ga 2, 186; 116).

ب. الوجه الثاني للانفراج هو الفهم. يفتحنا الفهم على عالم مُفعم بـ «الدلالية» «significativités» من كلّ الأصناف، مؤدّيًا بذلك إلى الحدّ من أولوية الحَدْس. عندما ننظر إلى «الفهم» على هذا النَّحو، لا يعتبر نمط معرفة، بل نمط وجود الدازين. يرى الفهم «أكثر» من مجرّد «الواقعة» الحادثة، دون أن ينفصل أبدًا عن الوجدان: يميز الفهم الإمكانات المُتاحة لـ الدزاين. بعدما أضاف أن الفضل يرجع إلى الفهم في كون «الدازين يُسقط كينونته في اتجاه إمكاناته» (Ga 2, 197; 121) وأن الفهم يتحقّق كـ «استجلاء مفسّر» *(Auslegung)* نقوم من خلاله بتمالك ما تمّ فهمه، أكّد هايدغر على التوجّه الهيرمينوطيقي الحاسم الذي اتخذته تحليلية الدازين لديه. شرع مفهوم «المعنى» في هذه اللحظة فقط في

(17) Blaise PASCAL, «De l'art de persuader», *Œuvres complètes*, vol.III, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p.413-414.

اكتساب «معنى»، سواء أتعلّق الأمر بالبحث عن «معنى الحياة» الذي يصحب كلّ وجود أو بمسألة «معنى الكينونة» الذي تتفرّغ له الفلسفة.

ج. يَتَبَقَّى لَنَا أن ننقل فهم المعنى إلى اللغة. يظلّ الكلام (*Rede*) مقولة وجودية أصلية مثل الوجدان والفهم من منظور هايدغر، بدل أن يكون مجرّد «أداة تواصل». يقود الكلام «الانفراج» إلى منتهاه، لأنه ليس شيئًا آخر غير «الهَيْكلة الدلالية للفاهمة الوجدانية التي تميّز الكينونة-في-العالم» (Ga 2, 216; 130). يجب على الظاهراتي أن يأخذ بعين الاعتبار كلّ أبعاد الكلام، بما في ذلك إمكان الإصغاء أو التزام الصمت.

تدخل القدرة على الإصغاء في تكوين ظاهرة الكلام، إلى درجة أنها هي التي تشكّل «الكينونة -المنفتحة البدائية والأصيلة لـ الدزاين بالنسبة لقدرته- على الكينونة الأكثر خصوصية» (Ga 2, 217; 130). خارج هذا الافتراض الضمني، ستظلّ دعوة يسوع عصّية على الفهم إلى الأبد: «من له أذنان للسمع، فليسمع!» (Mc 4,9).

يصدق الأمر نفسه على الدلالة الإيجابية التي تتخذها ظاهرة الصمت. «حتى يتمكّن الدازين من التزام الصمت، يجب عليه أن يمتلك ما يقوله، أي يجب عليه التوافر على مشروع أصيل وغنيّ لذاته» (Ga 2, 219; 131). نستطيع من هذا المنظور قراءة فترات الصمت المتعدّدة التي ترصّع الأناجيل والتي تصل ذُروتها في حضرة بُنْطيوس بيلاطُس (Ponce Pilate).

5. لا تُفصح بِنيات المقولات الوجودية الخاصة بانفراج الدازين عن نفسها وَفْق النمط الأكثر أصالة؛ تتقدّم في غالب الوقت «مقنّعة» في الحياة اليومية تحت غطاء «نحن» «on». عندما «لا يدري الدازين ما يقول» وعندما يكتفي باجترار الخطاب الشائع، يتحوّل الكلام إلى «ثرثرة» «bavardage» *(Gerede)*. عندما ترجح كفة النظر كفّة الرغبة في الفهم، فإن الفضول *curiosité*، الذي أثاره القدّيس أوغسطين، هو الذي يحتلّ كلّ المجال. حينما يوحّد الفضول والثرثرة جهودهما، يغرق الدازين داخل «التباس» «équivoque» *(Zweideutigkeit)* لا مخرج منه: «ما يُقدَّم بخصوص الفهم ضمانة 'حياة' هي 'حيّة' من حيث الظاهر، هما الفضول الذي لا تبقى باب مُغلقة في وجهه، والثرثرة التي لا يَنِدُّ شيء منها، في زعمهما (Ga 2, 229-230; 136).

وكما أن الوجدان والفهم والكلام ظواهر تشترك في تَأَصُّلِهَا، فَإِنَّ الثرثرة والفضول والالتباس تحدّد نمط وجود خاص: «الانحلال» *(Verfallenheit)* «déchéance». يُذَكِّرُنَا هايدغر بِأَنَّ التَّصَوُّر الدِّيني أو اللاهوتي «للتحلّل» يرمز إلى حدث «لا نقول بشأنه فقط إننا لا نملك عنه أدنى تجربة من ناحية (أنطقية) عينية ontiquement، بل لا نتوافر بالمثل على أيِّ إمكان ولا على أيِّ خَيْطٍ هَادٍ إلى تأويله من ناحية أنطولوجيَّة»، على خلاف رجال اللّاهوت الذين يَتَسَرَّعُونَ في اعتبار أن «السقوط» يترجم عقيدة الخطيئة الأصلية من زاوية المقولات الوجودية (Ga 2, 233-234; 138; Ga 20, 391). لا يصف هايدغر «الانحلال» بوصفه بِنية، بل بوصفه مجموعة حركات دينامية.

لا يخفى على أحد وجود صِلَة بين مقولات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي وتحليل أوغسطين للغواية. لا تفرض علينا تحليلية الدازين الاعتراف فقط بأن «الكينونة-في-العالم بِحَدِّ ذاتها غاوية *[versucherisch]*» (Ga 2, 235; 138)؛ فضلًا عن ذلك، فإن دراسة الحركية الخاصة بالسقوط تكشف فيه عن إمكان «السقوط» *(Absturz)* «chute» الذي يجعل «الدازين يتدحرج من ذاته إلى ذاته، بحكم غياب أرض صلبة وتفاهة الحياة اليومية غير الأصيلة» (Ga 2, 237; 139). بناء على هذا الوجود الواقعي، لن يَتَحَرَّرَ الدازين أبدًا من «دوّامة» الحياة اليومية. ينبني الوجود الأصيل ببساطة على وجود طريقة مختلفة في تحديد موقعه اتجاهها.

يضبط هايدغر في هذا السياق الفكرة التي كَوَّنَهَا عن العلاقات بين مقولات الفكر الدِّيني (وعلى الخصوص، بين المقولات اللاهوتية: وضعية الفساد *status corruptionis* ووضعية الإدماج *status integrationis* ووضعية النعمة *status gratiae*) ومقولات تحليلية المقولات الوجودية. ليس «الانحلال»، وهو مفهوم مقولة وجودية، ترجمة للمفهوم اللاهوتي عن الخطيئة الأصلية، بعد «تحريره من الطابع الأسطوري» «démythologisé»(*). بالمقابل، يجب على «الإيمان» وعلى

(*) في إشارة إلى مذهب بولتمان Bultmann في علم اللاهوت، الذي يدعو إلى التمييز الجذري بين الرسالة الإلهية في الأناجيل وبين كلّ الأحداث والشخصيات والقصص الدينية التي لا شيء يمنع من التشكيك في صحتها أو من التخلّي عنها، رغبة في «نزع الطابع الأسطوري» عن الكتب المقدّسة. [المترجم]

«رؤية العالم» أن يتراجعا إلى بنيات المقولات الوجودية التي تمّ استخراجها، إذا ما افترضنا على الأقل أن أقوالها ترفع في الوقت نفسه دعوى الفهم التصوري، منذ اللحظة التي ينطق فيها «الإيمان» و«رؤية العالم» بهذا المعنى أو ذاك، وَيَتَحَدَّثَان فيها عن الدازين بوصفه كينونة-في-العالم (Ga 2, 239; 140).

6. يعتبر هايدغر أنه يوجد نمطان جوهريان في الانفتاح ويستنفران كلّ الدازين: الغَمُّ *angoisse* والهَمُّ *Souci*. ليس الغمّ مجرّد عاطفة موجودة بين عواطف أخرى: فهو يُمَثِّلُ «الحياة الوجدانية الأساسية» (*Grundbefindlichkeit*)، ما دام أن الدازين يجد نفسه في صلبها وبصورة جذرية في مواجهة ذاته نفسها، في ذات الوقت الذي يكتشف فيه أنه معرّض بصورة جذرية لغربة العالم المقلقة بما هو عالم. كذلك، فإن الهمّ ليس مجرد موقف موجود بين مواقف أخرى. يحدّد الهمّ، بوصفه مقولة وجودية أساسية، وقياسًا على السّمات المميّزة للغمّ، ما نستطيع اعتباره «قابلية الفهم الجوهرية» (*Grundverständlichkeit*). يتوصّل الدازين إلى فهم ذاته بصورة حقيقية وتامة فيما يخصّ كينونته، حينما يفهم ذاته بوصفه الكائن «الذي يتعلّق الأمر لديه بكينونته ذاتها»، وحينما يفهم ذاته، على نحو مُتضايف، بوصفه «كينونة-موجودة-أمام-ذاتها» (*Sich-vorweg-sein*) [Ga 2, 255; 147].

الغريب هو أن هايدغر اختتم تحليله لِلْهَمِّ بالملاحظة التالية: «ما يعتبر في هذا التأويل 'جديدًا' من زاوية أنطولوجيَّة، يُعتبر 'قديمًا' تمامًا، من زاوية عينية. يرتقي تفسير كينونة الدازين بكل ما كان منفتحًا عينيًا-وجوديًا إلى عتبة المفهوم، على مستوى المقولات الوجودية بالنسبة إلينا، بدل أن يخضع ذلك الدازين لفكرة خيالية» (Ga 2, 260-261; 150). وهذا ما تؤيّده الفقرة 42 التي عرض فيها هايدغر الحكاية الخرافية Hygin كي يُبْرِزَ أنَّ تأويل الدازين بوصفه هَمًّا، تأويل حاضر داخل شهادة أدبية. ألا نستطيع إسقاط ما يصدق على الحكاية الخرافية Hygin على بعض النصوص الدِّينيَّة؟(*) بالرَّغم من أن هايدغر لم يضع هذه

(*) ذات يوم، كان 'الْهَمُّ' يَعْبُرُ نهرًا عندما رمق وجود كتلة من الصلصال، أخذ قطعة منها واستخرج هيئة معيّنة منها، وطلب من عطارد أن يزرع فيها روحًا، فوافق هذا الأخير على ذلك. لكن خصامًا اندلع بين 'الهمّ' والأرض وعطارد حول الاسم الذي ينبغي أن =

الفرضيّة في الحسبان، لا يجوز لنا أن نتجاهل قوة الاعتراف الذي دوَّنه في ملاحظة بالفقرة نفسها، حيث ذكَّرنا هايدغر بفضل مذهب أوغسطين الأنثروبولوجي عليه وهو المذهب الذي هداه إلى اكتشاف الأهمية الكبرى التي يتمتع بها الهمّ (Ga 2, 262; 151). لكنه سارع إلى التنبيه إلى أننا لا نستطيع الارتقاء إلى المستوى «الأنطولوجي-القَبْلي» في تحليلية المقولات الوجودية، اعتمادًا على التَّعميم فحَسْب. تُطالب تحليلية المقولات الوجودية بكونية «متعالية» لا يمكن لأيّ تأويل عيني ontique الدخول في تضادّ معها. لكن هذا التعجّل لا ينبغي له أن يُنسينا إمكان «إقدام الدازين على استجلاء-ذاتي وسابق للأنطولوجيا»، كما هو مُثبت في نصوص أُخرى، بما فيها النصوص الدِّينيَّة.

الكينونة-الكلّية للدازين: محدودية لا رادّ لها.

اختَصَرَ هايدغر في مُسْتَهَلِّ القسم الثاني من كتاب الكينونة والزمان لُبَّ ما اكتسبه من «التحليل الأساسي الإعدادي للدازين» بالعبارات التالية: «لقد عثرنا على المكوّن الأساسي للكائن المحوري thématique، أي للكينونة-في-العالم الذي يسمح لِبنياته أن تجد مركزها في الانفتاح [*Erschlossenheit*]. وقد ظهر مجموع هذا الكلّ البِنيوي في صورة الهمّ. ظهرت كينونة الدازين داخل الهمّ» (Ga 2, 307; 173).

يبقى علينا استجلاء فهم الكينونة الذي يتضمَّنه الهمُّ. يتطلّب ذلك تأويلًا أكثر أصالة، بناء على الخيط الهادي الذي ينطلق من مسألة أصالة *(Eigentlichkeit)* «authenticité» وشمولية «intégralité» *(Ganzheit)* الدازين. يركّز هذا البحث نظره على ظواهر كثيرة جديدة. إن التحليلات المستفيضة التي خصّ بها هايدغر «الكينونة-نحو-الموت» و«صوت الضمير» و«التصميم المتقدّم» *(Entschlossenheit)* «résolution devançante» أهَّلَتْهُ للنهوض إلى توضيح المنزلة

* يحمله الصلصال. فَصَلَ المشتري في النزاع، حينما طلب من عطارد أن يسترجع الروح التي بثّها في الصلصال بعد موته. بالمقابل، تسترجع الأرض جثمان الصلصال بعد وفاته، بما أنه جزء منها. لكن "الهمّ" سيظلّ مُسَيْطِرًا على الصلصال طَوَال حياته، بما أنه هو الذي صنع الهيئة التي يوجد عليها. الفقرة 42 من هايدغر: الكينونة والزمان. [المترجم]

الأنطولوجيّة الخاصة بالهوية الذاتية. من هذه الزاوية، فإن أطروحته الحاسمة هي أنه «لا يمكن فكّ شفرة الذات عينها، من منظور المقولات الوجودية، إلّا بناء على القدرة على أن تكون الذات هي عينها بصورة أصيلة Pouvoir-être-Soi-même، أي بناء على أصالة الكينونة بوصفها همًّا» (Ga 2, 322; 227). ويضيف قائلًا: «يُصبح الدازين 'ماهويًا' في الوجود الأصيل الذي يتشكّل بما هو تصميم متقدّم. يَتَضَمَّن نمط أصالة الْهَمّ المحافظة على الذات-عينها والمحافظة على مجموع الكلّ، وهما معًا أصليان داخل الدازين» (Ga 2, 323; 228).

بما أن الهمّ وحده يُعَرِّف «ماهية» الذات الفاعلة، فإنه يجب تأويل الأبعاد المقوّمة للزمانية الأصلية المُتخارجة «exstatique». إذا ما تذكّرنا تصوّر أوغسطين عن «الحاضر الثلاثي»، ودروس ظاهراتية الوعي الباطني بالزمان لهرسل: هكذا يطرح هايدغر أطروحاته الأكثر حسمًا: الزمان في أصله مثل تزمين الزمان، وبما هو كذلك، فهو يجعل بالإمكان تكوين بِنية الهمّ. الزمان مُتخارج ekstatique في جوهره. يُزمِّنُ الزمان نفسه في الأصل انطلاقًا من المستقبل. الزمان الأصلي محدود» (Ga 2, 331; 232).

نستطيع أن نقرأ بقية كتاب الكينونة والزمان - وبمعنى ما، كلّ فكر هايدغر المتأخر - بوصفه استجلاء لأطروحة الصِّلة بين الزمان الأصلي والتناهي. لا تستطيع الأنطولوجيا الأساسية أن تكون غير أنطولوجيا التناهي، بالمعنى الأكثر جذرية والأكثر «إيجابية» للكلمة. نفهم آنذاك بصورة أفضل لماذا تنتمي المقولات الوجودية التي كشف عنها في القسم الأول من كتاب الكينونة والزمان، إلى «تحليلية مؤقّتة للدازين». كانت تلك التحليلية مؤقّتة لأنها لم تأخذ بعد بعين الاعتبار الأفق الزماني الموجود في كلّ هذه الظواهر. لهذا السبب، سَلَّم هايدغر بضرورة «تكرار أكثر أصالة للتحليل الوجودي-المَقولي»، وهو تكرار اكتسى صورة «تأويل 'زماني'» (Ga 2, 331; 232) أكثر جلاء.

هنا أيضًا، نجد أنفسنا أمام حلقة «هيرمينوطيقية» لا تقبل التجاوز وأكثر جذرية من «النظرية» المقتضبة عن بِنية الدور داخل الفهم، كما عرضها هايدغر في الفصل 32 (Ga 2, 152-153; 124-125). والآن، يجب القيام بتبرير ظاهراتي للأطروحة المزدوجة التي تُفيد من جهة أُولى أن الزمان المُتخارج ekstatique لا يُمكن فهمه

إلّا في ضوء ٱلْهَمّ، كما تُفيد من جِهة ثانية أن «الزمان المُتخارج يُضيء الجليّ هنا Là منذ الأصل» إلى حدّ أنه قد أصبح «عامل توازن يحظى بالأولوية في ضمان الوحدة المُمكنة لكلّ البنيات الوجودية-المقولية للدازين» (Ga 2, 351 ; 244). نستطيع دون تردّد أن نُسقط على ذلك الدور العبارةَ الشهيرةَ في الفقرة 32: «الأمر الحاسم ليس هو التخلّص من هذا الدور، بل هو الوُلوج إليه بطريقة سليمة» (Ga 2, 153 ; 124). أنتقي بعض الموضوعات التي تستحق شَدَّ انتباهنا في القسم الثاني من كتاب الكينونة والزمان، كما قمتُ بذلك في القسم الأول من الكتاب.

«sum moribundus»: الكينونة-نحو-الموت.

لنبتدئ بالتعبير عن استغراب. لِمَ يتم تَلْقِيم «مسألة كُلِّيَّة الدازين منذ البدء في ظاهرة الكينونة-نحو-الموت، سواء أتعلّق الأمر بالكلّ الوجودي existentielle، كما يظهر في قدرة-أن-تكون-أيّ--شيء مُمكن، أو تعلّق الأمر بالكلّ المَقولي-الوجودي، كما يبدو في تقوّم كينونة 'النهاية' و'المجموع الكلّي'» (Ga 2, 237 ; 177)؟

انتبه هايدغر إلى وجود مُؤَشّر أوّل يَدُلُّ على أَنَّ الناس لا «ينتهون» كما تنتهي الحيوانات، واستشهد على ذلك بطقوس الجنازة وعبادة المقابر. وحده الدازين الذي لم يَعُدْ على قيد الحياة هو من يستحق الجنازة ويستحق الدفن داخل قبر. إذا كانت هذه الواقعة الكونية لا تدلُّ بالضرورة على الاعتقاد في البعث، فهي تشكّل على الأقل إشادة أخيرة بخاصّية التخارج ekstatique داخل الدازين.

يتبقّى اللغز الأنطولوجي المتعلّق بالموت ذاته، والذي لا نقترب منه إلّا بطريقة غير مباشرة من خلال تجربة الحداد. عندما نؤوّل الموت من زاوية مقولية-وجودية، يقدّم الموت شهادة أخيرة على أن الوجود خاصّتي *mienneté*. يضطر كلّ دازين إلى مواجهة موته الخاص به (Ga 2, 240 ; 178). لا شيء يضمن أننا نعيش هذه النهاية بوصفها «نضجًا» أو اكتمالًا. عندما تتوقّف حياة شخص ما، وعندما يختفي كائن قريب، نلجأ تلقائيًا إلى الكذبة البيضاء وإلى عبارات العزاء التي تقول: «لقد حانت ساعته». لَكِنَّنا نَادِرًا ما نجد موتى نستطيع مقارنتهم عن حق بفاكهة وصلت مرحلة النضج وانفصلت عن الشجرة التي حملتها. ذكّرنا هايدغر بالحقيقة المرّة: «يكاد الدازين لا يحتاج إلى الوصول إلى نضجه

إلّا من خلال الموت، وَرُبَّمَا تجاوز هذا النضج قبل النهاية. في غالب الأحيان، ينتهي دون تحقيق الإنجاز، إلّا إذا أصبح متفكّكًا وباليًا» (Ga 2, 244;181).

«الكينونة-من-أجل-النهاية» (Ga 2, 245 ; 181) بِنية مقوّمة للدازين ولن تصبح مفهومة إلّا في ضوء ألْهَمّ. تترك الطّريقة التي قدّم بها هايدغر هذه الظاهرة، وهي التي سعى إلى «فهمها من زاوية المقولات الوجودية» (Ga 240 ; 179)، مخلّفات على مقاربة الخطاب الدِّيني عن نهاية الحياة ووجود حياة مُفترضة بعد الموت. تظهر هذه المخلّفات بوضوح حينما ميّز «تحليله المقولي-الوجودي» عن «تأويلات أُخرى مُمكنة». يحمل عنوان الفقرة 49 التي تتطرّق إلى هذه المسألة أكثر من معنى. أحدث في هذه الفقرة مقابلة بين «التحليل المَقولي-الوجودي» *«analyse* existentiale» وتعدّد «التأويلات» المُمكنة للموت. يملك التحليل المَقولي-الوجودي «قوة القانون» بخلاف «التأويلات» الوجودية، التي هي بالضرورة متعدّدة. جوهر الأمر هو الاعتراف بأَوْلوية التحليل المَقولي-الوجودي بالنظر إلى قضايا «علم الأحياء وعلم النفس والتيوديسيا ولاهوت الموت» (Ga 2, 248 ; 183).

لا تستطيع التأمّلات الميتافيزيقية المتعلّقة بحياة مُمكنة بعد الموت، ولا المُعتقدات الدِّينيَّة في حياة أُخرى، أن تتجاهل أن الحياة الإنسانية «تكتمل» مع الموت. بالمقابل، أكدّ هايدغر أن تحليله لا يُصدر حُكْمًا مُسْبقًا على التأويلات الوجودية المُمكنة للظاهرة نفسها. يُطرَح سؤال مُختلف تمامًا بخصوص معرفة هل قد نجح في الحفاظ إلى أبعد الحدود على مطلب «الحياد الوجودي» *(existentielle Unverbindlichkeit)* [Ga 2, 248; 183]. رَدَمَ هايدغر التمييز الفاصل بين مستوى التحليل المَقولي-الوجودي ومستوى التحليل الوجودي في اللحظة التي أعلن فيها أن «الموت إمكان كينونة يجب على الدازين النهوض له في كلّ مرة» (Ga 2, 250; 185). ما كان في البداية مُعطى مَقولة وجودية، تحوّل شيئًا فشيئًا إلى مهمّة نجد فيها أصداء المأثورة اليونانية *«meletè tou thanatou»* التي تُفيد الاهتمام بالموت. ابتداء من الفقرة 51، نجد صعوبة في التمييز بين الفيلسوف المنشغل بتحديد سِمات جنس اليقين الخاص بـ الكينونة-نحو-الموت وبين الواعظ الأخلاقي الذي يحذّرنا من غواية تَخَيُّل الموت كما لو كان مجرّد

حدث يتعرّض له الغير، ويستحثّنا على مواجهة خوفنا من الموت بكلّ شجاعة وثبات، ونحن نقاوم أثناء ذلك أناشيد العزاء المضلّلة لعرائس البحر.

يظهر التداخل بين النظرتين بكلّ جلاء، عندما تساءل هايدغر: «هل يستطيع الدازين وبطريقة أصيلة كذلك فهم إمكانه الأكثر خصوصية وإمكانه المطلق الذي لا يتجاوزه وإمكانه اليقيني وغير المحدّد بتلك الصفة، بمعنى هل يستطيع القيام بوجود أصيل نحو موته؟» (Ga 2, 259-60; 190). حظي هذا السؤال بإجابة محدّدة في الفقرة 53 بأطروحة تُفيد أن الكينونة-نحو-الموت يجد شكله الأكثر أصالة في «الحرية-نحو-الموت». يجب على الفيلسوف عامة، وعلى فيلسوف الدِّين خاصة، الإصغاء إلى موكب التحديدات (وهي نسبة مماثلة من «التوجيهات الوجودية») التي تُصاحب تقديم هذه الفكرة: «يكشف التقدّم إلى الأمام للدازين عن ضياعه داخل العامّة وينقله جهة الإمكان المحروم أصلًا من حماية ورعاية مُنشغلة، وهو إمكان أن يكون ذاته- عينه- لكنه عينه داخل الحرية نحو الموت الشغوفة والمتحرّرة من أوهام العامّة، والموجودة وجودًا واقعيًا، وهي حرية متيقّنة من نفسها وتُحسّ بِالْغُمَّةِ» (Ga 2, 266; 194, trad. mod). من يقرّر، وبناء على أية معايير، أن موتي أنا سيصبح «أكثر أصالة» ما دام مُتَخَلِّصًا «من حماية رعاية منشغلة الذهن» ومن يقرّر أن الموقف اتجاه الموت يجب أن يُصبح موقف حرية شغوفة ومتحرّرة من كلّ الأوهام؟

صوت الضمير بما هو إقرار

القدرة على كينونة الذات-عينها الأصيلة.

ما يجعل هذا السؤال بالغ الخطورة، هو أنه يَمْتَدُّ إلى تحليل الإقرار بالقدرة على كينونة-أصيلة يجد موطنه في ظاهرة «نداء الضمير». يظهر هايدغر هنا في صورة فيلسوف الإقرار، ويُضيف تأويلًا جديدًا إلى تأويلات نابير وليفيناس[18]. يجب التوجّه إلى الدازين ذاته للكشف بداخله عن إمكان «القدرة على كينونة

(18) من أجل التقريب، انظر:
Paul RICOEUR, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», dans J. AESCHLIMANN (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, p.47-54.

الذات-عينها الأصيلة» (Ga 2, 355; 195). يُواجه كلّ دازين البديل «الذي وضعه هاملت» أمامنا: «إما أن يكون المرء عينه بالذات أو ألّا يكون؟» باختصار، المسألة هي مسألة ضمير. يتعلّق الأمر بالفعل «بصوت الضمير» الذي لا يتوقّف عن مواجهتنا بهذه المسألة التي تفرض نفسها علينا.

I. هل أستطيع أن أكون ذاتي- عينها؟: نداء الضمير. لا يتعلّق الأمر بمُغالطة لغوية حينما نتحدّث عن «صوت الضمير». لا شيء يترجم بصورة أفضل هذه الظاهرة من هذه «المُقارنة» التي لا تعتبر في الحقيقة كذلك: «لا تُقارن الظاهرة بالنداء، بل نفهمها بوصفها خطابًا انطلاقًا من انفتاح الدازين» (Ga 2, 361; 197). لا نقول فقط إن الأمر لا يتعلّق «باستعارة» ملوّنة قليلًا أو كثيرًا بافتراضات لاهوتية («صوت الضمير» هو صوت الله الذي يُذَكِّرُني بالصراط المستقيم)؛ إذا ما أخذنا نداء الضمير بالمعنى العام للمَقولات الوجودية الثلاث المتأصّلة جميعها، وهي «الوجدان» affection و«الفهم» و«الكلام»، فإنه ينصف الظاهرة: «يأتي النداء من داخلي [aus mir] ومع ذلك، يأخذني على حين غرّة [über mich]» (Ga 2, 366; 199, trad. mod). لا شيء يُجيز لنا تأويل هذا المعطى الظاهراتي بوصفه وعيًا مباشرًا بالله (Ga 2, 357; 196).

مَيَّزَ هايدغر بين نمطين جوهريين في نداء الضمير: «المُناداة» l'ad-vocation (Anruf) و«الاستدعاء» (Aufruf) «convocation»، وهما مصطلحان يترجمان إلى الفرنسية بلفظي «الدعوة» «interpellation» و«الحثّ» «exhortation». تستهدف الدعوة الدازين في «قدرته على الكينونة- ذاتها» الأقرب إلى الذات. والوصية الأولى التي أوصت بها المُناداة هي: «كُنْ ذاتك عينها!». أما الحثّ، فهو يستهدف موضوعًا أكثر غرابة: «الكينونة- المَدينة être en-dette الأقرب إلى الذات» (Ga 2, 258; 196). والوصية الثانية الأساسية الخاصة بأخلاق الأصالة هي: «تَحمَّلْ كينونتك-المَدينة». سواء عمد نداء الضمير إلى دعوتنا أو إلى حَثّنا، فإنه ليس ضميرًا متهِمًا بالمعنى الذي يذهب إليه ليفيناس. لا يقول نداء الضمير، على الأقل في البداية: «ما فعلته بأخيك؟»، بل يتساءل: «ما فعلته بذاتك؟»

لا يمنع التركيز على الكينونة الذات-عينها من القول إن مثل هذا النداء قد

يُزعزعنا في أعماق كينونتنا. يقول هايدغر بطريقة مُلتبسة إن «النداء يصدح من بعيد إلى بعيد»، دون أن يتحدّث عن طبيعة هذا البعيد. يبدو أن جوهر الأمر بالنسبة إليه هو «أن من يتأثّر بالنداء هو من يريد العودة» (Ga 2, 361 ; 197). فلنسمع: من يُريد العودة إلى كينونة الذات-عينها الأكثر خصوصية يعود إلى كينونة ذاته عينها الأكثر أصالة.

اتّهَمَ هايدغر شيلر بالاستهانة «بالشروط الهيرمينوطيقية الخاصة بوصف ظاهرة الضمير»، بالرَّغم من أنه يُثني على فضائله، وهي استهانة تجد جذورها في «انمحاء الحدود الفاصلة بين الظاهراتية واللاهوت» (Ga 2, 362; 198). نتفهّم هذه المؤاخذة بصورة أفضل في ضوء الأُطروحة الأساسية التي تُفيد أن الجِهة المُنادية داخل ظاهرة «صوت الضمير» ليست شيئًا آخر غير «الهمّ». هذا هو ما تجاهله التأويل اللاهوتي الذي اعتبر أن هذا الصوت هو صوت الله، كما تجاهله تأويل التحليل النفسي، الذي جعل «الأنا الأعلى» مؤسسة أُسرية تمّ استبطانها («صوت الضمير» هو صوت جدتي في رأسي).

يُنشئ تأويل هايدغر لهذا الصوت الذي يأتي من داخلي أنا (*aus mir*) و«يسقط فوقي» (*über mich*) ليتوجَّهَ إليَّ شَخْصِيًا (*an mich*) صِلة وثيقة بين ظاهرة «الغُمّة الأخلاقية» (سواء أكانت سويَّة أو مَرَضية) والغمّ بما هو وجدان جوهري في الكينونة-في-العالم للدازين. إذا ما كان ٱلْغَمُّ يكشف لنا عن الغرابة المُقلقة (*Unheimlichkeit*) لكينونتنا في العالم، فإن صوت الضمير هو صوت هذه الغربة المُقلقة ذاتها، وهو الذي «يَتَرَصَّدُ الدازين ويُهَدِّدُ ضياعه الناسي لذاته عينها» (Ga 2, 368 ; 201). قد لا نُجانب الصواب إذا ما تساءلنا هل يكون الفعل *nachsetzen*، الذي استعمله هايدغر في هذا السياق، لا يقبل الترجمة إلى فعل «الاضطهاد» «persécuter».

2. «نحن مَدينون، لكننا لسنا مذنبين»: الكينونة-المَدينة. نتقدّم خطوة حاسمة أُخرى في وصف ظاهرة الضمير من خلال الإقرار بأن «كلّ التجارب وكلّ أضْرُب استجلاء الضمير تتفق فيما بينها: بطريقة أو أُخرى، يتحدّث 'صوت' الضمير عن 'دَين' [*Schuld*]» (Ga 2, 372 ; 202). ألا يعني ذلك وضع الدازين في «قفص الاتهام»، كما سَلَّمَ ليفيناس بذلك؟ المُفارقة هي أن التأويل المَقولي-الوجودي لصوت الضمير يحظر علينا تجسيد الاتهام في هيئة أجنبية أو خارج

الذات. يشدّ هايدغر انتباهنا إلى اللغز التالي: الدازين هو من يتهِم ويُتَّهَم في الوقت نفسه. وكما أن هايدغر يؤوّل قول ديكارت: أنا موجود *sum existo* كما لو أنه: كينونة نحو الموت *sum moribundus*، يقول الآن: «أنا هو ذاتي- عينها، إذن أنا مذنب». لكن «من يقول إننا مَدينون وما يعنيه 'الدَّين'» (Ga 2, 281 ; 203)؟ ما هي المعايير التي تسمح بالفصل في أن «الدازين مَدين، بما هو كذلك» (Ga 2, 378-379; 205)؟

رَجَعَ بِنَا هايدغر إلى الكائن - المقذوف به إلى خارج être-jeté، بدل إرجاع هذا «الكائن-المَدين الأصلي» «être-en dette originaire» إلى العلاقة الأخلاقية بالآخر، كما فعل ليفيناس ذلك. لو كان الدازين مشروعًا خالصًا، لكان ذاته هو الركن الذي ينبني عليه، ولتوافر بكلّ حرية على كلّ إمكاناته. والحال، أنه كما أن «المشروع» (*Entwurf*) يجرّ وراء ظهره كائنًا- مقذوفًا به être-jeté (*Geworfenheit*)، «فإن الدازين يظلّ على الدوام دون مستوى إمكاناته» (Ga 2, 377; 205). في هذا السياق، يحظى «لا شيء» «rien» بمعناه المَقولي-الوجودي. يتضمّن نمط وجود الدازين «سِمة نفي» أصلية لا تسمح بتأويل جدلي على غرار «عمل النفي» الموجود لدى هيغل، ولا بتأويل أخلاقي، قائلين: لا أكون أبدًا في مستوى مُثُلي العليا، لا يوجد إنسان كامل، لا تنتمي القداسة إلى هذا العالم، و«أنه لا توجد حياة دون شوائب»، وما إلى ذلك. وبما أن الكائن-المقذوف به يمثّل بُعدًا مُكوّنًا في وجود الدازين، يظلّ الدازين «مَدينًا»، وهو دَين أصلي ولا ينمحي، ويجد مصدره في اَلْهَمّ. والآن، تكشف الغربة المُقلقة *Unheimlichkeit* عن مظهرها الآخر، وهي الغربة التي كانت في الأصل سِمة تميّز «العالم» الذي قُذِف فيه الدازين خارجًا، وتمّ الإحساس بها من خلال الشعور العميق بالغمّ: الغُربة المُقلقة التي تسكن الذات عينها؛ وهي التي يشهد عليها صوت الضمير.

3. التّصميم اَلْمُتَقَدِّم: أصالة مهمومة: تستحدث الخطوة الثالثة والحاسمة التي تخطّاها هايدغر في تأويله لصوت الضمير، بوصفه «شهادة تنتمي إلى كينونة الدازين» حيث يستدعيه هذا الصوت إلى مواجهة «قدرة-الكينونة الأكثر ذاتية» (Ga 2, 383; 207)، مطابقة بين هذه الشهادة وبين التصميم (*Entschlossenheit*). لو لم يكن اللفظان الألمانيان *Entschlossenheit* «التصميم» و*Erschlossenheit* «الانفتاح»

يتضمّنان حرفين مختلفين، لكانا متطابقين تمامًا. تُلمِّحُ هذه القرابة المُعجمية إلى وجود صِلة وثيقة بين المَقولات الوجودية المقابلة. لا يترك الجواب بالإيجاب أدنى شك. نعثر في نداء الضمير من جديد على المَقولات الوجودية المتأصّلة جميعها والتي تُحَدِّدُ معالم الكينونة-في-العالم للدازين و«انفراجه»: «الوجدان» و«الفهم» و«الكلام». التصميم بكلّ بساطة هو النَّمط الأكثر خصوصية لهذا الانفتاح. ليس *Entschlossenheit* -التصميم - شيئًا آخر غير (*Erschlossenheit*) - الانفتاح- الأكثر أصالة.

الانفتاح هو الذي يُشَكِّلُ «الحقيقة الأصلية للدازين»، على خلاف الحقيقة المشتقة الخالصة، كما تتمثّل في القضية التي يعكسها التعريف القانوني: **مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان** *adaequatio rei et intellectus* (Ga 2, 292; 164). لو لم يكن الدازين يمتلك إمكان الكينونة داخل الحقيقة، لأصبحنا عاجزين عن فهم عبارات المسيح «امكثوا في الحقّ» و«سيروا في النور» (يوحنا، 7). تصبح الحقيقة بفضل التصميم أكثر تأصّلًا. يطبع التصميم الوجود بخاتم الأصالة، مُحَقِّقًا بذلك توافقًا بين البُعد الوجودي والمَقولات الوجودية: «ما تَمَّ التَّوَصُّل إليه بوساطة التصميم، هو الحقيقة الأكثر تَأَصُّلًا، لأنه أصالة الوجود» (Ga 2, 394; 212). أقول فقط، بالعودة إلى نصوص أُخرى من الإنجيل، إن الدازين قد يسمع الدعوة إلى «تحقيق الحق».

إنَّمَا من يقبل بكلّ تصميم أن يكون ذاته عينها، يستطيع الانفتاح بصورة أصيلة على الآخر من خلال الرعاية sollicitude. يزوّد التصميم ما يمكن أن ندعوه «أخلاق الأصالة» بأرضية مَقولية-وجودية existentiale، وهو ما لا يعني أن التصميم بطولي. لا تكون الذات-عينها أصيلة في وجودها بالذات إلّا إذا ما واجهت بتصميم وجودها-الواقعي الخصوصي الذي يسير في مُوازاة مع «عدم التصميم» «irrésolution»، بمعنى «غياب-الحقيقة» الوجودية-المَقولية. لا شكّ في أن التصميم يُزَوِّدُ انفراج الدازين بِصَفْوٍ لا مثيل له، لكنه لا يجب الخلط بين هذا الصفو وبين شفافية كاملة للذات إزاء الذات، وهي شفافية مُتعارضة مع فكرة الوجود-الواقعي ذاته.

آنئذٍ يكتسب مُصطلح «الموقف» «situation» دلالته المَقولية-الوجودية. يُؤَكِّدُ

التصميم على المنزلة المَقولية-الوجودية لنداء الضمير، وهو التصميم الذي «ينقل كينونة الهُنا إلى داخل وجود موقفه» (Ga 2, 397; 214). يدوّي نداء الضمير كلّ مرة في موقف مخصوص، مُطَالِبًا إيّايَ بأن أصبح أنا عينه وأصيلًا، بدل أن يتوجّه إليّ بأمر شكلي: «يجب عليك!» كلّ العبارات التالية متكافئة فيما بينها: «أن تُصبح حقًا» و«أن تُصبح أصيلًا» وأن يُصبح المرء ذاته-عينها و«تحقيق الحق»، بما أن «الدازين يتصرّف سلفًا، بما هو دازين مصمّم» (Ga 2, 397; 214). نستطيع قول الشيء نفسه عن «السكينة» «sérénité» التي ستعوّض شيئًا فشيئًا «التصميم» في كتابات هايدغر التالية. التصميم فاعل أيضًا بالضبط لأنه سكينة. هذا حَدْس نألفه بالمثل في حكمة Tao- tö-king الصينية، مع فارق وحيد لدى هايدغر، وهو أنه يعتبر أن «التصميم فقط هو الأصالة، بعدما اعتُبِرت هَمًا داخل الهَمّ، وأصبحت مُمكنة بما هي هَمّ، بخصوص الهَمّ ذاته» (Ga 2, 398; 214).

لا يمكننا إضافة المزيد في تأكيدنا على المكانة المركزية للهَمّ داخل تحليلية الدازين، والتي تشهد كلّ بِنياتها أنها تحليلية الهمّ. تمثّل الأسبقية غير المشروطة للهمّ الصعوبة الرئيسية بامتياز، وهي التي يجب على الفهم الدِّيني للكينونة-في-العالم مقارنة ذاته بها. من هذه الزاوية، نسجّل أن هايدغر ذاته يرجع تحليل الأنماط الملموسة التي يُفصح عنها أكثر التصميم إلى «أنثروبولوجيا مقولية-وجودية موضوعاتية» على غِرار اشتغال ياسبرز على مفاهيم «مواقف الحدّ الأقصى» (Ga 2, 399; 215).

«أن تحيا، هو غدًا»: الزمانية المُتخارجة-الأُفقية والأبدية المفقودة.

يُمَثِّلُ «التَّصميم» نقطة اللّاعودة في تحليل الدازين. يشكّل البُعد المَقولي-الوجودي والبُعد الأصيل منذ الساعة زوجين لا ينفصلان. لكن هايدغر اعتبر أنه من اللازم الغوص بعيدًا في البحث، متسائلين كيف أن ظاهرة «التقدّم» *(Vorlaufen)* «devancement»، الذي تتكوّنُ منه الكينونة-نحو-الموت، و«التصميم» الذي يختتم به تحليل ظاهرة الوعي، يُحيل أحدهما إلى الآخر. يتطلّب ذلك إحداث توازٍ بين زمانية الكائن-نحو-الموت وزمانية الوعي. ينعكس الالتقاء بينهما من زاوية اصطلاحية في مفهوم «التصميم المتقدّم» (Ga 2, 403; 216). يبدو الأمر كما

لو كانت توجد عَلاقة شرطية مُتبادلة بين «تذكّر الموت» *«Memento mori»* والوصية التالية: «عليك أن تُصبح أصِيلًا وأن تُصبح ذاتك عينها!» أهُمُّ بناء على هذا المعنى، إلى تأويل القول التالي: «يرجع تصميم الدازين إلى قدرته على أن يكون ذاته عينها الأكثر خصوصية. تتكشف القدرة-على-الكينونة الخصوصية بصورة أصيلة وكاملة داخل الكينونة الفاهمة للموت، بما هو الإمكان الأكثر خصوصية» (Ga 2, 406; 219).

أكَّدَ هايدغر في الفقرة 63 على العنف الهيرمينوطيقي الذي يَلُفُّ هذه الأُطروحة. وقد جرَّهُ ذلك إلى إثارة مسألة لم يتوانَ منتقدوه عن إرجاعها إليه: «هل المُصادفة هي التي تبتّ في الطريقة التي تُحيل قدرة-الكينونة لدى الدازين بمُوجبها إلى إمكانه المتميّز، أي إلى الموت؟ وعليه، هل تملك الكينونة-في-العالم مستوى أعلى بخصوص قدرته- على-الكينونة من موته؟ (Ga 2, 414; 222, trad. mod).

أُقَدِّمُ الصعوبة بأُسلوب ليفيناس، حتى يَتَسَنَّى لي استجلاؤها: ألا يتمثّل الإمكان الأعلى للدازين في القدرة على الاستجابة للنداء الذي يصدر عن وجه الآخر؟ ألا يجب على «التقدّم إلى الأمام» أن يتراجع إلى الخلف من أجل مواجهة الآخر، بعد أن واجهني ذلك التقدّم بموتي الذاتي؟ في هذه الحالة، تُصبح المسؤولية عن الآخر الاسمَ الحقيقيَّ الذي يُطلق على «التصميم»، وإن كان مُعجمًا ظلّ غائبًا عن تحليلية الدازين.

بالرُّغم من قوة الاعتراض، لا يحتمل معنى إلّا في ذهن من يتحرّك خارج الحلقة الهيرمينوطيقية لهايدغر، حيث نجد أن الهَمَّ هو الذي يطبع الدازين ببصمة تقدّم الذات إلى الأمام بصورة متواصلة، وحيث لا تشهد مختلف واجهات هذا التقدّم على شيء آخر غير أولوية الهَمّ. يعتبر هايدغر أنه من الواجب علينا «أن نقفز في هذه الحلقة أصلًا وكاملًا» (Ga 2, 418; 224)، ونُضيف أنه يتعيّن القفز فيه بصورة «أصيلة» و«وجودية» على نحو «التصميم المتقدّم».

نستنتج مما سبق نتيجتين مهمّتين تنعكسان على تأمّلاتنا:

1. تَهُمُّ النتيجة الأُولى المنزلة الأُنطولوجيّة للهُويّة الذاتية *ipséité*. والدازين الذي يتساءل عن: «من أكون؟» – وهو تساؤل لا سبيل له إلى تجاهله – لا يستطيع الاكتفاء بالإجابة: «أنا عيني»، وهو يعني بذلك «عين-الذات» «mêmeté»

الذي يقال في جوهر لا يتغيّر. الإجابة الحقة هي التالية: «أنا هو همومي» أو «همومي هي أنا». الهمّ هو الذي يأخذ الكلمة، منذ اللحظة التي أقول فيها «أنا»، سواء أردتُ ذلك أم لم أرد. لا ينبغي الخلط بين «استقلالية» *(Selbst-ständigkeit)* «autonomie» الذات عينها وبقاء جوهرٍ ما. يجب علينا أن نعتبر تلك الاستقلالية «محافظة على الذات عينها»، أي «تصميمًا متقدّمًا». يعتبر أنه لا يمكن «فكّ شفرة الذات-عينها مَقوليًا-وجوديًا إلّا بناء على القدرة- على- كينونة- الذات-عينها وجودًا أصيلًا، أي بناء على أصالة كينونة الدازين بما هو هَمٌّ. يستمدّ الاستقرار الخاص بالذات-عينها استجلاءه من أصالة كينونة الدازين بما هو هَمٌّ وهو يُحيل إلى ذات فاعلة نزعم أنها لا تتغيّر» (Ga 2, 427; 227).

2. تَهُمُّ النتيجة الثانية معنى الزمانية *temporalité*. ماذا يُعَلِّمُنا «التصميم المتقدّم» الراسخ داخل الهَمّ عن الزمن؟ يُلقّننا ما يلي: ينظر التقدّم في البداية جِهة المستقبل، أي جِهة إمكان الصيرورة إلى الذات-عينها. إن استقبالية الدازين *futurité* هي التي تجعله على صلة «بالماضي» الذي يمثّله ذاته والذي يسمح له باستثمار حاضره، مثل الحاضر الحيّ في المبادرة التي يُقدِمُ عليها. أستشهد على تحليل هايدغر «للزمانية المُتخارجة-الأُفقية»، التي يطالب بالتفكير فيها في إطار التناهي الذي لا رادّ لها، دون الدخول في مناقشة تفصيلية له، بالعودة إلى المأثورة الحكيمة التي نطقت بها فرانسوا جيرو (Françoise Giroud): «من يحيا، سيحيا غدًا». يعتبر هايدغر أن الوجود الفعلي *exister* هو بالفعل «غدًا»، إذا لم نعْنِ بمفردة «الغد» غَدَ التعاقب الزمني، بل كينونة الدازين بصورة دائبة «أمام- ذاته- عينها».

من بين الأصوات النقدية التي وضعت علامة استفهام على تحديد هايدغر للهُويّة الذاتية وعلى الأُطروحة التي تُفيد أن المعنى الأوّلي لمَقولة الوجودية هو الاستقبال à-venir، نجد بوجه خاص صوت ميشيل هنري الذي تقدّم باعتراضه. يعتبر أن الانطباع-الذاتي هو الذي يحوّلنا إلى أحياء، بدل الهَمّ. وبما أننا أحياء، لا نتقدّم على أنفسنا في اتجاه المستقبل، بل نحيا منذ لحظة الحاضر، في الحياة الأبدية والمُطلقة. تتضمّن العبارة المأثورة عن اسبينوزا «نشعر أننا خالدون بالتجربة» «*sentimus experimenturque nos aeternos esse*»، أو الجملة الأولى من رسالة يوحنا «فإن الله نفسه قد وعدنا بالحياة الأبدية» (1 يوحنا 2، 25)، من الحقيقة أكثر مما تتضمّنه المطابقة التي استحدثها هايدغر بين الزمانية الأصلية والتناهي.

يكتسي صراع التأويلات هذا أهمية حاسمة في بحثنا هذا، بما أن هايدغر قد اعتبر أن الزمانية الأصلية للهَمّ هي النور الوحيد الذي يُضيء وجودنا، محوّلًا إياه إلى وجود يقبل الفهم. «لا سبيل لنا إلى فهم نور هذه الكينونة-المُستضيئة إلّا إذا ما تساءلنا عن تكوين الكينونة الكامل للدازين والهمّ، بالرجوع إلى القاعدة المتجانسة التي يستند إليها إمكانه المَقولي-الوجودي، بدل اللهاث سرًّا في البحث عن قوة فطرية. الزمانية المُتخارجة تُضيء الهُنا، منذ الأصل. وهي المنظّم الأوّلي للوحدة المُمكنة الموجودة بين كلّ البِنيات المَقولية-الوجودية الجوهرية للدازين» (Ga 2, 464 ; 244). تمثّل هذه الأُطروحة الصخرة الصلبة التي ينبغي أن يُواجهها كلّ حوار نقدي مع هايدغر.

الخاصّية الزمانية والخاصّية التاريخية.

لنتوقّفْ قليلًا عند الطريقة التي حدّد بها هايدغر الخاصّية التاريخية *historicité*، قبل اختتام عرض هذه الخطوط الموجّهة في تحليلية الدازين. لا تخفى الصّلة التي تربطها بالبحث الذي نقوم به عن أحد. إذا كان التساؤل عن الظاهرة التاريخية يتضمّن تفكيرًا في تطوّرها التاريخي، فإن أشياء كثيرة تظلّ مرتبطة بالفكرة التي نكوّنها عن «معنى التاريخ». قدّم هايدغر الخاصّية التاريخية في صورة «ظاهرة نووية»، منذ بداية دروسه الأُولى بفرايبورغ، لا سيّما بالنسبة لظاهراتية الحياة الدِّينيّة. كان المفهوم الذي استحدثه ديلتاي عن «تماسك الحياة» هو ما أمدّهُ بنقطة انطلاق تأمّلاته. كيف يظهر «تماسك الحياة» هذا من منظور تحليلية الدازين، وهو التماسك الذي نستهدفه على سبيل المثال أثناء سرد وقائع حياتنا؟ كما أن الحكاية «الدالّة» و«المُتماسكة» لا تختزل إلى مجرّد ترتيب أحداث معزولة بعضها إلى جانب بعض، كذلك فإن تاريخ الحياة يمتدّ «بين» الميلاد والوفاة. تتمثّل كلّ الصعوبة في تحديد منزلة هذا الوجود البيني، أي هذا الوجود بين المصدر والنهاية.

1. يواجهنا «اَلْهَمُّ» بنهايتنا، وهو ما لا يكفّ عن دفعنا إلى الأمام، بدل مواجهتنا باللغز الذي لا مخرج منه بشأن أصلنا. تُفيد بعض الصياغات التي استعملها هايدغر أن الصّلة بالأصل، بالنسبة للدازين، لا تقل أهمية عن الصّلة بالموت: «الدازين في وجوده الواقعي يوجد بالفعل بالفطرة *[gebürtig]*، لكنه

كذلك يموت بعد ذلك بالفطرة، عندما يؤخذ بمعنى الكينونة-نحو-الموت» (Ga 2, 495; 259). ومع ذلك، فإنَّ نُورَ ٱلْهَمِّ هو الذي يُضيء أكثر معنى الموت مما يفعله الميلاد الذي «لا يعتبر حدثًا». قد يكون عدم التوازن هذا هو ما يُقْدِم الدِّين على تكريسه من جديد، بالرَّغْم من كلّ الانطباعات المضادة.

2. عندما نَنْقَادُ وراء الفهم المعتاد للزمن، نعتبر أن التاريخ هو العلم الذي يَهْتَمُّ بأحداث الماضي. المؤرخ، كما قال شليغل، هو «نبيّ الماضي». لا يستطيع الدازين تطبيق هذا التعريف على نفسه. صحيح أن «فهم الذات» و«فهم المرء لماضيه» مهمّتان لا تنفصلان، ولكن بالرَّغْم من أن عمل الفهم هذا يجد التعبير الأدبي عنه في «السيرة الذاتية»، فإنها لا تتطابق مع «كتابة علمية للسيرة الذاتية». لا أغوص في أعماق الماضي، كما يستكشف الرحّالة أعماق منطقة مجهولة، أو كما ينقّب عالم الحفريات داخل منطقة أثرية. لا يمكنني ضبط الصِّلة التي تشدُّني إلى الماضي إلّا اعتمادًا على عبارات من جنس «المنبع» *(Herkunft)* «provenance» و«الموروث» (ما يُحيل إلى الكائن-المَدين) و«التواتر» و«التراث» و«المصير المشترك» و«المصير»، إلخ. لا تقلّ كلّ هذه الظواهر أهمية في البتّ في الطريقة التي تعلّمنا الديانات بمُقتضاها كيف نتوجّه داخل الزمان.

3. لا نستطيع التساؤل مع هيغل عن معنى التاريخ إلّا إذا فهمنا التاريخاني المكوّن للدازين الكُلّي ولا طرح السؤال «اللاهوتي» عن معنى تاريخ الخلاص. لا تشدّ هذه الأطروحة أزر «التقليدية» أفلسفيًّا كان أو دينيًّا، على خلاف الفكرة الشائعة. يعتبر المحافِظ أن التقليد طبيعة ثانية لا سبيل لي إلى مواجهته. فهو يوجّه سلوكي، عن وعي مني أو عن غير وعي، وكلّ محاولة للتمرّد على توجيهاته المُلزمة تنقلب عليّ في النهاية. يتجاهل المحافظ أولوية الاستقبالية futurité في فهم الدازين. والمُعطى الذي يترك بالمثل مخلّفات على الصِّلة التي تشدني إلى «موروثاتي» السلبية أو الإيجابية هو أنني لا أفهم نفسي إلّا بالرجوع إلى مُمكنات مُستقبلة وأنني أستثمرها بصورتها تلك. هنا أيضًا، يقع الاختيار على صِلَة أصيلة بالماضي أو على صلة غير أصيلة به. الدازين «ينقل إلى نفسه إمكانًا مختارًا، حتى لو كان موروثًا»، بعد أن أصبح «حرًّا نحو الموت»، أثناء التصميم (Ga 2, 507; 265).

4. استدعى هايدغر مقولة «التكرار» لدى كيركيغارد، من أجل تحديد هذه

الصِّلة الحرّة بقدرنا *(Schicksal)* الذي تحوّل بذلك إلى «مصير» *(Geschick)*، وهو المصير الذي يُدخل الآخرين في اعتباره، بعدما جمعتنا الحياة بصِلة تشدّنا إليهم. لا يعني هذا «التكرار» أيّ عمل متكرّر. يُواجهني «التكرار» بإمكانات وجود يجب علي تمالكها بكيفية خلّاقة، بدل أن يحملني على القيام بالفعل نفسه الذي اهتدى إليه أجدادي من قبلي. المُفارقة هي أن «ظواهر التواتر والتكرار راسخة داخل المستقبل» (Ga 2, 511 ; 266 trad. mod). هذه هي الإجابة التي يُدلي بها هايدغر عن السؤال المتعلّق بإيجابيات وسلبيات التاريخ بالنسبة للحياة، وهو سؤال طرحه نيتشه في مقالته الثانية عن فلسفة التاريخ في كتاب ملاحظة قبل الأوان *considération intempestive*: لا نفهم موضوع المراهنة على وجود «التاريخ المحنّط» و«التاريخ النقدي»، في أحسن الأحوال وأسوئها، إلّا إذا أعطينا الأولوية «للتاريخ الأثري»(*).

«حجّة الصمت» «Argumentum e silentio»: لِمَ ظلّت تحليلية الدازين خرساء أمام الظواهر الدّينيّة؟

لم يكن الهدف من القراءة التي سبقت لكتاب الكينونة والزمان غير الإجابة عن السؤال التالي: ما معنى غياب الإشارة إلى الظواهر الدِّينيّة في إطار معطيات التحليلية المقولية-الوجودية؟ هل معنى ذلك تَعَذُّر تشييد فلسفة الدِّين على قاعدة تحليلية الدازين؟ أليس بإمكان الدازين الالتقاء بالله، بما أن تعريفه قد استبعد مقولة «أمام الله» وهي الوحيدة القادرة على إرساء الإيمان الدِّيني؟ أيجب علينا أن نستنتج من ذلك مع لاكوست أن الدازين «مُلحد بالطبع»، بدل أن يكون «متديّنًا بالطبع»، وأن نتحدّث عن «إلحاد مَقولي-وجودي»، مما يعني أن «الموجود موجود دون إله داخل العالم» (BA II, 269-270)؟

أُوَضِّحُ المشكلة بتفصيل من سيرة هايدغر الذاتية. بالرَّغم من أنه قد ارْتَدَّ رَسْمِيًّا عن العقيدة الكاثوليكية سنة 1919، استمر في ارتياد دير بورون Beuron الذي كان

(*) خصّص هايدغر محاضرات سنة 1938/ 39 لتأويل المجلد الثاني من سلسلة كتب نيتشه المذكورة وصدر في المجلد 46 من الأعمال الكاملة، وترجم إلى الفرنسية سنة 2009 بدار النشر Gallimard/nrf. [المترجم]

خلال تلك الفترة رائدًا في الإصلاح الليترجي. كتب هايدغر رسالة إلى إليزابيث بلوخمان في شهر سبتمبر/أيلول 1929 عقب إقامته في هذا الدير، يقول فيها إن صلاة النوم les Complies أثناء الطقوس الدِّينيَّة كانت تُحدّثهم بشدة أقوى من خطاب القُدَّاس الاحتفاليّ، «لأنه لا زال يستشعر أثناء تلك الصلاة تلك القوة الأصلية والأسطورية والميتافيزيقية لليل، بصورة تحظر علينا التوقّف عن اختراقه، من أجل الكينونة على وجه الحقيقة. ذلك أن الخير ليس كذلك إلّا إذًا استفاد من الشرّ». عندما تفرغ صلاة النوم من مضمونها العقدي المسيحي، تصبح «رمز الوجود الفعلي الذي يصبح منهمكًا داخل الليل ورمز الضرورة الحميمية من أجل التأهّب كلّ يوم من أجله» (JB 241). الشيء الوحيد الذي لا يزال الدِّين (كما يتمثّل في الرُّتَب الليترجيَّة في دير Beuron) يستطيع قوله لهايدغر، هو «هذا العنصر السلبي وقوته الغابرة في الزمان: لا شيء يوضع حجر عثرة على طريق عمق الدازين (*dieses urgewaltige Negative: nichts in den Weg legen der Tiefe des Daseins*) (JB 241).

بالرَّغم من أنه يبدو أن هذه الفقرة تُكَرِّسُ تأويل لاكوست، قد يكون من المناسب تدقيق نِقاط كثيرة قبل الخوض في معنى الإجابة السلبية.

1. تنتمي تحليلية الدازين إلى الهيرمينوطيقا، لأن نمط وجود الدازين يتشكّل من الفهم، وليس لأن الوجود الفعلي يحتاج إلى تأويله. وهذا ما يُجَسِّدُهُ هايدغر بمثال الأسطورة والطقوس: بالرَّغم من أن الدازين يفهم في البدء الوجود الفعلي بما هو واقع، لا نقول عنه فقط إنه في المتناول sous-la-main، بل نقول إنه قد فهم نفسه مسبقًا كلّ مرة، حتى لو كان ذلك بمُقتضى تفسير سحري أو أسطوري: وإلّا ما كان له أن 'يعيش' داخل أسطورة، وما كان له أن ينشغل بالسحر، بوساطة الطقوس والعبادات» (Ga 2, 415; 222, trad. mod).

2. يجب التعامل بجدّية مع الأقوال المتكرّرة لهايدغر الذي يذكّرنا بالطابع الجزئي للتحليلية المَقولية-الوجودية التي توجّهت بشكل حصري وأحادي نحو بلورة سؤال معنى الكينونة. وقد كَرَّرَ هذا الاعتراف في مستهلّ الفقرة 72 التي افتتحت العرض المَقولي-الوجودي الأنطولوجي لمشكلة التاريخ. يعترف هايدغر

فيها أن الخط المستقيم الذي انتهى إليه مسار تحليلية الدازين «قد خلّف وراءه بنيات متعدّدة في الدازين لا تزال مجهولة في تفاصيلها» (Ga 2, 492; 258).

لا شيء يَمْنَعُنَا من التساؤل ألَم يكن بالإمكان استخراج بعض هذه البنيات إلّا بعد الإصغاء إلى الظواهر الدِّينيّة. بالإمكان وجود ألعاب فهم أخرى وتختلف عن تلك التي تسمح لنا بالكشف عن الكينونة-في-العالم كما فهمه هايدغر. على سبيل المثال: تجربة الألم والصداقة والحب والشيخوخة والتعب، إلخ. هل المُصادفة فقط هي التي كانت وراء غياب «الاعتقاد» و«السرد» و«الرغبة» من لائحة تحليلية الدازين، بينما يتعلّق الأمر بتوجيهات تدخل في تكوين الوجود الإنساني؟

3. ذهب هايدغر في السياق نفسه إلى حدّ التّساؤل قائلًا: «هل بالإمكان فهم الدازين بصورة أصلية وَأبْعدَ أُفُقًا من فهمه داخل مشروع وجوده الفعلي الأصيل؟» (Ga 2, 492; 258)، وهو مشروع يمرّ عبر المثلّث: الموت والدَّين والوعي. السؤال ذاته ليس مجرّد بلاغة لغوية، بالرَّغْم من أن الهمّ يحظر علينا الإجابة بالنفي. بالفعل، كما أكّد هايدغر على ذلك فيما بعد، «قد يمثّل ذلك ربحًا إيجابيًا حينما نتعلّم ألّا نستخفّ بالمشكلات داخل مجال هذه الأبحاث» (Ga 2, 493; 259).

4. هذه هي النتيجة التي يبدو أنها تفرض نفسها علينا في خِتام إعادة قراءتنا لكتاب الكينونة والزمان. كما أكّد جان إيف لاكوست على ذلك، لا ينبغي لنا أن نُؤاخذ هايدغر على استدعاء نسبة ضعيفة من الأشياء ومن التجارب إلى صلب التحليلية المَقولية-الوجودية، ذلك أن «أقلّ ما تستعرضه يظهر على مستوى كلّ حقل التجربة»[19] كما يكفي لِتَعْرِيَةِ الدازين. أضيف أن قوة تحليلية الدازين *Daseinsanalytik* تظهر بوجه خاصّ في توجّهها التحليلي الذي يفرض عليها «حيادًا» جذريًا، كما أكّد هايدغر على ذلك في تأويله-الذاتي لسنة 1928، (Ga 26, 171-195)[20].

---

(19) Jean-Yves LACOSTE, *Le Monde et l'Absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000, p.76-77.

(20) من أجل تحليل موسع لهذا النص، انظر:
Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p.499-506.

نفهم هذا الحياد بمعانٍ خمسة في الأقل: بمعنى «أنثروبولوجي» و«جنسي» و«ميتافيزيقي» و«أخلاقي» و«أيديولوجي». كما أن التحليلية المَقولية-الوجودية لا تقترح أنثروبولوجيا مخصوصة، فهي ليست «ذكورية» ولا هي «أنثوية»؛ لم تتّخِذ بعد مواقف ميتافيزيقية محدّدة، بالقدر الذي لا تُمدّنا فيه بفلسفة أخلاق أو أعراف جاهزة للاستعمال. وأخيرًا، وهذه هي النقطة الحاسمة بامتياز في تساؤلنا، لم يهدف هايدغر إلى التصريح بـ «رؤية للعالم» مخصوصة، سواء كانت «متدينة» أو «ملحدة». لا توجد «رؤية للعالم» تنتسب إلى هايدغر، ولا يُمكن وجودها.

5. بالرُّغم من أنّنا نحترم هذا الحياد الخماسي، قد نتساءل ألّا يكمن الضعف الجوهري الذي تُعاني منه تحليلية الدازين *Daseinsanalytik*، من الزاوية التي نتبنّاها، في توجّهه الأنطولوجي المنفرد الذي حمله على إهمال مجموعة من الظواهر التي تُهمُّ فيلسوف الدِّين، من قَبيل: «الرغبة» بالمعنى الذي ذهب إليه نابير. أكّد هايدغر نفسه أن تحليلاته «تستدعي إضافات قصد استكمال البلورة الكاملة للقَبْلية المقولية-الوجودية في الأنثروبولوجيا الفلسفية» (Ga 2, 131 ; 111). لكنه اعتبر أنه لا ينبغي على هذه البلورة الإضافية طرح علامة استفهام على أولوية الهمّ. وأخيرًا، يقودنا ذلك إلى التساؤل ألَم يكن بإمكان تحليلية الدازين أن تتطوّر على غير خُطى الهَمّ. بهذا المعنى، انبرى بعض الظاهراتيين المُعاصرين، مثل ديديه فرانك (Didier Franck) وكلود رومانو (Claude Romano) إلى الإجهاز على تحليلية الدازين في قلبها النابض، واضعين علامة استفهام على أولوية ٱلْهَمّ، سواء باسم «تحليلية الجسد» أو باسم «هيرمينوطيقا الحدث».

التحوّل الهيرمينوطيقي للظاهراتية ومنزلة اللاهوت.

قد يكون من المفيد أن نَفْحَصَ الطريقة التي وصف بها هايدغر الصِّلة بين الظاهراتية واللاهوت[21] في السنوات التي قضاها بماربورغ، قبل التساؤل عن الشروط التي حملته على رفع حياد تحليلية الدازين، من أجل إظهاره في صورة «ميتافيزيقا الدازين». اعتبر غادامير، الذي تابع سنة 1923 الحلقة الدّراسية التي

(21) عن هذا الموضوع، انظر:
Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

أدارها هايدغر بالشراكة مع يوليوس إيبنهاوس (Julius Ebbinghaus) عن الدِّين في حدود مجرّد العقل(*)، أن هايدغر قد خلق لديه الانطباع «بأنه كان مُنْشَغِلًا دَاخِلِيًّا بقضية الدِّين واللاهوت» (GS 10, 7). يعتبر غادامير هو من استحضر بكلّ بقوة «البُعد الدِّيني لدى هايدغر»، ذاهبًا بعيدًا إلى حدِّ المبالغة في اعتبار «تقرير ناتورب» الذي كتبه هايدغر «نصًا لاَهُوتِيًّا ينتمي إلى مرحلة الشباب»، كما أكّد جان غروندان (Jean Grondin) على ذلك في السيرة الفكرية التي كتبها عن حياة غادامير.

هل يمكن للظاهراتية واللاهوت أن يلتقيا؟

سؤال قديم وجديد.

لا شيء يُؤَيِّد هذا التأويل، إلّا عندما أحال هايدغر إلى نفسه بالقول «أنا لاهوتي مسيحي» «*je suis un théo-logien chrétien'*»، في رسالة غريبة كتبها إلى كارل لوفيت (Karl Löwith) في 19 أغسطس/آب 1921، وهي السنة نفسها التي كان يُلقي فيها دروسه عن ظاهراتية الدِّين. بالمقابل، كانت مشكلة صِلات الوصل بين الفلسفة واللاهوت تشغل بال هايدغر منذ أعماله الأُولى عن ظاهراتية الدِّين. وهذا ما تؤيّده ملاحظة وردت في درسه عن أُسس تصوف العصر الوسيط، حيث طالب بضرورة التمييز الجذري بين مشكلة اللاهوت ومشكلة التَّدَيُّن. منذ أن نتطرّق إلى منزلة اللاهوت، يَتَبَيَّن لنا أنَّ هذا الأخير لا ينفصل عن الفلسفة ولا عن المناخ المعرفي والثقافي لعصره. أعلن هايدغر سنة 1921، أي سنة قبل أن يُقْدم كارل بارت على نشر شرحه للرسالة إلى مؤمني روما: «إلى حدّ الساعة، لم يهْتدِ اللاهوت إلى موقف مُنَظِّرٍ أصلي يتوافق في تنظيره مع الطابع الأصلي لموضوعه» (Ga 60, 310). وقد أثار الانتباه في فترة أبعد بقليل إلى الوضعية الخاصة التي تميّز المسيحية الأُولى، والتي كان اللاهوت يدخل فيها في صِلة مباشرة مع الإيمان ذاته، دون أن تتدخّل وساطة الفلسفة بعد.

تَتَضَمَّن محاضرات «المقدّمة إلى ظاهراتية الدِّين» سنة 1920-1921 بدورها مجموعة من التصريحات التي تشهد أن هايدغر كان منشغلًا خلال هذه الفترة

(*) الكتاب الذي أصدره كانط سنة 1793. [المترجم]

بمسألة العلاقات بين الظاهراتية واللاهوت. أعلن هايدغر، منذ استهلال القسم الخاص بـ «بولس» في الدرس، أن «الفهم الظاهراتي يفتح معبرًا جديدًا إلى اللاهوت» (Ga 60, 67). رفض التّسليم، على خلاف هارناك (Harnack)، بأن المسيحية لم تُصبح «عَقَدية» إلّا خلال القرن الثالث، تحت تأثير الفلسفة اليونانية. اعتبر من جانبه على خلاف ذلك، أن مشكلة «العقيدة»، بوصفها صورة من الاستجلاء الدِّيني، كانت قد طُرحت من قبل على الأجيال المسيحية الأولى.

إذا كان إمكان «اللاهوت» راسخًا في التجربة المسيحية الأصلية، فإن ذلك يستعجل التفكير النقدي عن شروط إمكان وجود خطاب «لاهوتي» أصيل لا يعتبر الله منذ البدء موضوعًا للتأمّل العقلي (Ga 60, 97). يجب الإقدام على «تفكيك» «اللاهوت» كما كان يدرس بالجامعات على عهد هايدغر، على غِرار تفكيك تاريخ الأديان. يجب تحريره من الالتصاق القاتل بالموقف النظري الذي يفضّل التاريخ الموضوعي و«المعنى الإحالي» بصورة أُحادية، متجاهلًا «معنى الإنجاز». لا يريد هايدغر «التّشدُّق بأهمية» الظاهراتية داخل اللاهوت. لا يكتفي هايدغر بأن يترك «مفهوم اللاهوت معلّقًا بكامله»، بل يؤكّد أن الطريقة التي قاد بها أبحاثه الظاهراتية «ستغيّر لا محالة إشكالية المفاهيم وتكوينها وستزوّدنا بالمعايير الوجيهة لتفكيك اللاهوت المسيحي والفلسفة الغربية» (Ga 60, 135).

حينما يَتَعَلّق الأمر برسائل بولس، تُصبح المسألة المُوَجِّهة هي مسألة الصّلة الموجودة بين «ما قبل المسيحية» وبين «الثورة المسيحية». تساءل هايدغر: «كيف يُعتبران محدَّدَين في ذاتهما، وكيف يُمكن المقارنة بينهما وما هو التحديد الجوهري الذي نُخضعهما له من زاوية ظاهراتية؟» (Ga 60, 135). هذا ما يبرز من الطريقة التي قرأ بها النّص «العقدي» الأكثر جوهريّة لدى بولس: الرسالة إلى مؤمني روما. يعتبر أنه «من المدهش حقًا أن نرى كيف أن بولس لا يفترض إلّا الشيء القليل من زاوية النظرية-العقدية؛ حتى داخل الرسالة إلى مؤمني روما. فالموقف ليس هو موقف البرهنة النظرية. من المُستبعد جدًا أن تكون العقيدة قد لعبت يومًا ما أيّ دور موجّه في التديّن المسيحي، إذا ما اعتبرنا العقيدة مضمونًا عقديًا منفصلًا ومعزولًا في موضوعيته المعرفية. على العكس من ذلك، لا يمكن فهم نشأة العقيدة إلّا بناء على إنجاز تجربة الحياة المسيحية. ولا يمكن فهم المضمون العَقَدي المزعوم في الرسالة إلى مؤمني روما إلّا بناء على الإنجاز

الذي يجد فيه بولس مكانه والذي كتب من خلاله إلى مؤمني روما» (Ga 60, 112).

يَتِمُّ آنذاك نقل مشكلة اللاهوت إلى حقل آخر: ما هو جنس «المعرفة» الذي تتطلّبه التجربة المسيحية الأصلية ويتطلّبه نمط إنجازها؟ (Ga 60, 124). هذا هو المكان الذي يشغله «عذاب الصليب» (1 Co 1, 17 s) داخل رسالة بولس التي تبت في مسيحية اللاهوت: «ليس التعميد بدوره هو القول الفصل في نوعيتها، بل هو التبليغ proclamation: ولا يعود القول الفصل في تلك المسيحية إلى خطاب الحكيم، إذا شئنا تحاشي تهميش الصليب داخل ثرثرة لا نهاية لها، بينما يستدعي ذلك التبليغ مجرّد كلام سديد ومتواضع ينطق به الرسول. هذا هو الشيء الوحيد المهمّ، ولا يوجد هنا مجال للثرثرة، ما دُمنا قد ضبطنا الكيف: الصليب، والتبشير بالصليب» (Ga 60, 144).

بعد مرور ثماني سنوات، ألقى هايدغر محاضرته «الظاهراتية واللاهوت» سنة 1927 أمام طلبة اللاهوت بمدينة توبنغن. ثم ألقاها من جديد يوم 28 فبراير/شباط 1928 بماربورغ. لا تسترجع النسخة المنشورة (Ga 9, 45-77)، والتي أهداها إلى رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) غير القسم الثاني من محاضرة ماربورغ، تحت عنوان: «المنزلة الوضعية في اللاهوت وصِلتها بالظاهراتية». يُبرِزُ التقديم بدقة أنه يجب فهم مصطلح «ظاهراتية» بالمعنى التقني، كما عرفه في الفقرة السابعة من كتاب الكينونة والزمان. يتعلّق الأمر فعلًا بالصّلة التي تُقيمها الظاهراتية الهيرمينوطيقية لدى هايدغر باللاهوت المسيحي.

هل يَتَعَلَّق الأمر ببساطة بمجرّد نسخة هايدغرية لمقالة كانط عن «صراع الكلّيات»؟ تُوحِي عبارة مستقاة من المقدّمة بقراءة أُخرى. «ربما قد يطلق النص الحالي عنان تفكير متكرّر حول ما يستحق بطرق متباينة طرح علامات استفهام داخل السِّمَة المسيحية في الديانة المسيحية وداخل مذهبها اللاهوتي، كما قد يُطلق شرارة التفكير عَمَّا يَسْتَحِقُّ التساؤل عنه داخل الفلسفة وفيما هو معروض هنا» (Ga 9, 45). تتضمّن رسالة 8 أغسطس/آب 1928 إلى إليزابيث بلوخمان إشارة جوهرية إلى موضوعنا، بعدما استعرض فيها الظروف التي رافقت إعداد هذه المحاضرات. يعتبر هايدغر أن مفهوم الفلسفة لا ينبغي أن يدخل في تقابل مع مفهوم «اللاهوت» فقط، بل كذلك مع مفهوم «الدِّين»، دون أن يتوقف الأمر

عند الديانة المسيحية فحَسْب»! يعني ذلك من جِهة أولى أنه يُعترف بالدِّين بوصفه «إمكانًا جوهريًا في الوجود الإنساني، بالرَّغم من أنه يختلف اختلافًا كاملًا عن الفلسفة» (JB 230)، ويعني من جِهة ثانية أن الفلسفة «تتضمَّن بدورها إيمانها، وهو حرية الدازين ذاته، على نحوٍ لا يصل معه ذلك الإيمان إلى الوجود الفعلي إلّا داخل الكائن-الحرّ» (JB 230-231).

تدعونا هذه الإشارات كذلك إلى قراءة المحاضرة «الظاهراتية واللاهوت» من منظور إشكاليتنا عن «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل». نستحضر في هذا الصدد بُعدين لا قياس بينهما: على مستوى «العوسج الملتهب»، نستحضر «الخاصّية المسيحية *[Christlichkeit]* داخل الديانة المسيحية»، وهو مصطلح مُستوحى من فرانتز أوفربيك (Franz Overbeck)؛ ونستحضر على مستوى «أنوار العقل» تعريف الفلسفة بوصفها «علم الكينونة» أو «أُنطولوجيا أساسية». بالرَّغم من أن مفردة «الدِّين» تكاد تكون غائبة تمامًا عن مُعجم المحاضرة، فإنها قد شدَّت انتباهي لسببين. تُحيل المحاضرة من زاوية تكوينية إلى بعض الأُطروحات التي كان هايدغر قد طوّرها في دروسه عن ظاهراتية الدِّين بصورة مباشرة؛ تستجلي المحاضرة من زاوية أكثر «نسقية» بعض رهانات التحليلية المقولية-الوجودية المعروضة في كتاب الكينونة والزمان. أُحيل هنا إلى التفسير المفصّل للمحاضرة كما اقترحته من قبل في كتاب آخر[22]، سأقرأ المحاضرة هنا من منظور ظاهراتية الدِّين.

بعد الأصداء التي خلّفتها المحاورات عن «الديانة الطبيعية» التي أشرنا إليها في تقديمنا العام في المجلّد الأول للكتاب، وبالرجوع إلى بعض «المحادثات» المتخيّلة والأشكال الأُخرى *Feldweg - Gespräche* التي تُرَصِّعُ أعمال هايدغر، سنُحاول الكشف عن بعض رهانات هذه المحاضرة من خلال حوار ثلاثي متخيّل بين ثلاثة أطراف: الفيلسوف «مارتن» «Martin» واللاهوتي «كارل» «Karl» (وهو اسم علم لشخصيتين بارزتين في علم اللاهوت في القرن العشرين: كارل بارت (Karl Barth) وكارل رانر (Karl Rahner) ومؤرّخ الأديان: «إرنست» (احتفاء بإرنست ترولتش (Ernst Troeltsch).

(22) Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p.427-457.

منزلة العلوم الوضعية والشيء الدِّيني:

حوار ثلاثي مُوازٍ لهايدغر.

م. منذ أمد طويل، خرجنا من الحِقبة التي كانت الميتافيزيقا تَتَشَدَّقُ فيها بِكَوْنِهَا «ملكة العلوم» وكان اللاهوت يعتبر نفسه فيها «عِلْمًا إِلَهِيًّا»، دون إثارة ردود فعل قوية مُنَدِّدَة. ألا زلنا نملك الحق في أن نطبّق على أنفسنا صفة «العلم»؟ يعتبر البعض أننا لا نعدو أن نكون مُشاكسين خطيرين نُفسد على سمفونية العلوم إيقاعها. يبدو لي أنه من الأفضل لنا أن نفحص هذه المسألة فيما بيننا، بدل أن نُصمّ آذاننا عن سماع هذه الأصوات النقدية.

ك. أُصغي بالفعل إلى ما قلتَه، وأنا أشعر بحساسية خاصة اتجاهها، لا سيّما وأن عددًا من زملائي يعتبرون أن مكاني الحقيقي موجود بأروقة الكنيسة أو فوق كرسي الموعظة، وليس بالجامعة التي نقدّم فيها معرفة «نقدية» ولا بمركز «للبحث» العلمي. بل يزعم البعض أننا لا نمارس اللاهوت الحق إلّا ونحن راكعون للصلاة، بدل ارتياد المكتبات الجامعية!

إ. يبدو لي أنني أكثر حظًّا، من بيننا نحن الثلاثة، بالرَّغْم من أنني، مقارنة بكم، أمثّل جُملة من التَّخَصُّصَات التي لَمْ تَرَ النور إلّا في فجر القرن التاسع عشر ولم تنجح في تحديد منزلتها إلّا في النصف الثاني من القرن نفسه في ذُروة «عصر الوضعية». كلّ هذا يدل على أن تلك التخصّصات أشبه بـ «خضراوات طازجة» قد جُنيت مؤخرًا من الحقول! لا نعتبر فقط أن منزلتها الإبستيمولوجيَّة تُثير السِّجال، بل تطرح الإحالة إليها مشكلة بحدّ ذاتها: نقدّمها تارة تحت مسمى «علوم الروح» (*Geisteswissenschaften*)، ونقدّمها تارة أُخرى على أنها «علوم آداب» *moral sciences*، كما نُطلق عليها تارة ثالثة اسم «علوم الإنسان» أو «العلوم الإنسانية». لا تحظى أيّ تسمية بالإجماع. والغريب أن بعض الفلاسفة يستنتجون من ذلك أن العلوم التي تُدْعَى «إنسانية» ليست إلّا استمرارًا لـ «موت الله» من خلال «موت الإنسان»، وهو ما يبدو أنه قد تحوّل لديكم، معشر الفلاسفة، إلى تخصّص أثير لديكم.

م. لنترك «الله» وشأنه مُؤَقتًا، ولنتفق في البداية على فكرة العلم ذاتها، وهي المهمّة التي يتهرّب منها الجميع في الغالب، بما في ذلك العلماء، ونحن

نعلم علم اليقين أننا لا نستطيع الذهاب بعيدًا داخل العلم ونحن نكاد لا نفكّر. بالرَّغم من أن مجال تساؤلنا لا يُختزل إلى السؤال الوحيد: «ماذا أستطيع أن أعرف؟»، فإن هذا السؤال يُثير مسألة لا تستحقّ منا أن نتجاهلها.

أقترح عليكم تعريفًا صُوريًا خَالِصًا للعلم، من أجل الاسترشاد به في حوارنا: «العلم هو الكشف المؤسّس عن مجال كائن مُنغلق كلّ مرة على نفسه، أو مجال كينونة ذاتها في انفتاحها» (Ga 9, 48).

ك. لا زلتُ أجد صعوبة في إدراك المقصود من كلامكم. لكنني متفق معكم بشأن الحاجة إلى اختبار هذا الطريق، بالرَّغم من أنه يبدو لي أن «الكشف» «dévoilement» الذي تتحدّثون عنه يجتمع بصعوبة مع ما يُهمّني على وجه الحقيقة: «الوحي».

إ. قبل المُصادقة على تعريفكم، أتمنى لو قُمْتُ بتدقيق بعض النُّقاط: لِمَ تتحدّثون عن «مجال مُغلق للكائن»؟ هل يتطابق ذلك مع ما أدعوه وَفْق اصطلاحي «مجال البحث» العلمي؟

يبدو لي أنَّ تعريفكم يتجاهل المظهر «المنهجي» للمشكلة. والحال أننا لا نكفّ عن السِّجال داخل أجهزتنا العلمية بشأن مسألة معرفة إذا كانت غايتنا هي تفسير الوقائع الإنسانية أم هي فهم معناها.

وأخيرًا، وهذا هو ما يُحيّرني، تتحدّثون تارة عن كشف الكائن، وتارة أخرى عن كشف الكينونة. هل تشكّل «الكينونة» حقل بحث تُحَدَّد فيه جِهات الكائن المُختلفة. أتفَهَّمُ جيدًا أن حقل بحث عالم الاجتماع يختلف عن حقل بحث عالم النفس والمؤرخ وعالم اللغة. لكن هل بمُكنة «الكينونة» أن تُصبح موضوع علم خاص، وهي شيء لا يقبل تعريفًا ولا ضبطًا؟

م. تُدخلنا مشكلتك في عمق موضوعنا.

لا يجب علينا أن ننسى أن «العلم» بما هو علم غير موجود. لا نُقرّ فقط بوجود عدد هائل من العلوم في صيرورة تَطَوُّر متواصلة، سواء ببطء أو بفجأة أو طفرة؛ نتحدّث في هذه الحالة عن «أزمة أُسس» أو عن «ثورة» علمية؛ علاوة على أن العلم «ثمرة» العلماء الذين يختارون مساءلة الواقع بطريقة مخصوصة.

تَجَنَّبُوا «تَصَوُّرًا مُبْتَذَلًا» (Ga 9, 47) قد يُضلّلنا ويُفيد أن الصِّلة بين الفلسفة

واللاهوت تمتثل للمُفارقة المزدوجة الموجودة بين «الإيمان» و«المعرفة» وبين «الوحي» في تقابُله مع «العقل». يختزل هذا التحديد «المُبتذل» المشكلة إلى تضادّ بين «رؤيتين للعالم»، وهو التحديد الذي لا زال يُهيمن على قسم عريض من المُناقشات العُمومية عن الدِّين والعقل. من جِهة أُولى، نجد «رؤية العالم» في الديانة المسيحية ونجد، من جِهة ثانية، «رؤية العالم» الفلسفية، وهي رؤية مُعادية للوحي وتتنافى مع الإيمان. يمنعنا هذا البديل من العودة إلى «الأشياء ذاتها».

إ. بالرَّغْم من أنني أجد صعوبة في متابعتك داخل مجالك، لا أملك إلّا مباركة إلحاحك على الطابع الوضعي الخاص الذي يميّز الموقف العلمي. لكن أليس «علم الكينونة» الذي تدعو إليه علمًا «وضعيًّا» بدوره؟

م. سيعتبره البعض بالأحرى عِلْمًا «سَلْبِيًّا»، ما دام أنه يُعنى بمفهوم سديمي وشبحي لا يقلّ في شيء عن ابتسامة قطّة شيشير Cheshire في قصة لويس كارول (Lewis Carroll)، وهي ابتسامة تبقى لحظة من الزمن، بالرَّغْم من اختفاء القطة الواقعية! ما يُهمّني بالمقابل هو أن الأُنطولوجيا ليست رهينة «واقعة مطروحة» *«positum»* سلفًا من قبل، ويتعلّق الأمر بمُدارسة خصائصها والنواميس المتحكّمة فيها، على خلاف باقي العلوم الأُخرى.

إ. ألا ترجع «الخاصّية الوضعية» المُتصلة بالعلوم إلى ما يُشبه ذلك؟ نحن معشر المُنشغلين بالعلوم الدِّينيَّة نهتم بـ «الوقائع» و«الوقائع الصلبة *«hard facts»*»، كما يحلو لنا نعتها فيما وراء الأطلسي. يبقى أن المشكلة، في مجال بحثي الضيّق، هي مشكلة تحديد طبيعة الوقائع التي ينبغي درسها. ليس من السهل تحديد المقصود من لفظ «الواقعة الدِّينيَّة»، على خلاف ما نعتقد! يُهيّأ إليّ أن عالم اللاهوت يوجد في وضعية غير مُريحة أكثر مني. أما الفيلسوف، فهو يستحبّ الانصراف عن عالم «الوقائع»، وعن عالم «ما هو متحقّق»(*)، من أجل المغامرة في أرض مجهولة *terra incognita* وهي أرض «معنى الكينونة».

(*) بناء على المنظور الوضعي الذي تبنّته الوضعية المنطقية والذي يستند إلى الجملة الأُولى من كتاب فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية *Die Welt ist alles was der Fall ist*. [المترجم]

م. لا يجب أن ننسى أن العلوم لا تُولد تلقائيًا، بل يعود الفضل في وجودها إلى أن الإنسان قد تبنّى موقفًا محّددًا اتجاه الكائنات، في لحظة محدّدة من تاريخه، مُحَوِّلًا إيّاهَا إلى موضوع بحث وتساؤل. نجد هنا جذور الفَرْق الموجود بين العلوم الوضعية المُنكبّة على الكائن وبين الفلسفة بوصفها علم الكينونة.

لا تعمل العلوم العينية ontiques إلّا على استثمار إمكانات موجودة ضِمْنيًا في الصِّلة السابقة للعلم التي تُقيمها بهذا الكائن أو ذاك. والحال أنني أحتاج إلى التخلّص تمامًا من الموقف الطبيعي، سواء أكان موقفًا علميًا أو سابقًا للعلم، إذا ما رغبت في العناية بالكينونة بما هي كينونة. ما يجعل الفلسفة متميّزة عن باقي العلوم الوضعية الأُخرى، هو إدخال تغيير جذري على النظرة.

إ. ألا تقلّلون من أهمية «القطيعة الإبستيمولوجيّة» التي تفصل العقل المُنقطع إلى العلم عن الفكر السابق للعلم؟

ك. يبدو في الظاهر أن أُطروحتك تَصْدُقُ أَيْضًا على اللاهوت. يَنْضَمُّ اللاهوت إلى خانة العلوم الوضعية عن الكائن، على خلاف الفلسفة. بناء على هذه الفرضيّة، يُعتبر اللاهوت والفلسفة علمين لا يوجد قياس بينهما على الإطلاق.

م. هذا صحيح. أتمنّى ألّا أصدمكم حينما لا أتوانى عن القول إن اللاهوت يشترك مع الرياضيات أو الكيمياء في نِقاط أكثر من تلك التي يشترك فيها مع الفلسفة (Ga 9, 49).

إ. ألا تحكم علينا هذه الأُطروحة بإقامة حوار صُمٍّ أكثر تَصَلّبًا من التصلُّب الذي كان يُواجه به أنصار «الإيمان» قديمًا دعاة «العقل»؟ وبما أنك ترتّبنا معًا في المعسكر نفسه، فهل هذا يعني بالنسبة إليكم أن اللاهوت «علم ديني»، إلى جانب علوم أخرى؟

م. قبل الإجابة عن هذا السؤال، حينما يُطالب عالم اللاهوت بالإدلاء بصوته، أُنبّه من جديد إلى أن مفردة «الخاصّية الوضعية» («positivité») لا تحمل نكهة «وضعية» «positiviste». تحتمل المفردة ثلاث دلالات، حَسَب فهمي لها.

أولًا، الوجود المُسبق لمجالٍ ما يقبل الانصياع لمُساءلة وبحث من نَمَط علمي؛ ثانيًا، واقع أنني موجود على صِلة سلفًا بهذا المجال، في وجودي اليومي؛ وأخيرًا، يجب على هذا الاتصال السابق للعلم، وهذا هو الشرط الأكثر أهمية، أن يُطلعني على شيء ما في نَمَط وجود المجال الموجود أثناء الفحص. لنأخذ مثال علم المناخ: يتعلّق الأمر فيه بـ «الضغط المرتفع» و«المنخفض» تماثل درجات الضغط الجوي أو اختلافه، إلخ بقياس نسبة حرارة الضغط الجوي. لن يُصبح لكلّ هذا المُعجم العلمي من معنى إذا ما تناسيت أن علم المناخ يهتمّ «بالمطر وبالطقس الجميل»، وهي أمور تُهمّني إلى أبعد حدّ في حياتي اليومية.

ما يَطْرَحُ مشكلة هو المعيار الثالث على الخصوص، من بين المعايير الثلاثة. أعتبر في تقديري أن فهمًا معينًا للكينونة، حتى لو تبلور داخل تصوّر جدّ ضعيف، يوجّه وينير سلفًا التجربة السابقة للعلم في مجال الطبيعة والتاريخ واللغة والمجتمع. بناء على هذا الشرط، نستطيع التمييز بين أصناف مختلفة من الخاصّية الوضعية التي لا ترجع إلى الشيء نفسه. تمتلك المعرفة «الوضعية» بالطبيعة طبيعة تختلف عن معرفة «التاريخ» و«الثقافة» وغيرهما، إلخ.

إ. هذه قاعدة جيدة لمتابعة المناقشة، على الخصوص فيما يتعلّق بتوضيح منزلة اللاهوت. أشعر أنني قريب من عالم اللاهوت، لا سيّما وأنني أواجه المعطى الأساسي نفسه، كما هو الشأن بالنسبة إليه أيضًا: «الواقعة المسيحية» وكلّ ما يتصل بها بصِلة من قريب أو من بعيد. قد نَتَّفِق ربّما بشأن التعريف الإجرائي التالي حول اللاهوت: اللاهوت «علم المسيحية».

ك. من المؤكّد أن «اللاهوت علم المسيحية». إلا أنه يجب التنبيه إلى علاقة الإضافة في هذه الصيغة اللغوية، التي قد نركّز فيها على المُضاف إليه أو على المُضاف. عندما نفضّل التركيز على المُضاف، سنعتبر اللاهوت علمًا يجعل المسيحية موضوعًا له. لكنه لا يجب علينا أن ننسى أن اللاهوت، قبل ذلك، علم يعود الفضل في وجوده إلى المسيحية، كما لا يجبُ تجاهل أن اللاهوت لا ينفصل عن التطوُّر التاريخي الذي شهدته المسيحية منذ بداياتها إلى اليوم. من هذه الزاوية، يعتبر اللاهوت «علمًا يندرج ذاته داخل تاريخ المسيحية؛ يخضع في توجيهه لتاريخ المسيحية الذي يحدّد معالمه من جهته» (Ga 9, 51 ; 105).

أما «المسيحية» ذاتها، فهي ليست مُجَرَّد رُكام من الوقائع التاريخية التي قد نتأكّد منها موضوعيًا، ويحتمل بعضها على الأقلّ فحصًا كميًّا. تجد كلّ هذه الوقائع مصدرها داخل تجربة من المُهمّ لنا أن نحدّدها.

إ. لِيَكُن الأمر كذلك! عندما نضع أنفسنا في هذا المنظور، نستطيع ربما تعريف اللاهوت بوصفه «وعيًا بالذات مفكّرًا تُنجزه المسيحية»، دون أن ننسى أننا حالما نُثير مفردة «الوعي»، ينتصب عالِم النفس أمامنا ليَدَّعي بدوره أن لديه ما يقول.

م. من جديد، يجب علينا الارتقاء من «الواقع» إلى «شرط إمكانه». يجب علينا التمييز بهذا الصَّدَد بين «المسيحية christianisme» بوصفها واقعة تاريخية-عالمية، و«الخاصّية المسيحية» «christianité» التي تعتبر شرط إمكانها. ما هي كيفية تعريف هذه الأخيرة؟

ك. لا ريب في صِحّة الإجابة. نختصر الإجابة فيما يلي، كما تشهد على ذلك نصوص لا حصر لها من نصوص العهد الجديد: المسيحي هو من يعتقد أن يسوع المسيح الميت والقائم من بين الأموات، هو مخلّص العالم ومن يقبل «السير على خطاه».

م. يَتَضَمَّنُ مَا تَفَوَّهْتُ به قبل قليل نتيجتين حاسمتين. تُفيد النتيجة الأُولى أن العقيدة المسيحية ترمز إلى طريقة في الوجود لا تشكّل جزءًا من مجال المُمكنات الجوهرية في الدازين بما هو دازين. تجد مصدرها في حدث يعتبر في الوقت نفسه هِبة مجانية. من جِهة ثانية، لا نطلّع على هذا الحدث وعلى هذه الهِبة إلّا لأنهما مدوّنان في النصوص التي تعتبر في الوقت ذاته شهادات.

ك. ما تدعوه أنت «هِبة»، أدعوه في لغة النصوص المؤسّسة للعقيدة المسيحية «وحيًا»، مُحترسين من اختزال مضامين «الوحي» إلى قضايا نظرية غير مفهومة في ضوء مجرّد العقل البشري، ويجب اعتناقها بصورة عمياء.

من أجل تحاشي سوء تفاهم آخر شائع، أضيف بوصفي مؤمنًا أنني لست هو المُستهدف من مجموعة من المعلومات التي لا يستطيع باقي البشر الوصول إليها - مما سيحوّلني آنذاك إلى «مسافر في درب التبانة». بالمقابل، أشارك في حدث يُحدث انقلابًا في كلّ حياتي، ما دام حدثًا يجرّدني من الإنسان القديم، محوّلًا

حياتي على نحوٍ ما إلى «مصلوب» بشكل من الأشكال. هذا «الجنون» والانقلاب الذي يُحدثه لا يُحيّرنا بصورة أقل من «تغيير النظرة» الذي تَحَدَّث عنها الفيلسوف أعلاه. ما يُحيّر الأذهان هو تغيّر النظرة هذه أو ما يُدعى تغيير أسلوب الحياة *métanoia* في الأناجيل، لا سيّما وأنه ليس في مُكنتي إنجازه. إذا ما تحقّق وما دام يتحقّق، يُعتبر ثمرة رحمة الله ونعمته.

إ. هذه أقوال قاسية على مسامع مؤرّخي الأديان الذين أنتمي إليهم. تتحدّث عن «الإيمان»، دون أن تستعمل أبدًا مفردة «الدِّين»، وهو لفظ يبدو أنه يُزعج فيلسوفنا بدوره. فضلًا عن ذلك، ستُفاجئون أكثر من واحد، عندما ينتظرون من عالم اللاهوت أن يُحَدِّثهم عن «الله تعالى» وينتظرون من الفيلسوف أن يقترح عليهم معرفة بالعالم *Weltwissenschaft* وبالإنسان.

ك. قد يكون الاشتقاق اللغوي مفيدًا، لكن ذلك لا يصدق على كلّ الحالات. فلنحترسْ من المكائد التي ينصبها لنا التأثيل (étymologie)! صحيح أن مُفردة «لاهوت» ترمز في اشتقاقها إلى المعرفة ٱلْمُتَّصِلَة باللّه، على النَّحْوِ الذي نعتبر فيه أن «الكوسمولوجيا» معرفة مُتصلة بـ «العالم» وعلم النفس معرفة مُتصلة بالنفس (أو ما يحلّ اليوم محلّها: «أحوال النفس»). بناء على هذا المُعطى، يدخل اللاهوت في التصنيف الثلاثي لـ «الميتافيزيقا الخاصة» لدى كريستيان فولف (Christian Wolff). إذا ما شئنا فهم «الخصوصية المسيحية» في اللاهوت المسيحي...

إ. ... أو «الخصوصية اليهودية» في اللاهوت اليهودي و«الخصوصية الإسلامية» في علم الكلام الإسلامي، إلخ...

ك. ... لا يُمكن الاكتفاء بالقول إن اللاهوت المسيحي لا يعمل إلّا على تعويض إله الفلاسفة بإله يسوع المسيح.

إ. حينما تقتربون من المفهوم العقلاني لله، ستقتربون رُبّمَا من تعريف موضوع علمنا الخاصّ بنا: يتعلّق الأمر بدرس «التجربة الإنسانية المُكتسبة بشأن الإلهيّ»، سواء في واجهتها الباطنية (المَعيشات الدِّينيّة) أو في واجهتها الخارجيّة (العادات، والسلوكات الطقسية والمؤسسات الدِّينيّة الجماعية، وممارسة السلطة، وأشكال التنظيم المؤسسي، إلخ...).

ك. ما أخشاه حقًّا هو أن يفقد عالم اللاهوت في الوقت نفسه روحه وأصالته اللاتينية حينما يُصبح تابعًا لفلسفة الدِّين ولتاريخ الأديان ولعلم الاجتماع الدِّيني ولعلم النفس الدِّيني، إلخ...!

إن اللَّاهُوت في الواقع شيء لا يحتاج إلى مقارنة، لإبراز كم هو أكثر صعوبة وأكثر «بساطة» في الوقت نفسه.

اللاهوت أكثر صعوبة، بما أن الدازين يتحوّل فيه إلى «خادم بدون فائدة» وموضوع «أمام الله»، وهو ما يتطلّب «الميلاد من جديد من فوق». إذا كان الإيمان يعني «الوجود الفعلي للمرء، وهو يفهم ذاته بوصفه مؤمنًا داخل التاريخ الذي أوحى به المصلوب ويتحقّق معه» (Ga 9, 54). يجب عليّ التخلّي عن دور يعتبر في الوقت نفسه دورًا مريحًا ومُلتبسًا، وهو دور «موظّف الثقافة» الذي يهتمّ بالمسيحية بوصفها «حدثًا في التاريخ الكلّي».

كما أن اللاهوت أكثر بساطة، ما دامت هذه «الولادة الثانية» ليست ثمرة مجهود فكري، بقدر ما ترتبط بشيء أُلهِم به في البداية «الفقراء والصغار». أرى أن اللاهوت يجد مصدره في الإيمان، من أجل التعبير عن ذلك في لغة علمية أفضل، مما يعني أنه ينطبق على الإيمان بما هو إيمان. «إيمان الفحّام» الذي ينفر من أيّ مجهود فكري، إيمان لا يفهم نفسه.

إ. هذا ما يبدو لي أنه يُعَزِّزُ أكثر موقف من يعتبرون أن اللَّاهوت ليس له مكان في جمهورية العلوم. إذا كان اللاهوت «علم الإيمان»، وإذا لم يكن غير ذلك: «التأويل-الذاتي المفهومي للوجود الفعلي المؤمن» (Ga 9, 56)، ما دام أن هدفه الوحيد هو «إبراز شفافية الحدث الدِّيني، وهي شفافية مُتجلّية داخل الإيمان fidéité ومحدّدة بالإيمان نفسه» (Ga 9, 56; 110)، ماذا يعني مظهره العلمي آنذاك؟

ك. لنتذكّرْ ما قلناه سابقًا عن المُضاف والمُضاف إليه في عَلاقة الإضافة. لا ينبغي أخذ صيغة: «علم الإيمان» بمعنى ثُنائي، بل بمعنى رُباعي. يَتَعَلَّق «علم الإيمان» بموضوع الإيمان فقط: الوحي. يتضمّن ذلك العلم في الوقت نفسه تفكيرًا في فعل الاعتقاد وواجهاته، أي أنه يَتَضَمَّن في الأخير تحليلًا للوجود الفعلي المؤمن. نُضيف إلى ذلك مُهمّة «تبرير وجود» *(logon didonai)* الإيمان

والرجاء، دون نسيان «المحبّة»، التي «لا مبرّر لها» وتُعتبر ضربًا من الجنون. وأخيرًا، انطلاقًا من الإيمان لا يصبّ اللاهوت في المعرفة، بل يصبّ في إيمان نفهمه بصورة أفضل، وفي إيمان يُصبح أكثر «شفافية» أمام ذاته.

هذه هي إجابتي عن سؤالكم بخصوص المهمّات الرئيسة التي ينهض لها اللاهوت بوصفه «تأويلًا مفهوميًا للوجود المسيحي» (Ga 9, 57).

إ. كيف نحمل من لا يشترك معكم في افتراضاتكم الضمنية على قَبول تعريفكم هذا؟ هل اللاهوت علم «عقلاني» أم «نسقي»، هل هو «تاريخي» أم «عملي» خالص، أو هو «خدمة تقدّمها الكنيسة»، إلى جانب خدمات أُخرى؟

ك. يتطلّب كلّ سؤال إجابة مفصّلة.

بما أن اللاهوت يَتَبَنّى حدثًا تاريخيًا، يمكننا اعتباره «عِلْمًا تَارِيخِيًّا» بمعنى خاص للكلمة. اللاهوت كذلك علم الإيمان، لأنه يُحيل في نواته الأكثر عمقًا إلى «تاريخ لا ينكشف إلّا داخل الإيمان ومن أجل الإيمان» (Ga 9, 55; 110). وما دام اللاهوت يُعنى باتّساق الوجود الفعلي المؤمن في مُجمله، يُعتبر «نسقيًّا» «systématique»، بالرَّغم من أنه لا يُنتج «نسق معرفة». وبما أن اللاهوت لا يتفرّغ إلّا للوجود الفعلي المؤمن ولإنجازه، فإنه يَتَضَمَّن بُعْدًا «عَمَلِيًّا» تمامًا. الأمر الحاسم بالنسبة إليه هو «تحقيق الحق»، وهو يختلف تمامًا عن ابتكار «تطبيقات» ملموسة لقضايا «نظرية».

إ. أجد صعوبة في إيجاد ما يُعادل هذه الأُطروحات داخل مجال بحثي الخاصّ بي، بالرَّغم من أن مسألة الأثر الثقافي «العلوم الروح» قد وجّهت هنا أيضًا تاريخها منذ الأُصول إلى يومنا هذا. أنّى لك أن تبرّر مشروعية فكرتك عن علمية اللاهوت عندما تُواجه الجماعة العلمية الحالية؟

ك. إنك تضع الإصبع على مسألة جدّ شائكة. يُوجد فرق فعلي بين أن تجعل الإيمان شفّافًا أمام ذاته، وبين أن تجعله يحظى بمصداقية لدى غير المؤمنين، وهي المُهمّة التي انتصب لها آنذاك «علم الكلام المسيحي» «apologétique» الذي قيل عنه إنه «موضوعي» أو «رؤية من خارج الواقع» «extrinséciste»». ليس هدف اللاهوت في تقديري هو الدفاع عن قضية الإيمان أمام محكمة العقل الذي يجب توضيح ألقابه؛ لا يقدر اللاهوت إلا «جعل الإيمان أكثر صعوبة»، أي مساعدتنا على فهم أن

الإيمان ليس ثمرة معرفة (ولو كانت معرفة عالم اللاهوت) بل هو هِبَة النعمة.

بناء على الواقع نفسه، نحن مُلزَمون بالاعتراف بحدود الخصائص العلمية الخاصة باللاهوت. بما أن اللاهوت «علم الإيمان»، يهدف إلى التوصّل بوجه خاصّ إلى الشفافية المفهومية وإلى الانسجام الذي يخصّ الإيمان بما هو إيمان. هذا مبرّر من بين المبرّرات التي تفسّر لماذا يمثّل «العرفان» «gnose» غِواية قاتلة للإيمان.

إ. سيُؤاخذ عليكم البعض انسحابكم إلى قلعة حصينة داخل إيمانكم. سيقول هؤلاء لأنفسهم إنه من الأفضل لهم أن يحوموا حول القلعة، بدل أن يستولوا عليها بالقوة. قد نُعَبِّرُ عن ذلك بلغة فظّة: لن يمنع نباح كلاب اللاهوت قافلة العلم من متابعة سيرها.

ك. يَضِلُّ الإيمان طريقه بصورة خطيرة حينما يُصبح محتاجًا إلى المراهنة على فشل العلم أو على تعذّر إشراك الآخرين في «زاوية نظرها» الخاصة بها. الصعوبة الحقيقية هي صعوبة البداهة الباطنية في صلب الإيمان ذاته: ماذا يقترحه وحده لـ «الرؤية»، ولو داخل ليل مُعتم، ليل الحواسّ والروح؟ إن كلمتي الأخيرة بهذا الخصوص لا يمكنها أن تكون إلّا هذه: «تنبني كلّ معرفة لاهوتية على الإيمان ذاته، فيما يخصّ مشروعيتها الموضوعية؛ إنها تنبثق من الإيمان وتُعيد الانبثاق من صلبه» (Ga 9, 61).

م. تُوقظ هذه الصياغة أصداء قوية داخل ذهن الفيلسوف الذي يعتبر أن «الفلسفة تنبثق من الحياة الوجودية-الواقعية وتُعيد الانبثاق فيها» (Ga 60, 8)، أو أنها «أُنطولوجيا ظاهراتية كلّية تنطلق من هيرمينوطيقا الدازين، وهي هيرمينوطيقا، بوصفها تحليلية الوجود، قد حدّدت طبيعة الخيط الناظم لكلّ تساؤل فلسفي حيثما انبثق *jaillit* وحيثما انبثق من جديد *re-jaillit*»، إذا ما شئنا التعبير عن ذلك بلغة اصطلاحية أكثر دقة» (Ga 2, 38; 48; Ga 2, 436; 296). وبما أننا على ما يبدو متخصّصان في الانبثاق وإعادة الانبثاق، فإننا مُلزمان بالتفاهم فيما بيننا من هذا المنطلق.

إ. أتمنى ألا يغيب عن ذهن عالِم اللاهوت، وكذلك عن ذهن الفيلسوف، أننا نستطيع تطبيق صيغ «الانبثاق» و«إعادة الانبثاق» على المشكلة الشائكة

المتعلّقة «بالتأويل-الذاتي المفهومي للعقيدة المسيحية» وعلى مشكلة الصّلة بين العهدين القديم والجديد، وهي مشكلة غائبة بصورة غريبة في حوارنا هذا.

م. (كما لو أنه لم يسمع الاعتراض)- أتَمَسَّكُ بوجود اختلاف لا قياس له بين اللاهوت الذي أعتبره في تقديري علمًا عينيًا إلى جانب علوم عينية أُخرى، وبين الفلسفة. لكن هذا الاختلاف المُطلق لا يُسقطنا في غياهب عدم التفاهم المُتبادل.

ك. يبدو أن عالِم الدِّين الذي يضع على كاهله مُهمّة بلورة التأويل-الذاتي المفهومي للإيمان، يخدم سيدين متعارضين فيما بينهما: «الإيمان» الذي يتعالى بحكم تعريفه على المفهوم، ويخدم «المفهوم» الذي هو ثمرة العقل. «*Si comprehenderis non erit Deus*»: هذه قاعدة توجّه تاريخ اللاهوت بكامله: «إذا ما فهمته، كُنْ متأكّدًا أن الأمر لا يتعلّق بالله». يؤكّد ديكارت ذاته على امتناع «الإحاطة بالله بوساطة الفكر».

م. الإحالة إلى ديكارت إحالة سديدة، ما دامت تُتيح لنا التّمييز بين معنيين مختلفين لمفهوم «تعذّر الإحاطة» «insaisissable»: ما لا سبيل إلى الإحاطة به نتيجة تفريط أو نتيجة إفراط. لنتذكَّرْ كيف يُعَرِّفُ ديكارت اللّامتناهي الإلهي: لا يحتمل اللّامتناهي هنا الدلالة السلبية لغير المتناهي، وهي دلالة تشكو من غياب الانسجام، إلى الحدّ الذي لا يسمح بضبطها؛ اللّامتناهي الإيجابي لله يتعالى على حدود المتناهي.

على النحو نفسه، بما أن الوحي ينأى بنفسه عن أنوار العقل الطبيعي، لا يعني أنه لا يقبل الفهم بمقاييسه الذاتية. قد يكون من الأفضل تحديد سِمات ما لا يقبل الفهم من الوحي، بدل أن نستنتج منه مقولة «كلّ ما لا يُمكن التعبير عنه، يجب الصمت دونه»(*) وهذا ما نعبّر عنه بلغة مجازية: «العوسج الملتهب» الذي اكتشفه موسى في الصحراء ظاهرة «لا تقبل الفهم» بكلّ تأكيد، لكنه لو كان خفيًّا عن الأنظار تمامًا، لما خطر ببال موسى الاقتراب منه.

ك. كيف سيسمح لنا ذلك بالتقدّم في تفكيرنا حول صِلات الوصل بين

(*) الجملة الأخيرة في كتاب الرسالة المنطقية الفلسفية لفتغنشتاين. [المترجم]

الفلسفة (الظاهراتية تحديدًا) وبين اللاهوت؟ وبما أن التأويل المفهومي للإيمان المسيحي يدخل في اختصاص عالم اللاهوت فقط، ما هي الخدمة التي ينتظرها من جانب الفيلسوف؟

م. لا شيء، بما أن الفيلسوف يُتابع أهدافًا مُغايرة ويطرح على نفسه أسئلة مختلفة تمامًا، وهذا ما يمنعه من أن يَتَحَوَّلَ إلى «مكتب خدمات». أعتبر في تقديري، أن مفهوم «الفلسفة المسيحية» الذي ابتكر مؤخرًا لا يزيد الطين إلا بلّة. أما مفهوم «الظاهراتية الكاثوليكية» (كمتغير إيماني من «الظاهراتية المسيحية») فهو أكثر «تناقضًا من عبارة رياضيات بروتستانتية» (Ga 24, 28) أو عن اقتصاد ماركسي.

إ. هل هذا هو القول الفصل، وأليس من الأفضل لنا أن نتوقّف عن مُتابعة الحوار، مُستنتجين من ذلك أنه من الأفضل أن يخوض كلّ امرئ منا فيما يعنيه، على أمل أن يعرف الله من هم عباده؟

م. ليس الأمر كذلك بالضرورة، إذا ما انتبهنا إلى أن الفيلسوف وعالِم اللاهوت (والمتخصّص كذلك في العلوم التي تُدعى علومًا «إنسانية»، وهذا هو المُبتغى) يهتمّون بظواهر وجودية. عندما يتحدّث عالِم اللاهوت عن «حياة جديدة»، أو بالمقابل عن حياة «آثمة»، ألا يفترض عن قصد منه أو عن غير قصد، رؤية معيّنة للوجود بما هو وجود. كما أنَّكَ أيْضًا عندما تتحدَّثُ عن «المقدّس» و«الدنيوي» وعن «التقليد» و«الطوائف الدِّينيَّة» إلخ، تستعمل مصطلحات ليس لها معنى إلّا في ذهن الموجودين الذين هم نحن.

أُضيف إلى ذلك أن لفظ «وجود» يَتَضَمَّنُ فَهْمًا مُعَيَّنًا «للكينونة» يُصبح لِزَامًا على الأنطولوجيا أن توضحه. والمهمّة الخاصة بالفيلسوف، هي مهمّة استجلاء فهم الكينونة التي يحملها «الدازين الإنساني منذ وجوده بما هو دازين» (Ga 9, 63).

ك. ما الذي سَيُسْهِمُ به كلّ هذا في فهم العقيدة المسيحية فهمًا أفضل عندما تتحدّث عن الخطايا المتفشّية وعن النعمة المُحيطة بكلّ شيء؟

م. لا معنى للتَّصوُّر اللاهوتي للخطيئة إلّا في قلب العقيدة. لكن هذا التصوّر سيُصبح خاليًا من أيّ معنى لو لم تكن «الكينونة المدينة» «être-en-dette»

بِنية مقولية-وجودية *existentiale* مُقَوِّمة للدازين. تقدّم لنا العقيدة المسيحية تأويلًا وجوديًا *existentielle* لها، وهي وحدها التي تُدافع عنه، وهي وحدها التي تتبنّاه.

ك. لقد ناضل الفلاسفة، خلال قرون وقرون، من أجل تخليص الفلسفة من دور أعوان الخدمة الذي حبسهم فيه رجال اللاهوت. ألا تتضمّن أُطروحتك أن الفلاسفة وحدهم هم المَعْنيّون بابتكار الأداة الموسيقية التي يستعملها رجل اللاهوت في عزف مقطوعاته الموسيقية؟ ألن يُخاطر اللاهوت في تلك الحالة بالذات بالسقوط في حِجر الفلسفة؟

م. لا يقوم خوفك على أساس، لسببين اثنين:

من جِهة أُولى، لا «يخترع» الفيلسوف شيئًا؛ بل يكتفي بتحليل نَمَط كينونة الدازين وباستخراج بِنياته التأسيسية، التي ندعوها «مقولات وجودية». من جِهة ثانية، لا يتعلّق الأمر باستنباط المفاهيم اللاهوتية من المفاهيم الفلسفية، مثل الطفل الذي يُلَوِّن الصور داخل كتاب الرسم الذي أهديناه إيّاه في حفلة عيد الميلاد. لا يأتمر الإيمان بما هو إيمان بِإِمْرَة أَحَدٍ، باستثناء الله. بالمقابل، بوسع الفلسفة وحدها توجيه نظرة عالم اللاهوت، من أجل مساعدته على اكتشاف الترسيخ المقولي-الوجودي لمفاهيمه.

هذه هي الخدمة التي تستطيع الفلسفة إسداءها إلى علم اللاهوت: مساعدته على إبراز «السياق الأنطولوجي الأساسي المُغلق» (*primärer geschlossener Seinszusammenhang*) (Ga 9, 63; 116) الذي يبتّ آخر المطاف في مدى الانسجام الداخلي للإيمان. «يعلم» الإيمان الحق أن الوجود المسيحي ليس بديهيًّا بذاته. لا يُمكن أن يفهم في ذاته إلّا بوصفه *métanoia* «ميلادًا جديدًا» و«قفزة» كيركيغاردية تقفز من طريقة في الكينونة إلى طريقة أخرى، وإلّا بوصفه عزوفًا عن آدم العتيق من أجل التزيّي بزيّ المسيح. تؤدّي جذرية الانتقال من «الموت» إلى «الحياة»، بل ومن «اللّاكينونة» إلى «الكينونة» إلى تساؤل عن العلاقة الموجودة بين التأويل الإيماني والتأويلات «السابقة للمسيحية» التي لا تعتبر كلّها، وهذا أمر مستبعد جدًّا، أقدم من المسيحية، من زاوية التوالي الزمني!

إ. إن أفعال «التوجيه» و«التصحيح» و«الإسهام في التوجيه معًا» تُسبِّب لي الدّوارا من «يوجّه» من؟ من «يصحّح» من؟ ألا تعزز فكرة «التصحيح» ذاتها خشية وضع اللاهوت (ووضع «العلوم الإنسانية» بعد ذلك) تحت وصاية الفلسفة؟ ما الذي يبرّر مثل هذا الامتياز المتضخّم على هذا النحو؟

م. لنتفاهم فيما بيننا حول فعل «التصحيح».

لا يعني ذلك أبدًا أن الفيلسوف يُعاقب عالم اللاهوت متذرّعًا بعملية التصحيح، كما نعاقب طفلًا يمارس الشغب. من يمشِ على هَدْي المسيح الذي يعرّف نفسه بوساطة العبارة: «أنا هو الطريق والحقيقة والحياة» لا يستمدّ «توجّهه» من أيّ توجّه آخر مُماثل. لا تستطيع الهيرمينوطيقا الفلسفية الخاصة بالوجود «السابق للمسيحية» استباق هذا التوجّه ولا تبريره. بالمقابل، تتوفّر على «الإشارات الصورية» (Ga 9, 32; 122) التي تسمح بفهم ما هي البِنيات المقولية-الوجودية التي نفترض وجودها في فعل الإيمان. بهذا المعنى الدقيق، تُمارس وظيفة «تصحيح» نقدية وهيرمينوطيقية.

لا يَتَعَلَّقُ الأمر كذلك «بتصحيح» مُسْوَّدة عالِم اللاهوت، كما يَهُمُّ أستاذ المدرسة إلى ذلك، حينما يَخُطُّ بيده على هامش ورقة الامتحان: «يستطيع إنجاز عمل أفضل من هذا!» كان باسكال محقًّا في نص تذكار «Mémorial» حينما قال: يتمّ تفضيل فهم الوجود الذي يجعله الإيمان ممكنًا على أيّ فهم آخر، على مستوى الاختيارات الوجودية *existentiels*. لكن الإيمان المسيحي سيُصبح غير إنساني بالمعنى الحرفي للكلمة، إذا ما سعى من منظور مقولي-وجودي *existential*، إلى الالتصاق من خارج بالوجود، مما يعني أن عالِم اللاهوت سيضع على كاهله مهمّة إعادة كتابة كلّ التحليلية المقولية-الوجودية. في الواقع، «تتضمّن كلّ المفاهيم اللاهوتية الأساسية في ذاتها بالضرورة فهم الكينونة الذي يحصّله الكائن-هنا الإنساني عن نفسه، بما هو كذلك، ما دام ببساطة موجودًا». (Ga 9, 63; 117).

يجب علينا أن نفهم لفظ «التصحيح» على العكس من ذلك بالمعنى الذي يعنيه طبيب العيون الذي «يصحّح» نَظَر الكليل. لا أطمح أبدًا إلى أن أطلع عالم اللاهوت على أشياء لا تستطيع غير عيون الإيمان تمييزها. بالمقابل، أرشده نحو

الوجهة التي يجب عليه أن يدير نظره إليها، إذا ما شاء رؤية هذه الأشياء. قد يُسهم ذلك ربما في شحذ نظرته، أو على الأقل في تخليصه من الأحكام المسبقة الجوهرية substantialistes، أو من أية أحكام أُخرى تُضَيِّق من أُفق نظرته. سيعني ذلك مثلًا، فيما يخصّ مفهوم الخطيئة الأصلية، أننا إذا ما فهمنا أنها تُحيلنا إلى الكائن-المَدين، لن ننخدع بعد ذلك بافتراض وجود مرجعية بيولوجيَّة للخطيئة الأصلية.

تحتمل صورة الأثر «المصحّح» للعدسات البصرية تطبيقًا إضافيًا. الصفة الأولى لهذه العدسات هي شفافيتها. ستُدعى هذه الصفة «إشارة صورية»، عندما ننقلها إلى منزلة المفاهيم الفلسفية.

ك. إنك تُسدي إليّ خدمة ثمينة بالفعل عندما تعرض عليّ خدمات طبيب العيون. لكن ذلك لا يعني أننا نتصوّر الوجود بالأسلوب نفسه: أتحدّث من جِهتي عن «كينونة-أمام-الله»، بينما تتحدّث أنت عن «دازين».

م. هذا صحيح! لا يوجد قياس بين الاختيارات الوجودية التي تنبني عليها رسالة الفيلسوف وعالِم اللاهوت إلى ٱلْحَدِّ الذي يجعلنا أعداء بعضنا ضِدَّ البعض الآخر إلى الأبد.

إ. ألا نستطيع قول الشيء نفسه عن القرار الوجودي الذي يقود المرء إلى التحوّل إلى باحث في العلوم الإنسانية: إلى عالِم اجتماع ومؤرّخ وعالم نفس ومحلّل نفسي وإثنولوجي، إلخ.؟ وبما أنني مؤرّخ للأديان، فإنني عدو لدود لعالم الدِّين، أحببت أم كرهت. تطرح علينا إطلاقية المسيحية مُشكلة عميقة لا أكفّ عن مناقشتها، وهي الإطلاقية التي يعتبرها عالِم اللاهوت اقتضاء جوهريًا في الإيمان بيسوع المسيح، وهو الوسيط الوحيد بين الله والبشر.

هل أُعتَبَرُ كذلك عدوّ الفلسفة اللدود، والعكس بالعكس؟ لا أقول ذلك. على كلّ حال، أشكّك في أن مصطلح «الفهم» يحتمل دلالة مُتباينة في ذهنه وفي ذهني.

ك. أعرب بدوري عن بعض الهواجس بخصوص نتائج هذه المناظرة. بعدما انطلقنا إلى غاية تبرير ادّعاءات الخاصّية العلمية، ها نحن نكتشف أنفسنا بعضنا أعداء بعض! ما الذي يمنعنا من أن نُقدِم على حرب إبادة لا رحمة فيها، ويخرج منها «الأفضل» -أو الأسوأ- مظفّرًا؟

م. عرف التاريخ الغربي بصمات دامية عن وجود حروب الإبادة هذه وبصمات المحارق التي تَعَرَّضَ لها الهراطقة، وكان من بينهم بعض الفلاسفة كذلك، وتكفي هذه البصمات لتثنينا عن تكرار المحاولة! الاختيار الحقيقي الذي نُواجهه هو التالي: إما إلغاء الاختلافات الفاصلة فيما بيننا أو الاعتراف بوجودها.

لا يستطيع الفكر العيش في سلام، ما لم يعترف بالاختلافات. لن تكون «مُناظراتنا الثلاثية» المستقبلية أصيلةً ولا حيَّةً ولا مثمرةً، وهي المُناظرات التي سمح حوارنا الحالي بِتَلَمُّسِ بعض معالم رهاناتها، إلّا إذا كان رجوعنا بعضنا إلى البعض الآخر يخضع لتوجيه «غريزة الشيء ذاته»، ويخضع لتوجيه الحذق العلمي، ولن تكون أيضًا كذلك إلّا إذا ما تراجعت كلّ القضايا الْمُتَّصِلة بالهيمنة والسلطة وصلاحية العلوم لمصلحة الضرورات الجوهرية التي تكمن في صميم المشكلة العلمية ذاتها» (Ga 9, 67).

تَظَلُّ متابعة «المُناظرة الثلاثية» الخيالية التي وضعت معالمها رهينة في جزء عريض منها بالطريقة التي حدّد هايدغر من خلالها الخاصّية الوضعية في العلوم، وهي تعريف طبّقه بعد ذلك على علم اللاهوت. لم يُصدر حكمًا على جنس «اللاهوت» الذي نلتقي به في الديانات غير المسيحية، كما لم يفصل نهائيًا في معرفة ما إذا كان اللاهوت علمًا (Ga 9, 49)، وهي مسألة ستتلقّى شيئًا فشيئًا إجابة سلبية في كتاباته التالية. من هذه الزاوية، يُوجد تعارض مُثير بين مُحاضرة 1927- 1928 والخُلاصة المباشرة التي تتضمَّنها رسالة 1964 بخصوص إمكان وجود خطاب غير موضوعي داخل اللاهوت (Ga 9, 68-77). أعلن هايدغر أن «اللاهوت يتحمّل المسؤولية الإيجابية المتعلّقة بتحديد ما يجب عليه التفكير فيه وكيف يجب عليه التفكير، بالرجوع إلى مجاله الخاصّ في العقيدة المسيحية. تُثير هذه المسؤولية في الوقت نفسه مسألة معرفة إذا كان اللاهوت لا يزال قادرًا على أن يظلّ علمًا، بما أنه لا يجب عليه مطلقًا ربما أن يكون علمًا» (Ga 9, 77). كما سنرى ذلك لاحقًا، يَتَعَلَّقُ الأمر هنا بامتياز يشترك فيه اللاهوت مع الفكر غير الميتافيزيقي الذي «لا يجب عليه بدوره أن يُصبح علمًا أبدًا!».

«Haltung» و«Geborgenheit»:

الدِّين في أفق

«ميتافيزيقا الدازين»

اعتبر هايدغر، بعد رجوعه إلى فريبورغ لِخَلَافَةِ هوسرل بالجامعة، أن الساعة قد أزِفت لوضع حدٍّ لـ «الحياد» الذي كان يفرضه على تحليلية الدازين في تأويله- الذاتي. يتعلّق الأمر في ذهنه منذ الساعة «بالنظر وجهًا لوجه إلى الميتافيزيقا وباستحضارها منذ الآن أمام الأذهان» (Ga 29/30, 5). ماذا يعني ذلك؟ على المستوى الاصطلاحي، يُفصح هذا التوجّه الجديد عن نفسه في عبارة «ميتافيزيقا الدازين». تدعونا الطريقة التي بلور بها هايدغر هذا المفهوم في دروسه وكتاباته الممتدّة بين 1928 و1932 إلى التساؤل هل كانت تُفصح عن تفكير جديد في منزلة الدِّين، أم لا تُفصح عنه.

«الدازين» بوصفه «قائم-مقام لا شيء»:

الغمّ الأصلي وشرط إمكان الميتافيزيقا.

اعتبر هايدغر أن إمكان طرح السؤال: «ما هي الميتافيزيقا؟» ليس بَدِيهيًّا بذاته. كان مُطَالَبًا في البداية باكتشاف الأساس الظاهراتي الذي يُمَكِّننا من بلورة المُساءلة الميتافيزيقية، مما يعني قَبول القول إن الفلسفة هي «العالم في وضع مقلوب»، كما قال هيغل. ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أمرين في جوهره: بلورة استفهام يُصبح المُتسائل نفسه متورّطًا فيه؛ وقَبول مواجهة مسألة «العدم»، على خلاف أي مساءلة علمية.

المُفارقة هي أنه يوجد داخل «لا شيء» «Rien» أكثر مما يوجد في النفي عند المناطقة. لا تُفيدنا قضية نافية من قَبيل «لا توجد القطّة فوق العتبة»، في تحصيل مزيد من المعرفة بخصوص «لا شيء». ما كان يعتبر في ذهن رودولف كارناب (Carnap) بمثابة سلاح فتّاك سمح بتنحية كلّ القضايا الميتافيزيقية، أصبح في منظور هايدغر بمثابة القفل الأكثر فعالية الذي يُثنينا عن طرح الأسئلة التالية التي لا تحتمل معنى إلّا داخل فكر ظاهراتي: كيف يُعطى لنا لا شيء؟ ما هي الصور التي نُصادفها من خلالها؟ هل تُوجد تجربة أساسية من لا شيء «Rien» (Ga 9, 109)؟

تحتوي كلّ هذه الأسئلة المقولات الوجودية الثلاث المشتركة في تَأصُّلها، وهي «الوجدان» (*Befindlichkeit*) و«الفهم» (*Verstehen*) و«الكلام» (*Rede*) التي استثمرها هايدغر في كتاب الكينونة والزمان من أجل وصف البِنية الأساسية للكينونة-في-العالم للدازين. «لاشيء» يأتي إلى «الفكرة» بالتحديد حين يجعلنا ٱلْغَمُّ «نخرج عن طوعنا». لماذا يُعْتَبَرُ ٱلْغَمُّ انْفِعَالًا مُقْلِقًا وَكَاشِفًا عَنْ كُلِّ وجودنا داخل العالم أكثر من أيّ انفعال آخر؟ لأنه يمثل خلفية تجربة نستطيع إيجازها على النحو التالي: «لا شيء لا يعني لي شيئًا غير لا شيء». على هذا النَّحو الدقيق، «يكشف الغمّ عن لا شيء» «*Rien* ne me dit *plus rien*»، ويكشف عنه بالضبط لأنه يجعله «ذاهلًا عما يُريد قوله» [*Die Angst verschlägt uns das Wort*] .(Ga 9, 112)

الصعوبة هي احترام الخاصِّيَّة الظاهرية التي تميِّز جنس هذه التجربة، بعد رفض تأويل لا شيء le Rien بوصفه إعدام الكائن. بالرَّغْم من أننا نعيش الغمّ على أنه انهيار العالم الآمن والمألوف الذي ترعرعنا فيه إلى حدّ الساعة، لا يُخلّصنا من العالم بما هو عالم. لا شيء ينهار ولا شيء يختفي: وهذا بالضبط هو ما يجعل التجربة تُثِيرُ كُلّ هذا الغَمّ. يقاوم تأويل الغَمّ في الوقت نفسه اختزال لا شيء Rien إلى النفي وتحويل لا شيء إلى إعدام.

رُبَّمَا قَلَّلَ هايدغر على خلاف ياسبرز من أهمية القوة المدمّرة التي قد تنبعث من الصوت الباطني الذي قد يهمس إلينا بداخلنا: «أنت لا شيء!»، نحن نجازف اللحظة بحياتنا. وبما أن هايدغر لم يعتبر أن لا شيء Rien مجرّد نفي ولا تدمير، يتجلّى في صورة مُلتبسة، كـ قوة. وبهذا المعنى، نستطيع القول «إن العدم ذاته يعْدِمُ» (Ga 9, 114). تضعنا هذه الأطروحة أمام البديل التالي، بعدما أصبحت الفضيحة الكبيرة عند كارناب وأتباعه: إما أن الأمر يتعلّق بتجربة مُعتمة ولا تقبل الفهم بحكم تعريفها، وإلّا سنعتبرها بمثابة الليل الذي تصبح فيه كلّ الأبقار سودًا، وإمّا سنجعل منها حيّز فهم فريد في جنسه *sui generis*، ويجرّنا إلى ما يتجاوز التحديدات العينية للكائن.

نتلمّس من خلال هذه العبارة «الليلة المضيئة للا شيء الغمّ» (Ga 9, 114) معالم الاتجاه الذي تلمّسته الأفكار التالية لدى هايدغر. يقودنا الغم الذي يُعَرِّضنا

للا شيء إلى ما بعد الكائن في كلّيته. يتلقّى «الوجود المفارق» بذلك تَجَذُّرًا مَقُوليًا-وجوديًا مَلْمُوسًا، وهو اللفظ الذي أصبح مفتاح الميتافيزيقا. يجعلنا الغمّ الأصلي نتلمّس معالم الكينونة ذاتها التي لا يُمكن مطابقتها مع أيّ كائن. فهو الذي يجعلنا نلج «الاختلاف الأنطولوجي». بذلك يَتَلَقّى الدازين تحديدًا جديدًا يقودنا إلى ما بعد أُفق تحليلية الدازين، وهو الكائن الذي يتعلّق الأمر لديه بكينونته في وجوده الفعلي ذاته، : «يُحَوّل وجود الدازين في مواجهة لا شيء الإنسانَ إلى قائم-مقام لا شيء، وهو ما يجد قوامه داخل الغمّ الخفي» (Ga 9, 118).

يُنَحّي هايدغر أيّ إمكان لتأويل هذا «القيام-مقام» من منظور مذهب الخَلْق من عدم *creatio ex nihilo*. عندما نقول إن الإنسان «يقوم-مقام لا شيء» وعندما نقول مع المعلّم إيكهارد إن المخلوق «متسوّل أنطولوجي» ومضطر للتضرّع إلى الله لِمَدِّه بالكينونة التي لا يتوافر عليها بذاته، نجد أنفسنا أمام أُطروحتين مُتناقضتين. يتعلّق الأمر عند هايدغر بإرساء إمكان الميتافيزيقا داخل «طبيعة الإنسان»، أي أنه يتعلّق بعبارة أُخرى باستئناف التساؤل الكانطي عن الميتافيزيقا بوصفها «استعدادًا طبيعيًا للذهن البشري». بالرَّغْم من أن الدازين يبقى بدون «طبيعة»، فإن سؤال لايبنتز: «لِمَ يوجد كائن، بدل لا شيء؟» لا يقتصر على نخبة قليلة من الفلاسفة المحترفين؛ فرض السؤال نفسه بصورة أو أخرى على كلّ موجود، على أبعد تقدير حينما جعله الغمّ ينتبه إلى الغرابة المُقلقة للعالم ولذاته نفسها، مما حمله على التساؤل: «لِمَ؟». يُصبح هذا السؤال محاطًا بهالة الغمّ، بصرف النظر عن العُمر الذي يفرض نفسه فيه.

التفكير في التناهي: تملّك هايدغر للإرث الكانطي.

تستند الإجابة التي يقدّمها هايدغر عن السؤال: «ما هي الميتافيزيقا؟» إلى التأويل الظاهراتي لكتابي النقد الأوّلين لدى كانط، وهو تأويل نجد خطوطه الموجّهة مُجملة في الكتاب: **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** ***Kant et le problème de la métaphysique***، وهو كتاب صدر بدوره سنة 1929. اجتهد هايدغر في هذا الكتاب، سَيْرًا على هَدْيِ كانط، في توضيح رهانات العبارة الكانطية: «الميتافيزيقا الطبيعية للذهن الإنساني».

تُظهر فقرات لا مَزيد عليها في وضوحها من درس الفصل الصيفي عام 1929 (Ga 28, 35-40; 234-236) كيف أن «ميتافيزيقا الدازين» تظلّ مَدينة لكانط، بعدما سعى هايدغر إلى إنشائها بوصفها امتدادًا لأنطولوجيته الأساسية. تأمّل هايدغر من جديد في الأسئلة الثلاث، كما تفرّغ لذلك في كتابه عن كانط، وهي أسئلة تختصر حَسَب كانط مُجمل المصالح العقلية والعملية للعقل: «ماذا أستطيع معرفته؟» و«ماذا يجب علي فعله؟» و«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»[23]، وهي أسئلة تلتقي في السؤال: «ما هو الإنسان؟»، من أجل إنشاء حقل الفلسفة عندما ننظر إليها من «حيث هدفه المواطنة العالمية» «*in weltbürgerlicher Absicht*».

هل يجب الاكتفاء بكلّ بساطة باتّباع الاقتراح الكانطي المُزدوج الذي ينبني على إرجاع كلّ سؤال من هذه الأسئلة الأربعة إلى مبحث فلسفي مُحدّد: الميتافيزيقا (1) والأخلاق (2) والدِّين (3) والأنثروبولوجيا (4)، وبالتسليم بأن الأسئلة الثلاث الأولى تلتقي، آخر المطاف، في السؤال الرابع[24]؟ اعتبر هايدغر أنَّ مُسَلَّمَةَ الالتقاء هذه تَتَضَمَّنُ مشكلة: ماذا يعني السؤال الرابع بناء على هذا الافتراض؟ هل يؤدّي ذلك إلى تحويل الأنثروبولوجيا إلى تاج العلوم الفلسفية؟ كيف السبيل إلى تبرير هذه الأولوية المُبالغ فيها؟ من أجل النجاة من هذا الفخ، ذكّرنا هايدغر بالتصميم الكلاسيكي للميتافيزيقا السابقة لكانط (كريستيان فولف Ch. Wolff) والذي صنّف المعرفة الميتافيزيقية في سجلّين مُزدوجين: نجد من جهة أُولى الميتافيزيقا العامة أو الأُنطولوجيا؛ ونجد من جِهة ثانية الميتافيزيقا الخاصة، التي تظهر في صورة ثلاثية تتشكّل من الكوسمولوجيا (فكرة العالم) ومن علم النفس العقلاني (فكرة النفس) ومن اللاهوت الطبيعي (فكرة الله).

اعتبر هايدغر أنَّ الأسئلة الثلاث الأولى لدى كانط تُوافق التصنيفات الجزئية الأساسية المُنتمية إلى «الميتافيزيقا الخاصة» القديمة (Ga 28, 36-37). وجد السؤال «ماذا أستطيع معرفته» الإجابة عنه في فلسفة الطبيعة، وفرض علينا

---

(23) E. KANT, *Critique de la raison pure*, A 804 - B 832.

(24) «في العمق، نستطيع جعل كلّ هذا في خدمة الأنثروبولوجيا، بما أن الأسئلة الثلاث الأولى ترجع إلى السؤال الأخير» راجع:

E. KANT, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p.25.

السؤال: «ماذا يجب عليّ فعله؟» التفكير في سِرِّ «الحرية» الإنسانية بوصفه مبدأ السلوك الأخلاقي، كما يُحيل السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» إلى مشكلة الخلود، حينما يعتبر الله ضمانته النهائية.

بعدما طابَقَ هايدغر بين السؤال الثالث وبين مشكلة اللاهوت الفلسفي، قطع الطريق على الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين. والطريقة التي شرح بها هذا السؤال تُبَدِّدُ بالفعل شحنة الأمل لديه: «ماذا يُوجد في متناولي؟ ماذا لا يُوجد في متناولي؟» *«(Was steht mir zu und was nicht?»)* [Ga 28, 234].

بصورة عامة، مَيَّزَ هايدغر داخل الأفعال الموجّهة الثلاث: *Können-Sollen-Dürfen* وُجُوهًا متميّزة للتناهي. فالكائن الذي أصبح على وعي بحدود معرفته هو الذي يستطيع التساؤل: «ماذا أستطيع معرفته؟» والكائن الذي قد يتساءل مع نفسه، هو الذي أصبح على وعي بصفة القُصور التي تطبع السلوك الإنساني في جوهره، والكائن الذي يجد نفسه في مُواجهة مسؤوليات جديدة، ولا يعلم بالتأكيد إذا كان سيُنجزها على أحسن وجه: «ماذا يجب علي فعله؟» والكائن الذي يعلم أن كلّ ما ينتظره قد لا يحظى بالاستجابة، هو من أصبح مُجبرًا على التساؤل: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»

اعتبر هايدغر أن هذه الأسئلة الثلاث لا تكتفي بالكشف عن التناهي الذي نخضع له، بل تكشف عنه كلّ مرة بطريقة محدّدة. وكما أنَّ الأمر يَتَعَلَّقُ كلّ مرة بمصلحة خاصة للعقل، فهي تُفصح عن تناهي العقل ذاته: «العقل الذي تدخل فيه هذه الأسئلة الثلاث مُتناهٍ في ذاته، على اعتبار أنها تدخل في مصلحته الجوهرية. لا يَتَعَلَّق الأمر هنا بخاصّية وصلنا إليها كيفما اتفق، بل تدخل في ماهيته الأكثر عمقًا. يُريد العقل الإنساني بهذه الأسئلة الثلاث أن يتأكّد من وجود التناهي الأكثر خُصوصية بالنسبة إليه، كما يريد معرفة جوهره» (Ga 28, 235).

ليس الأمر على خلاف ذلك بخصوص السؤال الرابع. بما أن هايدغر قد أكّد أن كانط يكتفي بالقول إننا نستطيع جعل الأسئلة الثلاث الأولى في خدمة الأنثروبولوجيا، بدل ادّعاء وجوب ذلك (Ga 28, 38)، فقد عَبَّدَ الطريق أمام تأويل جَسور جديد للسؤال الرابع، وهو تأويل يعتبر منعطفًا حقيقيًا. والسؤال الأخير، (وهو السؤال الوحيد الذي يتضمّن فعل

«être»!)(*) هو في الحقيقة أول سؤال داخل الفلسفة، والخيط الهادي للأسئلة الأخرى. بينما كان كانط يسلّم بوجود التقاء، افترض هايدغر وجود صِلة اشتقاق. لا يسمح السؤال الرابع آنذاك بحبسه داخل «الأنثروبولوجيا» كما نفهمها عادة، كما لا يرتدّ إلى الأنثروبولوجيا «التداولية» «pragmatique» بالمعنى الكانطي. اعتبر هايدغر أن الأمر يتعلّق «بشيء مختلف تمامًا عن أية مسألة أنثروبولوجيّة» (Ga 28, 235).

عندما تأخذ الأنثروبولوجيا الموجود-هنا *Da-sein* في تناهيه الجوهري، تستهدف الذات عينها الجوهرية وطريقة كينونة الدازين. وفي كلّ مرة نتساءل فيها عن كينونة الكائن، نجد أنفسنا في أتون مساءلة ميتافيزيقية، أحببنا أم كرهنا. يُعنى السؤال الرابع «بميتافيزيقا الدازين الإنساني»، بدل أن يُرجعنا إلى الأنثروبولوجيا. يعني ذلك بالنسبة لهايدغر أن «الميتافيزيقا في شموليتها لا تنبني على الأنثروبولوجيا، كما لا تنبني على الأنثروبولوجيا الفلسفية، بل على ميتافيزيقا الدازين» (Ga 28, 235-236).

الوجود الفعلي والتفلسف والاعتقاد.

تتوافق محاضرة: «ما هي الميتافيزيقا؟» مع الجنس الأدبي الذي يَخُصُّ المحاضرات الافتتاحية. فهي تَضُمُّ برامج عمل أكثر مِمَّا تُجيب عن أسئلة. ولذلك، أضاف هايدغر سنة 1943 خاتمة إضافية (Ga 9, 303-312) لا تقلّ في طولها عن النص الأصلي، ثم أضاف سنة 1949 مقدّمة (Ga 9, 365-384) طويلة، لكنها كلّها تعكس مسبقًا مرحلة لاحقة في فكره. يجب علينا العودة إلى الدروس التي ألقاها بفريبورغ نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات، من أجل تقدير حجم رهانات الدرس الافتتاحي، أملًا في تحديد فكرة «ميتافيزيقا الدازين» ذاتها وفي معرفة هل كانت تلك الفكرة قد قادت هايدغر أم لم تَقُدْه إلى التفكير من جديد في منزلة الدِّين.

تُدَقِّقُ الرسالة التي تَعَرَّضْنَا لها سَابِقًا، والتي شرح فيها هايدغر بإسهاب تصوّره للعَلاقة بين الفلسفة واللاهوت، صِلَة بحثه ببحث كانط: «يدخل التفلسف في ماهية الدازين الإنساني، ما دام موجودًا بالفعل. أن تكون إنسانًا، معناه سلفًا

(*) Qu'est-ce que l'homme? [المترجم].

أنك تتفلسف - وبما أنَّ الأمر كذلك، يُصبح من الصَّعب توليد فلسفة واضحة المعالم تحمل الاسم عن حق. ما يبحث عنه كانط على سبيل المثال في جدله المُتعالي في صورته الغريبة ٱلْمُتَّصِلة 'بمنطق الظهور' apparence - هذا ما تَجَلَّى لي بكلّ وضوح منذ هذا الشتاء - هو ميتافيزيقا الرؤية الطبيعية للعالم. هذا هو المُشكل الذي ظلّ محتجبًا عن كانط نفسه، والذي لم يملك نتيجة ذلك إلّا أن يغيب عن المثالية الألمانية ذاتها» (JB 231-232).

تُمَثِّلُ الأُطروحة نفسها التي تفيد «أن تكون إنسانًا معناه سلفًا أنك تتفلسف»، خيطًا ناظمًا داخل درسه: مقدّمة إلى الفلسفة، الذي ألقاه خلال الفصل الشتوي 1928-1929. نستطيع اعتباره تعليقًا مَزيدًا ومنقّحًا على الدّرس الافتتاحي. اعتبر هايدغر أن الإنسان (أي أن الدازين) يتفلسف سلفًا، حالما أصبح على وعي بكينونته-في-العالم: «بالرَّغم من أننا لا نعلم مطلقًا وبكلّ جلاء أيّ شيء بَعْدُ عن الفلسفة، نحن موجودون سلفًا داخل الفلسفة، بما أن الفلسفة كائنة بداخلنا وتُشَكِّلُ جزءًا مِنّا، بالمعنى الذي يُفيد أننا نتفلسف منذ الأزل [...] أن تكون هنا على شاكلة الإنسان، معناه أن تتفلسف. لا يملك الحيوان إلى التفلسف سبيلًا، كما أن الله لا يحتاج إلى التفلسف. وإذا ما افترضنا أن الله يتفلسف، لن يصبح بعد ذلك إلهًا، بما أن ماهية الفلسفة هي أن تكون إمكانًا متناهيًا لكائن مُتناهٍ» (Ga 27, 5). يتطابق «التفلسف» مع ضرورة حيوية يُعرب عنها الدازين، بدل أن يُصبح مجرّد كماليات فكرية تظلّ وقفًا على النخبة القليلة.

ماذا نجني من توسيع مفهوم «التفلسف» بمثل هذه الصورة الهائلة؟ إذا كان الوجود بالفعل يعني سلفا التفلسف (والعكس بالعكس)، توجد آنذاك «صفة فلسفية»، أو قُلْ بالأحرى، كان «التفلسف» موجودًا ردحًا من الدّهر قبل وجود التخصّص الدِّراسي الذي يُدعى «فلسفة»، بل وكان موجودًا خارجه. يسوق هايدغر الأشكال التالية: الأُسطورة والدِّين والشعر والعلم. وبما أن الدِّين من بين أشكال التعبير الأصيلة عن «التفلسف»، فإن الفلسفة الحقّة مُطالبة بتوضيح صِلتها بهذا «التفكير المُغاير». عندما نفهم «فلسفة الدِّين» بهذا المعنى، لا تُصبح مبحثًا متخصّصًا داخل الفلسفة؛ تطفو مسألة دلالة الدِّين مباشرة على السّطح، كُلّما طرحت مسألة دلالة «فعل التفلسف» نفسه.

لكن ما معنى «التفلسف» بالتحديد؟ اعتبر هايدغر، كما كان دأب هيغل من قبل، أن أيّ مدخل إلى الفلسفة يُعادل استئناسًا بفعل التفلسف ذاته. يتعلّق الأمر بعمل «تحرير» حقيقي ويهدف إلى «تحرير فعل التفلسف داخل الدازين» (Ga 27, 11). ابتكر هايدغر تصوّره الخاص عن أمثولة الكهف لدى أفلاطون التي قَدَّم عنها تأويلات كثيرة على كلّ حال داخل دروسه المنتمية إلى هذه الفترة. أراد أن يدلي بدلوه أيضًا في تلقين السجناء المكبّلين داخل الكهف المظلم كيف يتحرّرون من قيودهم ويخرجون إلى واضحة النهار، ضمن شروط سنعمل على توضيحها[25].

ينبني هذا «التحرير» على وجود شرط: وهو قَبول أن «يعمد الدازين من أعمق أعماقه إلى الخروج عن تمركزه» (Ga 27, 11)[26]، وقَبول مبدأ أن التفلسف «ينتزع الإنسان من نفسه ويرمي به بعيدًا عن نفسه، دون أن يُصبح أبدًا ملكية ذاته» (Ga 27, 11)، بعيدًا عن أيّ تمركز على الذات الإنسانية. يجوز لنا أن نطبّق على فعل التفلسف عبارة رائعة وصف بها ريمي براغ (Rémi Brague) المنهج الوعظي protreptique الأرسطي: «كما أن من دعا إلى رقصة الفالز Valse كمن رقصها، كذلك فإن الدعوة إلى الفلسفة فعل فلسفي خالص»[27]، بالرّغم من أن هايدغر لا يلجأ إلى الاستعارة العلاجيَّة لوصف تعلّم ممارسة التفلسف، وهي الاستعارة التي أعاد بيير هادو (Pierre Hadot) ومارتا نوسباوم (Martha Nussbaum) وأندري جان فولكه (André-Jean Voelke) الاعتبار لها مُؤَخَّرًا. من كان «يتفلسف سلفًا ما دام إنسانًا»، كما يُؤَكِّد هايدغر على ذلك،

---

(25) انظر الأشكال المختلفة لإدراك هذا الظهور وهذا التحرير:
Hans BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Francfort, Suhrkamp, 1989.

(26) على خلاف هلموت بليسنر Helmut PLESSNER الذي أقام مفهوم الانزياح عن مركز العالم excentricité على مقارنة «بيولوجية» بين الإنسان والحيوان في علاقتهما بالعالم في كتابه عن مستويات الحياة العضوية والإنسان *Die Stufen des Organischen und der Mensch* الصادر سنة 1928 والذي أعيد طبعه ببرلين (الطبعة الثالثة سنة 1975 بدار النشر de Gruyter). بالمقابل، فسّر هايدغر ذلك الاختلاف بين الإنسان والحيوان بالرجوع حصريًا إلى تحليلية الهمّ.

(27) Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, 2ᵉ éd. 2001, p.59.

فمعنى ذلك أن الرقص قد ابتدأ منذ زمن بعيد. الشيء الوحيد الذي نحتاج إليه هو فهم الموسيقى والإيقاع المعتمد في أداء الرقصة!

لِمَ الحديث عن «تحرير»؟ لأن الذات عينها ذات تشكّل معطى ورسالة! وهي الذات التي تُفيد أن «كلّ دازين موجود بالفعل، إذا ما كان موجودًا فقط، وباعتبار أنه هو الموجود ذاته» (Ga 27, 5). «إن الرسالة الباطنية التي يحملها الدازين نفسه منذ البدء في كلّية وجوده وجوهره» هي أن يُصبح «ذاته عينها» (Ga 27, 16). لا يُمكن للتفلسف «أن يكون سيرورة عمياء، بل هو فعل يجد منبعه في مبادرة الحرية» (Ga 27, 5). ويعتبر هايدغر أن «أيّ قرار للوجود الفعلي يعتبر استباق مستقبل الدازين» (Ga 27, 6). لا يعتبر التفلسف شيئًا بدون «إلزامية» [*Verpflichtung*] الاهتداء إلى وجود فعلي نموذجي لا ينبغي خلطه بالكمال الأخلاقي ولا بغائية تحقيق القداسة. ينبني التّفلسف على رهان الفهم الأصلي لإمكانات الدازين في شموليته وفي عاقبته. تبتكر الفلسفة «موقفًا جديدًا اتجاه مجموع عالم تتعرّض فيه كلّ العلاقات التي يعقدها الدازين مع الكائن إلى تحويل يستطيع بفضله الدازين نفسه أن يصبح على نحو جديد أكثر قرابة من كلّ الأشياء (دون أن يكون ذلك واجبًا)، بما أن الشفافية والتنوير [*Aufklärung*] الخاص يأتيان إلى داخل الدازين».

كما يُعَبِّر هايدغر عن ذلك باللفظ الألماني *«In neuer Weise den Dingen verwandter werden»*: «أن تدخل في قرابة أكبر بالأشياء بأُسلوب جديد»: توجد الجامعة بدورها في خدمة هذه «القرابة» apparentement الجديدة. يتعارض هذا المطلب مع الفكرة الشائعة التي جعلت المعرفة الجامعية مكان المُباعدة النقدية التي تؤدّي بالضرورة إلى قطع أواصر الانتماء إلى التراث وإلى جماعة تاريخية محدّدة. قد يكون من المُلائم تطبيق المسألة نفسها على فلسفة الدِّين التي نفحصها هنا، أي على تلك التي تطوّرت بوصفها تخصصًا جامعيًا. هل تُؤدّي فلسفة الدِّين إلى إحداث قطيعة مع الانتماءات ومع «الشأن» الدِّيني ذاته، أم تقرّبنا على العكس منها بطريقة جديدة؟ عندما ننظر إلى الفلسفة في جذورها، أي أننا حين نُرجعها إلى فعل التفلسف وهو الفعل الجوهري الذي يقوم به الدازين، هل نعتبرها آنذاك «نقدية» و«تحليلية» تنكبّ على «تفكيك الأواصر»، أم أنّ «وظيفة ميتا» «نقدية» و«غير نقدية» و«ميتا نقدية» في الوقت نفسه؟

تُطْلِعُنَا كلّ هذه الأسئلة على اتّساع رقعة المشكلات التي طرحتها فكرة «ميتافيزيقا الدازين». تركّز المقدّمة إلى الفلسفة لسنة 1928-1929 على ثلاثة أسئلة جوهرية: الصّلة التي تجمع الفلسفة بالعلم و«رؤية العالم» والتاريخ. يعتبر العلم ورؤية العالم قوتين يجب على الفلسفة إثبات ذاتها من خلال الاحتكاك بهما (وقد احتكّت الفلسفة بهما بالفعل على مدار تاريخها!)، حتى تتمكّن من فهم ذاتها وتبليغ هذا الفهم. لا تقلّ الصّلة التي تربطها بالتاريخ عمقًا. إذا كان التاريخ يسترعي اهتمام الفيلسوف، لا يُعزى سبب ذلك إلى أننا نعيش عصر التاريخ منذ مُنتصف القرن التاسع عشر، وهو ما وجد التعبير الفلسفي عنه في المذهب التاريخي historicisme، بل يرجع السبب إلى مبرّر أكثر جوهرية: الخاصّية التاريخية «حدث في صلب الدازين ذاته» [*Geschehen des Daseins*] (Ga 27, 10). وبما أن الدازين هو الذي يتفلسف بداخلنا، فإن التفلسف يحتمل بُعدًا تاريخانيًا في جوهره.

يضعنا السؤالان الأوّلان أمام ثلاثة خيارات. هل يُوجب ذلك أن نقول إن الفلسفة: إمّا أن تكون علمًا أو أن تكون رؤية للعالم؟ وهل هي علم بقدر ما هي رؤية للعالم؟ أم: لا هي علم ولا هي رؤية للعالم؟ اختار هايدغر دون التباس البديل الثالث. إن المقدّمة التي كتبها هايدغر إلى الفلسفة هي في الحقيقة مقدّمة إلى «ميتافيزيقا الدازين» ويمكن قراءتها بوصفها محاولة نسقية لبلورة معنى: «لا هي... ولا هي».

هل الفنّ والدّين أختا الفلسفة الصغيرتان؟

تَابَعَ هايدغر الاشتغال نفسه على التعليم - التّحرّر، في الدرس الكبير الذي حمل عنوان: المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، وهو الدرس الذي ألقاه سنة بعد ذلك. عندما طالب هايدغر «بالنظر إلى الميتافيزيقا وجهًا لوجه»، فإن ذلك يعني فهم ما لا يحتمل المقارنة فيها، سواء في مواجهة الدّين والفنّ أو في مواجهة العلم. لا شيء يسمح بالقول إن الفلسفة ستقترب من الفنّ والدّين، حالما أعلنت انفصالها عن العلم. ومع ذلك، لا تُواجه هذه القوى الثلاث المصير نفسه. اعتبر هايدغر أن مقارنة الفلسفة بالعلم «يحطّ» من شأنها. بالمقابل، تُؤَدّي مُقارنتها بالفنّ والدّين إلى وضعها على قدم المساواة معهما (Ga 29/30, 4). يُمكن مُقارنة

موقف هايدغر بموقف هيغل الذي اعتبر، كما رأينا ذلك من قبل، أن الفنّ والدِّين والفلسفة تَجلّيات ثلاثة للروح المُطلق. لكن فلسفة التناهي المُغلقة إلى هذه الدرجة تعتبر أن مفهوم الروح المُطلق لم يَعُدْ يعني شيئًا، كما هو واضح مع فلسفة هايدغر. عندما نضع الفلسفة على قدم المساواة مع الفنّ والدِّين، فإننا نُسَلِّم في البداية أن «ميتافيزيقا الدازين» ملزمة بأن تضع نفسها على محكّهما.

كيف تلتقي ميتافيزيقا الدازين بالدِّين ومن أيّ جانب؟ أعلن هايدغر في مقدّمة الدرس نفسه أن الفنّ، وبما في ذلك الشعر «هو أخو الفلسفة»، بينما «قد لا يعدو العلم أن يكون خادمًا يقوم على خدمتها» (Ga 29/30, 7). بالرَّغْم من أن الدِّين غير وارد في هذا السياق، يَحِقُّ لنا أن نتساءل أَلَم يكن «الدِّين» بدوره «أخا الفلسفة». هل تسمح النصوص التي عرض فيها هايدغر فكرته عن «ميتافيزيقا الدازين» برفد هذه الفرضيّة؟

لنرجع أوّلًا إلى المقدّمة في الفلسفة لسنة 1928-1929. ما يجب أن يسترعي انتباهنا بوجه خاصّ في البداية هي التأمّلات المتعلّقة بالمشكلة الفلسفية الجوهرية الخاصة بـ «رؤية العالم». يسعى هايدغر إلى الامتناع عن تنزيل مفهوم «رؤية العالم» منزلة مقولية-وجودية، في ردّ فعله النقدي على تحليلات ديلتاي وياسبرس وشيلر، متلافيًا أثناء كلّ ذلك اختزال الفلسفة إلى رؤية محدّدة للعالم. كان هايدغر يهتدي بنبراس الاستعارة الكانطية عن «لعبة الحياة الكبرى» في تأويله المقولي-الوجودي والأُنطولوجي.

تعكس كلّ رؤية للعالم فهمًا مُعَيّنًا للكينونة-في-العالم لدى الدازين، وهو فهم لا يختزل إلى بُعد التَّمَثُّلات فيه أو إلى بعده «الأيديولوجي». إن «رؤية العالم» ليست فقط «صورة للعالم»، كما انتبه ديلتاي إلى ذلك عن حق: فهي تُمدّنا كذلك بمنظومة من القِيَم ومن تعليمات السلوك. يُشَكِّلُ حَدْس الحياة وصورة العالم ومثالية الحياة عُروة وثقى لا انفصام لها.

اعتبر هايدغر أن ديلتاي قد اختصر صورة العالم إلى رابطة سَبَبِيَّة موضوعية، واختصر تجربة الحياة إلى مَعيش ذاتي خالص، ومثالية الحياة إلى مبدأ للسلوك. تحجب هذه المُقاربة مسألة معرفة ما الذي يؤسّس إمكان رؤية للعالم وضرورتها. الكائن الذي «يُضاف إليه» عالم والكائن الذي يُحَدِّدُ وجودُه-

في-العالم طريقتَه في الوجود، إنما هو من يُصبح ملزمًا بالاضطلاع بمهمّة بلورة «رؤية للعالم»! ما ندعوه «رؤية للعالم» لا يدخل في خانة «الممتلكات» avoir (من بين الممتلكات التي نملكها أو لا نملكها)، كما هو الشأن بالنسبة للغة، بل يدخل في خانة الكينونة. لا يمتلك الدازين رؤية للعالم «بل هو ذاته رؤية للعالم، وهو كذلك ضرورة» (Ga 27, 344). يُفَنِّدُ التأويل الأنطولوجي للظاهرة الوهم الذي يُفيد أن «رؤية العالم» تتكلّس في رؤية موضوعية (نستطيع تحصيلها في «مدارس الحكمة» أو في «مدارس التكوين الأيديولوجي» سيئة الذكر).

يَتَّصِلُ التَّحَفُّظ النقدي الثاني الذي أبداه هايدغر بمفهوم «الرؤية الطبيعية للعالم» التي نعتبرها «قاعدة إيمان» أوّلية، تنبني عليها الاختلافات الثقافية والإثنولوجيّة والدِّينيّة، إلخ بعد ذلك. إن فكرة الوجود ذاتها تحظر علينا المصادقة على التَّمْيِيز الاعتيادي بين «الطبيعة» و«الثقافة». «إذا كان كلّ دازين يكتسب خصوصيته داخل سياق مُعطى بالضرورة، بحكم أنه موجود في وجوده-الواقعي، يعني ذلك من حيث الوجود-الواقعي أنَّ شيئًا ما من قَبيل رؤية العالم الطبيعية غير موجود. وكما أن أيّ كائن-في-العالم كائن تاريخي، فإن أية رؤية للعالم رؤية تاريخية، سيّان علم بذلك أم لم يعلم به» (Ga 27, 345).

لا ينبغي الخلط بين «الخصوصية المميّزة»، بما هي تحديد جوهري للدازين، وبين الأنا الْوَحْدِيَّة الفردانية. نحن مخطئون لو اعتقدنا، كما فعل زيمل (Simmel) ذلك، أن أيّ فرد يمتلك «رؤيته الذاتية للعالم»، وهي مرآة مزاجه وثمرة تاريخه. «رؤية العالم» ظاهرة جماعية وشبيهة «بالعقل الجمعي»: نتحدّث عن «رؤية للعالم» مسيحية وماركسية وليبرالية، إلخ... في استقلال عن «أمزجة» الأفراد الذين يُعلنون عن ولائهم لها.

من جهة ثانية، لا يجب علينا الخلط بين مفاهيم *Weltanschauung* («رؤية العالم») و *Weltbild* («صورة» العالم أو «تمثّله»). صورة العالم تمثّل تركيبي يتقاطع مع مجموعة من المعارف الوضعية. لا توجد صِلَة مشتركة بين ما نستمرئ تقديمه في أدبيات ترويج العلوم على أنَّهُ تعبير عن «رؤية للعالم ذات طابع علمي» وبين ظاهرة رؤية العالم التي يحلّلها هايدغر.

هلْ تضمر مفردة *Anschauung* في *Weltanschauung* معنى التَّمالك بطريقة

حَدْسية، أكثر مِمَّا تُضْمِرُ عمل التصوّر *configuration* الذي يرمز إليه مفهوم *Weltbildung*؟ إذا كان هايدغر في مرحلة أُولى قد سعى إلى إبراز أن مفهوم *Weltanschauung* («رؤية العالم») أكثر تأصّلًا من زاوية ظاهراتية من مفهوم *Weltbild* («صورة» أو «تمثّل» العالم)، فإن السُّؤال الوجيه هو فهم ما الذي دفع الدازين إلى «إنتاج» أو إلى «تصوّر» (*Bildung*) «رؤية للعالم» وكيف أقبل على ذلك.

لا يقف الدازين فوق أرض صلبة تَضْمَنُ له مُسْبَقًا نجاحه في حياته. العجيب في الأمر هو أنَّ فقدان الأرض الصلبة هذا هو ما يفسّر الحاجة إلى «سند» تسعى رؤية العالم إلى الاستجابة له. ما يتعلّق به الأمر في مفهوم «رؤية العالم»، إذا ما فهمناه من زاوية مقولية-وجودية، ليس شيئًا آخر غير «العبة النعالي» *transcendance*، التي ينجذب الدازين بموجبها خارج نفسه لزومًا، من أجل الانفتاح على العالم بما هو عالم. يجب علينا أن نتعامل هنا مع مفهوم «التعالي» transcendance في كلّ تَعَقُّدِه الظاهراتي، وأن نتعامل أيضًا مع حدّه القاطع كما تزوّده به «الانعداميَّة» «néantité»، علاوة على ضرورة التعامل مع غياب سند أرض صلبة. عندما نقرأ «رؤية العالم» مرة أخرى، في ضوء هذا التعالي الأصلي، لا نجد لها صلة بتكوين سيكولوجي متكوّن من عناصر مُتباينة ولا صِلة لها كذلك بـ «عقلية» شخصية انطوائية. تَتَحَوَّل على العكس من ذلك إلى «ظاهرة أساسية ومُتعالية وموحّدة منذ الأصل، بالرَّغم من أنَّهَا غير بسيطة، بمعنى أنها تشكّل جزءًا لا يَتَجَزَّأ من تعالي الدازين، وبهذا المعنى فهي تُحَدِّد كينونة الدازين» (Ga 27, 354).

إذا كان «التفلسف هو فعل التعالي الجليّ» (Ga 27, 354)، كيف سننظر آنذاك إلى الصِّلَة الموجودة بين الفلسفة ورؤية العالم؟ بما أن الكينونة-في-العالم طريقة في «التواجد» «se-tenir» داخل العالم، وهو ما يجد التعبير عنه داخل «رؤية للعالم»، لِمَ لا نستنتج مع ديلتاي المتأخّر أن الميتافيزيقا ذاتها ليست شيئًا آخر غير نظرية تُترجم رؤية سابقة للعالم؟ بناء على هذه الفرضيّة، يُصبح السؤال الوحيد مُتَعَلِّقًا بمعرفة هل تقوم رسالة الفلسفة بإنتاج رؤية «علمية» للعالم أو رؤية غير علمية.

بعدما أقدم هايدغر على تفنيد هذا الخيار، بدا أَنَّهُ قد اقتفى أثر هوسرل،

مُدَافِعًا عن فكرة أن الفلسفة مُلزمة بتحقيق مبتغى علم بالغ في صرامته المنطقية، بدل الاستجابة لمطالب «أيديولوجيَّة» (إنتاج رؤية للعالم). والحال أن هايدغر قد أحدث قطيعة مع المثل الأعلى الموجود لدى هوسرل. ولذلك، من الواجب عليه أن يوضِّح «الصلة الخصوصية المتأصِّلة» (*«ureigenes Verhältnis»*) [Ga 27, 355] التي تقيمها الفلسفة مع رؤية العالم.

عندما نَتَصَوَّر «رؤية العالم» من هذا المنظور المقولي-الوجودي، تظهر محاولة للتحكّم في غياب سند أرض صلبة يميّز الكينونة-في-العالم للدازين. إذا ما استثمرنا اصطلاح «الطارئ» *Kontingenzbewältigung*(*) بالمعنى الذي ذهب إليه لومان (Luhmann) وهرمان لوبه (Lübbe) (BA I, 52-53)، نستطيع القول إن المسألة هي مسألة المواقف الأساسية التي قد يَتَّخِذُهَا الدازين إزَاءَ «غياب الأساس» الذي يُفصح عن وضعيته الميتافيزيقية الأساسية: مشكلة تدارك غياب سند يستند إليه *Haltungslosigkeitsbewältigung* على نحوٍ ما! لا يُوجد في ذهن هايدغر غير إمكانين أساسيين «لتشكيل العالم» (*Weltbildung*) ويسمحان «بالتحكّم» في الطارئ «*Kontingenz*»، بالمعنى الذي يُفيد غياب السند «*«Haltungslosigkeit»*»: الأُسطورة *mythe* والتمسّك *maintien*. وبالرّغم من أنهما لا ينفصلان تجريبيًا، لا يعني ذلك أنهما لا يتمايزان أيْدُوسيًّا. يشتركان معًا في جذر مقولي-وجودي، وهو ما يفيد أن المفهوم الأخير يستمر في عكس أصداء المفهوم الأول، كما نعتبر أن الأول يُمَثِّل إرْهاصًا للثاني.

العالم الأُسطوري: الاحتماء داخل قوة الكائن القاهرة.

يُحِيلُ الموقف الأول إلى الكينونة المقذوفة *(Geworfenheit)* «être-jeté» وإلى تجربة تعرضنا لقوة الكائن القاهرة. يستشعر الدازين الكائن (بما فيه ذاتنا التي تخصّنا أو «النفس») كما لو كان «قوة أجنبية»، أي قوة «شيطانية». يُحيل هذا الوصف إلى «الألوهي» «numineux» لدى أوتو. يفرض هذا التقارب نفسه، كما رأينا ذلك من قبل، لاسيّما وأن هايدغر كان قد اهْتَمَّ منذ 1918 بمفهوم المقدّس

(*) وهو التصوّر الدهري «إن هي إلّا بطن تدفع وأرض تبلع، ولا يهلكنا إلّا الدهر». [المترجم]

لدى أوتو. لكن هايدغر لم يُطابق بين المقدّس و«القوة القاهرة» (*Übermächtigkeit*) للكائن ذاته إلّا في درسه الأخير بماربورغ. وقد كانت تلك المُطابقة صدى مباشرًا لإدراج مفهوم التعالي، وهو مفهوم مقولي-وجودي: «يجب إرجاع مشكلة التعالي إلى مسألة الخاصّية الزمنية والحرية، ولا نستطيع إلّا من هذا المنطلق إبراز المعنى الذي يشكّل فيه فهم الكينونة être، بما هو قوّة قاهرة وبما هو قداسة «sacralité» *(Heiligkeit)*، جزءًا لا يتجزّأ من التعالي ذاته، ما دام مختلفًا في ماهيته من زاوية أنطولوجيّة» (Ga 26, 211). يجد الاهتمام الذي أبداه هايدغر بمسألة ٱلْمُقَدّس مصدره في تَصَوُّرِه للعبة التعالي، وهي مسألة سنعود إليها لاحقًا.

هذا هو «وجه» الكائن الذي كان شيلنغ قد استعرضه في فلسفته الوضعية، حينما بلور مذهب «القوى» «puissances». اعتبر هايدغر أن «القوة القاهرة» للكائن تُفصح عن وجه مُزدوج يجعله ملتبسًا في جوهره. من جِهة أولى، نُحسّ بأننا محكومون بقوة أعظم منا؛ من جِهة ثانية، تمثّل هذه القوة تهديدًا، لأنها تستطيع تدميرنا وإعدامنا. ولذلك، فإن المفردة العبرية *kabod* تُضمر في الوقت نفسه معنى «المجد» و«العبء»، أي العبء الثقيل المدمّر الذي تمثّله الكينونة الإلهية.

تتقاطع في هذه النقطة تأمّلات هايدغر مع تأمّلات كاسيرر في كتابه فلسفة الأشكال الرمزية *Philosophie des formes symboliques*. لكن هايدغر يؤكّد على «الدازين الأسطوري»، بدل الحديث عن «فكر أسطوري». يعتبر أن معجم *«numineux»* (*mana, wakanda, orendan, manitou*، إلخ...) يرمز بصورة مقْنِعَة إلى قوة الكينونة القاهرة. بعدما آخذ كاسيرر على مُبالغته في الاهتمام بالإثنولوجيا، فضّل عليها أسطورة اليونان، وهي أكثر غنى منها (Ga 27, 358). تسير تأمّلات هايدغر الذاتية على هَدْي فلسفة الأسطورة لشيلنغ، أكثر مما تسبح في مياه الإثنولوجيا المعاصرة.

يَتَمَيَّزُ الوعي الأسطوري بحالة خاصّة من الذُّهول *(Benommenheit)* «hébétude». هذا «الانشغال الكامل» «accaparement» لا شأن له بمن يمشي وهو نائم ولا بثمالة ديونيزوس. يتعلّق الأمر بالتّعَرّض الجذري لقوى لا يُمكن التّحكّم فيها. يسعى الدازين إلى الاحتماء بهذه القوى التي تتحوّل من قوى مهدّدة

إلى قوى خيِّرة وراعية. تجد هذه الحاجة التّعبير الدِّيني عنها في طقوس القرابين والعبادات، وكذلك في السحر والشعوذة (Ga 27, 359). يكتسي «الثبات» «tenue»، الذي يضع حدًّا لانعدام الأمان الموجود في جوهر الدازين، صورة «الكائن-نحو-الملاذ» (*Geborgenheit*) أو صورة «الملجأ» (abritement) (*Bergung*)، وهو الثبات الذي نجد شاهدًا عليه في رسوم الكهف أو القبو ومعطف العذراء الحامي، *Schutzmantelmadonna*، إلخ... وبالرُّغم من كلّ ذلك، تظلّ القوى الحامية مُريعة، كما أن غضبها يُثير الرعب. من هنا تستدعي الحاجة إلى تهدئتها وتقديم ضمانات ووضع الذات في خدمتها ومراقبتها بحِيَل السحرة وتقديم القرابين والأضاحي.

لا تستجيب الحاجة إلى الأمن إلى مجرّد موقف باطني. تُفصح عن نفسها داخل اللغة كذلك، ومن خلال الأفعال الرمزية. بناء على هذا الأساس، نستطيع التفكير في إمكان هيرمينوطيقا مقولية-وجودية للسلوك التعبّدي، صحبة موكب تعليماته ومحظوراته ومذاهبه المُلهمة ونصوصه المقدّسة وتقاليده. تخدم الموروثات والأعراف القوة القاهرة، من خلال إنشاء «مستوى مقدّس» يُعطي معنى لكلّ أفعال الحياة الإنسانية.

ينطبق الشّيء نفسه على فكرة الإلهيّ. يحصل الإلهيّ بدوره على معنى مقولي-وجودي، إذا ما سَلَّمْنَا أن الألوهة أو الله ليس شيئًا آخر سوى «الوجود غير المشروط» والقوة القاهرة المشخّصة. اعتبر هايدغر أن «الدازين يمتلك دائمًا فكرة مُحدَّدةً عن الألوهة، سواء بداخله أو في وجوده، حتى ولو كانت فكرة الوثن» (Ga 27, 360). لكن كيف السَّبيل إلى التَّمييز بين الوثن والإله الحق؟ لم يُطوِّر هايدغر هذا الإشكال الذي يلعب دَوْرًا حاسمًا داخل فكر جان لوك ماريون (Jea-Luc Marion) (BA II, 308-315).

هل يجب علينا افتراض وجود «شكل لاهوتي» يَصْدُقُ على الدازين الأسطوري، حتى نفسّر منبع الدِّين؟ (Ga 27, 365). أعرب هايدغر عن تحفّظاته تصوّر شيلنغ بخصوص ما يُدعى «صيرورة تكوّن الألوهة» «théogonique»، وهي الصيرورة التي نفترض فيها أنها انطلقت من التّوحيد البدائي لتتوجّه نحو «تعاقب الآلهة المتعدّدة» وديانات الأسرار، قبل أن تتخلّى تلك الصيرورة عن نفسها من

أجل فكرة الوحي (BA I, 187- 194). يجب علينا أن نحدِّدَ التربة المعطاء التي انبعثت منها «أساطير الديانات الوجودية-الواقعية facticielle»، قبل الإقدام على أي تأمّل عقلي لاهوتي. الشيء الحاسم، من منظور «ميتافيزيقا الدازين»، هو أن فكرة محدّدة عن الحقيقة تُوافق الدازين الأسطوري. إنما المقدّس هو «الحق»، أما الدنيوي فهو بدون حقيقة. لهذا السّبب، فإن الفكر الأسطوري يتعارض مع «العقلية» العلمية: «الدازين الأسطوري لا يمتلك عِلْمًا، لا لأن الإنسان بليد للغاية، بل لأن صورة الكينونة-في-العالم هذه ليست مُمكنة أبدًا داخل الدازين الأسطوري» (Ga 27, 362).

عندما نفهم الحقيقة على هذا النّحو الأنطولوجي، فهي تعني «عدم التراجع إلى الوراء» (*Unverborgenheit*) الذي يظهر «غياب-الملجأ» «le non-abritement»» الذي يدخل في جوهر الكينونة-في-العالم للدازين. لا غَرْو في أن الأسطورة تمتلك «حقيقتها»، كما أكّد شيلنغ على ذلك، حينما تحدّث عن تأويل «حرفي» للأسطورة «tautégorique»»، بدل اللّجوء إلى استعارة الأمثال في تأويلها (BA I, 186-190). عندما نُرجع هذه الحقيقة إلى أبسط أشكال التعبير عنها، تظهر كالتالي: إن «غياب-الملجأ» *Ungeborgenheit*، الذي يمثّل الحقيقة الأصلية للدازين، يدفع هذا الدازين إلى السعي وراء الحصول على ملجأ، *Geborgenheit*.

كما كان هايدغر قد مَيَّز في كتاب الكينونة والزمان بين الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل، يجتهد حاليًا في إبراز أن أية رؤية للعالم تتضمّن مخاطر «انزلاقات» موصوفة. إذا ما تبنّيت معجمًا آخر، سأقول عند الحاجة إلى الأمان، إن الانزلاق يَحْدُث بعد تحوّل رؤية العالم إلى «أيديولوجيا». وقد انتبهت الأنظمة الشمولية إلى إمكان هذا الانزلاق واستغلّته لمصلحتها. تُوجد «وسائط» و«تنظيمات» من أجل الخلاص للدازين وتضمن تحصيل الأمان الذي يبحث عنه الدازين، مما يجنّبنا مغبّة مواجهة الغُربة المُقلقة لكينونتنا-في-العالم. وقد استطاعت حنّة أرَنْت بنظرها الثاقب وبحنكتها الواسعة أن تُحَلِّلَ مزالق المذهب السِّيَاسي الشُّمولي أو التوتاليتاري كما تدعوه، أفضل مما فعل هايدغر. ظَلّ تحليل هايدغر جدّ مُقتضب: فقد «الملجأ» وظيفته الأولى، وهي وظيفة إمدادنا بسند نلجأ إليه، حينما يتحوّل إلى «تهافت». (تُضمر مفردة *Betrieb* في الوقت نفسه التّحوّل إلى مُؤَسّسة مُهيكلة وإلى

تهافت). كلما زاد الملجأ في مستوى هيكلته، كان الأمان الذي يقترحه أقل أصالة. وكلّ محاولات التّكييف والتّحديث والتّقويم والتّحيين *aggiornamento* محكومة بالفشل إذا ما تَنَكَّرت لانعدام الأمان الذي يدخل في جوهر الدازين. «كُلَّمَا كان الانشغال المكثّف هو جوهر الأمر، أبطن الدازين سِرًّا وجود فراغ نفترض أن الانشغال اللّامحدود بالتّهافت قد يُؤَدِّي إلى تداركه» (Ga 27, 365).

رؤية العالم بما هي «تمسّك»

ينتفض إمكان آخر، من داخل هذا «الفراغ الوجودي»، لـ «تدبير» غياب السند: ستعبّد الكينونة-في-العالم بما هي «ثبات» «tenue»» أو «تمسك» «maintien» (*Haltung*) طريق الفلسفة آجلًا أم عاجلًا. قد يختار الدازين كذلك النّظر إلى الكائن، بدل البحث عن ملاذه في قُوّته القاهرة. أصبح ذلك معادلًا لطريقة جديدة في تَصَوُّر العالم، رمز إليها هايدغر بمصطلح *Haltung*. نستطيع ترجمة هذه المُفردة إلى لفظ «الثبات» «tenue»، (بالمعنى الذي يُفيد أن شخصية امرئ تفتقر إلى «ثبات») أو إلى لفظ «التمسّك» «maintien». كشف هايدغر عن الانتقال من الأُسطورة *mythos* إلى العقل *logos* بعد التّمييز الاصطلاحي بين الملجأ *Geborgenheit* والتمسّك *Haltung*. تتغيّر آنذاك قواعد اللعبة، لكننا نحافظ على نفس قِطَع اللُّعبة، وهي مُقارنة تحمل أكثر من معنى، لاَسِيَّما وأنَّ هايدغر تَحَدَّثَ عن «لعبة التعالي» (Ga 27, 367). للمرة الأُولى، شرع الدازين في الوجود الفعلي بصورة مُمتلئة «من أجل ذاته عينها» (*Umwillen seiner*)، مما يعادل إحداث تغيير كامل يدخل على نقطة السند. وهذا ما أوحى به فتغنشتاين حينما قارن وضعية المؤمن ووضعية غير المؤمن بجسم ينتصب واقفًا فوق الأرض وجسم آخر ظَلَّ مُعَلَّقًا فوق غصن شجرة: حتى لو افترضنا أن الجسم يظلّ الجسم نفسه، فإن لعبة القوى لا تظلّ اللعبة نفسها، بما أننا قد غيّرنا جذريًّا مركز السند (BA II, 503).

يُمثّل مثل هذا التّحوُّل انتزاعًا مُؤلِمًا، إذ إنه يجب العزوف عن الحاجة إلى «مَدّ الجذور» داخل القوة القاهرة للكائن وداخل المقدّس، من أجل إيجاد ملاذ آمن لا ريب فيه. وصف هايدغر خصائص هذا الموقف الجديد بعبارة تتضمّن أربعة فروق داخل معنى مُفردة «*Haltung*»: «*Das durch Haltung bestimmte*

Dasein ist ein Sichhineinhalten in vorgehaltene Möglichkeiten seiner Verhaltungen» . لنجازف بتقديم ترجمة: «الدازين الذي يتحدّد بِسِمة التمسّك طريقة في مواجهة إمكانات السلوك التي تقترح نفسها عليه» (Ga 27, 368). نتعرّف في هذه الصيغة جملة شارحة للتعريف المقولي-الوجودي لـ «الفهم» في الفقرة 31 من كتاب الكينونة والزمان في «أُفق ميتافيزيقا الدازين».

يبدو أن الدازين يسترجع المبادرة بفضل هذا الموقف الجديد: «بدل الامتثال بصورة لامشروطة لقوة المقدّس الهائلة (أو لقوة القدر) أو تفويض أمره إياه»، «يأخذ حياته بين يديه»، من خلال بلورة مشروع شخصي لحياة كريمة يسعى إلى تحقيقها. ومع ذلك، فإن التقابل بين الملجأ *Geborgenheit* والتمسّك *Haltung* لا يختزل إلى التقابل الجُزافي بين السلبية والمبادرة الإيجابية. يأخذ الدازين مبادرات ويُجَسِّدُ «مشاريع حياة»، إلخ... لكن ذلك لا يضع حدًّا لكينونته-المقذوفة. تتكامل الكينونة-المقذوفة («الوجدان») والمشروع («الفهم») فيما بينهما بصورة صارمة. يعتبر «الثبات» طريقة أُخرى في تحمّل عبء الكينونة-المقذوفة.

في الواقع، تَظَلُّ «القوى» حاضرة على الدَّوام هنا، بالرَّغم من تجريدها من خاصّية القداسة نتيجة المواجهة (*Auseinandersetzung*) مع شمولية الكائن. يُبْرِزُ الواقع نفسه أن حقيقة الكائن تكتسي وجهًا آخر. يظهر هذا الوجه الآن «بوصفه ما يجب التحكّم فيه وما يجب السيطرة عليه وتوجيهه» (Ga 27, 368). لا تسمح لنا الكائنات بمراقبتها ولا بإخضاعها لإرادتنا إلّا إذا ما عرفناها، وإلّا إذا ما توافرنا على معرفة تتصل بالنَّواميس المتحكّمة في كُلِّيَّة الكائن. لقد تَشَكَّل الإبستيمي *épistèmè* والبحث والعلم، وكذلك مبتغى المعرفة الموضوعية. البحث عن الحقيقة الموضوعيّة، أي أن الرغبة في معرفة الأشياء «كما هي بالفعل» ليست إلّا صفة من بين الصفات التي تميّز العلم، وهي صفة تُحَوِّل الدازين إلى «سيد الطبيعة ومالكها». والخطأ الجسيم الذي ارتكبته المدرسة الفرنسية في الإنثولوجيا وعلم الاجتماع، وهو كذلك خطأ كاسيرر جزئيًا، هو أن نفترض حَسَب هايدغر أن الأُسطورة تمثّل صورة بدائية اتخذها العلم، وهي صورة أصبحت محكومة بالانقراض بعدما انطلق العلم في مسيرته.

يؤثّر تَحَوُّل الملجأ *Geborgenheit* إلى التمسك *Haltung* في كلّ دوائر الوجود، لا المعرفة فقط. يترك بصماته في الفنّ، وكذلك في الدِّين. فيما يَخُصُّ تمثّل الإلهيّ، لم يَعُدْ يكفي سرد تاريخ الآلهة من أجل فهم هويتها. «ما يُدعى اليوم لاهوتًا هو ما ندعوه تاريخ الألوهة théogonie في الدازين الأسطوري» (Ga 27, 371). ينطبق الشيء نفسه على مجال السلوك. يصبح بالإمكان الآن فقط وجود «التقنية» بالمعنى الصارم ووجود تنظيم جديد للمجتمع. إن عيب «الماركسية المُبتذلة» و«سوسيولوجيّة الثقافة الحديثة»، حَسَب هايدغر، هو إرادة تفسير هذه التغيّرات من خلال تحوّل البنيات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية. في الواقع، «يشكّل التعالي خلفية كلّ الإمكانات الأساسية للدازين». وتحوّل الحقيقة هو الذي يُنتج «إمكانات جديدة محدّدة وتغيّرًا في صور الوجود الفعلي» (Ga 27, 371).

إذا كان الدازين يواجه الكائن في كلّيّته، فإن هذا الواقع لا يؤثّر في صلته بالواقع الخارجي فقط، بل كذلك في العلاقة بالغير و«بالذات عينها». تَطَلَّبَ ذلك تصوّرًا جديدًا لـ «النفس» أو لـ «الروح». لم تَعُد النَّفس «نارًا مقدّسة» أو «نفخة إلهية» تُحَرِّكُ الجسد. اكتسب الدازين أهلية الانفصال والمُباعدة الجديدة التي جعلت بالإمكان «اختيار الذات نفسها داخل اختيار أن يُصبح المرء ذاته عينها، من خلال مُواجهة كليّة الكائن» (Ga 27, 371). أصبح الإنسان قادرًا على قول: «يظلّ هو هو وأنا هو أنا»، حتى في مواجهة الإلهيّ.

قَدَّمَ هايدغر شاهدًا على طريقتين في تَصَوُّرِ العالم، بالعودة إلى مفردتين إغريقيتين *eudaimonia* و *prohairesis* اللتين تلعبان دورًا مركزيًّا في الأخلاق الأرسطية. لا يزال لفظ *eudaimonia*، الذي يُترجم بـ التطلّع إلى السعادة، أي التَّطلُّع إلى حياة سعيدة، يتضمَّن *daimonion*، أي أنه يُترجم في حرفيته «الشعور بالارتياح» داخل القوة الهائلة للكائن. لا نجد أنفسنا «بخير»، أي «سالمين» كما يقول دريدا بالنسبة للوعي الأسطوري (BA I, 23-25)، إلّا داخل المقدّس.

يقدّر أفلاطون وارسطو أنّنا لا نَتَوَصّل إلى السعادة بوساطة «السعادة الصغرى، وهي الحظ»، مُطمئنين في ذلك إلى الإلهة Tychè التي لا تزال تُدير إلى الآن «عجلات الحظ» فوق منصّات التلفزة. أصبح البحث عن السعادة الآن

بين يدي الدازين الذي يحدّد أهدافه الذاتية. يرمز المصطلح الأرسطي *prohairesis* إلى هذه الأهلية، وهي أهليّة إنجاز اختيارٍ عقلاني وناتج عن قصد ورويّة. يَتَجَنَّبُ التأويل الأنطولوجي بشأن الانتقال من الأسطورة *mythos* إلى العقل *logos* الخلط بين «الانفصال» المطلوب أثناء المواجهة مع كلّية الكائن وبين عزلة عينية، وإلّا كان ذلك سيعني الانتقال من عصر ذهني لا يَتَضَمَّن غير «شخصيات جماعية» إلى عصر آخر لا يتضمّن غير الأفراد. النمط الجديد لكينونة الدازين لا يترادف بالضرورة مع الفردية. لكن النَّمط الجديد يتميّز بـ «تعبيريّة» خاصة (*Ausdrücklichkeit*) (expressivité) تتوافق مع «حدّة ثاقبة» جديدة (intensité) *[Eindringlichkeit]* لا تكفّ عن «إرجاع الدازين إلى ذاته وإلى وجوده الفعلي الذي يميّزه» (Ga 27, 372).

قد تعرف هذه الطريقة الجديدة في تَصَوُّر العالم بدورها مظاهر انحراف غير أصيلة. يحتلّ الدازين و«قدرة-الذات-على-الكينونة-عينها» آنئذ مركز تأويل الكينونة (وهو ما يتفق في الظاهر مع ما ندعوه «منعطفًا أنثروبولوجيًّا» بلغة أخرى). لكن هذا الواقع قد يؤدّي إلى السقوط في غواية ثلاثية.

يَتَمَثَّلُ الإغراء الأول في مخاطر الاقتصار على أُحادية المذهب الأنثربولوجي، وهو مذهب سيكولوجي متضخّم ومتفاوت في نرجسيته. تَحوَّل اليوم التهافت الذي كان بالأمس ينشغل «بتنظيمات الخلاص» داخل رؤية العالم الأسطورية إلى شغف بعلم النفس. أصدر هايدغر حُكْمًا قَاسِيًا على المذهب السيكولوجي المتضخّم في وقته: «حينما تجاوز علم النفس الحديث حدوده الضيّقة - وهذا هو ما يرومه في غالب الوقت - لم يختلف آنذاك في شيء عن السفسطة القديمة، سوى أن هذه الأخيرة كانت لا تزال تمتلك مستوى روحيًّا مختلفًا تمامًا» (Ga 27, 373).

يظهر الإغراء الذي يُوازي هذه «الهمجيّة السيكولوجيّة» في التعبيرية المتطرّفة. يتعلّق الأمر بجمالية «التعبير الجسدي» (*Gebärde*) التي يستمرئها «المذهب الإنساني الجمالي»، كما يُدعى (Ga 27, 374). يتعلّق الأمر بكلّ تلك الحركات المحمومة والميل إلى مَسْرحة السلوك وعبادة البطل إلى حدّ الوثنية، كما ظهر ذلك بكلّ جلاء على الملأ في التجمّعات الكبرى التي نظّمها النازيون بمدينة نورنبيرغ Nürenberg وغيرها.

كما أن «التمسّك» يَتَمَيَّز في الوقت نفسه بزيادة في التعبيريّة و«بحدّة ثاقبة» متزايدة، فإن هذه الحدّة الثاقبة *Eindringlichkeit* قد تنكفئ على المَعيشات الوجدانية، لتُفضِّلَ الحياة الباطنية[28]. وهذا ما تحقّق مع مذهب كيركيغارد الوجودي الذي يتبنّى التديّن المسيحي، كما تحقّق في صُوَره المُتباينة لدى ياسبرز وسارتر.

تُمَثِّلُ هذه الإغراءات الثلاثة (التي قد تتضافر فيما بينها في الواقع الملموس) وجوهًا رمزية ثلاثة في النزعة الذاتية *subjectivisme* المعاصرة التي تتميّز حَسَب هايدغر بالعلامات الدّالّة التالية: «التهافت السيكولوجي» (*Betulichkeit*) والحركات المحمومة (*Gebärde*) في المذهب الإنساني الجديد و«هذيان التقلّبات التي يشهدها فكر وجودي مزعوم» (Ga 27, 375) [*widersinnige Zappelei*]. لا تُمَثِّلُ كلّ هذه الأنماط غير الأصيلة إلّا دليلًا بالعكس *a contrario* على المقصود من ظهور رؤية العالم الجديدة هذه: أصبح التعالي ذاته مكشوفًا فيها: والحال أنّ التعالي المكشوف هو التفلسف، كما رأينا ذلك، يبقى علينا أن نرى لماذا تعتبر الفلسفة ذاتها التعبير الأمثل عن رؤية العالم هذه بما هي تمسّك.

رؤية العالم هذه بما هي تمسّك وإمكان الفلسفة.

نستطيع أن نُطَبِّقَ على تحليل انحرافات «التمسّك» القانون الذي يحكم التَّمْيِيز بين الأصيل وغير الأصيل في كتاب الكينونة والزمان. إنهما مؤهّلان معًا لإطلاعنا على بنية مقولية- وجودية. وهكذا، تشهد «الثرثرة» (*Gerede*)، أو «اللغو»، كلام «الفتية» بناء على مبدأ المخالفة، على منزلة الخطاب (*Rede*) المقولية-الوجودية و«الفضول» على الفهم الحقيقي. تسمح انحرافات «التمسّك» بدورها بالكشف فيه عن طبيعته التي يرمز إليها هايدغر بـ«لمّ الشتات» (*Sammlung*). «يتدارك» لمّ الشتات، على نحو ما، «التشتّت» (*Streuung*) الذي يشكّل جوهر التناهي. نجد هنا صدى تمييز أوغسطين بين المضامين *continentia* والجزء الكبير من الدفق

(28) راجع كتاب تشارلز تايلور من أجل دراسة مفصلة لدور الحياة الباطنية ووجوهها أثناء تكوين الهوية الحديثة: مصادر الذات. تكوين الهوية المعاصرة
Charles TAYLOR, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad Ch. Melançon, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.151-272.

النازل *defluxus in multum* الذي كان قد اهْتَمَّ به هايدغر في قراءته الظاهراتية للكتاب العاشر من نص الاعترافات. «التمسُّك» سعي إلى لمّ الشتات»، وإلى الجمع بين الصِّلة بالعالم وبالغير وبالذات عينها. نستطيع تأويل الإغراءات الثلاثة التي حلّلناها أعلاه بوصفها مظاهر إخفاق «لَمّ الشتات».

بقي علينا أن نعلم ما هو قوام «التمسّك» بما هو «لَمُّ الشتات ومواجهة الإنسان من أجل الكائن-هنا» (Ga 27, 378)، وما هي صورة الفلسفة في هذا المقام. بأيّ معنى تَتَضَمَّن الفلسفة سلفًا «رؤية للعالم»، مما يحظر عليها لهذا السَّبب بالضبط إضافة رؤية ثانية وإدخالها في عَلاقة تضادٍّ مع رؤى أُخرى؟ لنعبِّرْ عن المشكلة بصورة مجازية: لا تروم رسالة الفلسفة تَشْيِيد «معبد للعقل»، بدل معابد الآلهة التي تَحَوَّلَت إلى منشآت مهجورة. ومع ذلك، فإن الطريقة التي «تستقر» بها الفلسفة داخل العالم تُمَثِّلُ أُسلوبًا في الإقامة فيه. أحال هايدغر هنا إلى المفردة اليونانية التي توافق مفردة *Haltung* : *ethos*، وهي طريقة الاستقرار والإقامة والسكن. تُقَرِّرُ هذه الطريقة آخر المطاف في إمكان وجود أيّ «مذهب أخلاقي»، كما ذكرنا بذلك في كتابه رسالة في المذهب الإنساني (Ga *Lettre sur l'humanisme* 9, 353-358). اعتبر هايدغر أن الفلسفة في ماهيتها الأكثر خصوصيَّة «رؤية للعالم بما هي تمسّك» (Ga 27, 380). لكن «هل تسمح ماهية الثَّبات بتسليط الضوء على مشكلة الكينونة حينما تنبعث بالضرورة بداخله وعلى الطريقة التي تنبعث بها؟ إلى أيّ حدٍّ تَتَضَمَّن رؤية العالم بما هي تمسك إمكانًا حرًّا لبلورة صريحة لمشكلة الكينونة، أي إمكان فعل تفلسف لا لبس فيه؟» (Ga 27, 381).

تُظهر لنا المقارنة برؤية العالم الأسطورية أن فكرة المرساة ذاتها تحتمل معنى مغايرًا من هذا الجانب أو ذاك. يعني ذلك من زاوية سلبية أن الأمر لا يتعلّق هنا بتعويض ملجأ مُطلق، وإن كان وهميًّا، بملجأ غير دائم وإن كان مُريحًا. يجب على الفلسفة الاستغناء عن تمنّي الحلول محل الدِّين، مدَّعيةً وحدها أنها تشغل وظيفة اللجوء. إذا ما فهمنا الفلسفة على الوجه الصحيح، لن تكون شيئًا آخر غير إطلاق شرارة المُواجهة مع الكائن، والوعي الأكثر حدّة «بغرابة» «étrangèreté» (*Unheimlichkeit*) انتمائنا-إلى-العالم، بصورة لا شفاء منها.

إذا كان «التمسّك» يتضمّن بالقوة إمكان «تَيَقُّظ مشكلة الكينونة»، من المهمّ تقدير مشكلة الكينونة في تأصّلها وفي امتدادها وحجمها، بالرجوع إلى مشكلة

رؤية العالم بما هي تمسّك. من هذه الزاوية، بلور هايدغر «قانونًا ماهويًا في كلّ تكوين» (Ga 27, 382) ووجّه في جزء عريض منه قراءة تاريخ الفلسفة: ليس الأصل أبدًا ما هو أكثر فقرًا، بل يعتبر على الدّوام ما هو أكثر غنى. لا يُعتبر الفلاسفة قبل سقراط (هيراقليطس وأناكسيماندر وبارمنيدس) مجرّد فلاسفة مبتدئين، حينما يتعلّق الأمر ببلورة مشكلة الكينونة، مُعتبرين أنهم سيدخلون بسرعة غياهب النسيان؛ بعدما نجحوا في التّخَلّص من الأسطورة، اكتشفوا مدى سعة مشكلة الكينونة، بصورة أفضل مما فعله المفكّرون الذين جاءوا من بعدهم.

شرح هايدغر بدايات المساءلة الأنطولوجيّة كما لو كانت فعل تمرّد حقيقي. عندما عمد المفكّرون السابقون لسُقراط إلى مساءلة الكائن في كلّيّته، «رفعوا الذراع على نحوٍ ما ضدَّ الكائن وضدّ الومضات الأخيرة لقوته القاهرة» (Ga 27, 383) بحركة تُشبه حركة بروميتيوس. الصورة الأولى عن هذه المساءلة، هي البحث عن «أصول» *(archai)* كلّ ما هو موجود. تدخل الأنطولوجيا في إطار «الحفريات»، أي إنها بحث عن الأصول الأولى لكلّ ما هو موجود، وهو بحث يأخذ في البداية صورة تاريخ الألوهة théogonie أو صورة تكوين العالم Cosmogonie.

تنعكس مواجهة كلّية الكائن كذلك في مجال المُمارسات العملية، حيث تترك الشعوذة والسحر مكانهما شيئًا فشيئًا لتقنيات السيطرة العقلانية. ترجح كفّة الإنسان الصانع *homo faber* بصورة متدرّجة كفة الإنسان المتديّن *homo religiosus*. يؤثّر هذا التغيّر في فهم الكينونة ذاتها. وما طفق الإنسان يفهم نفسه بوصفه «منتِجًا»، يميل إلى تصوّر الكائن بوصفه «مُنتَجًا». يُضاف تساؤل «عمّا يتقوّم به الكائن وعما يتكوّن منه» في إطار البحث عن مادة أُولى، إلى الأنطولوجيا بما هي «حفريات». تَطلَّبَ الأمر وقتًا طويلًا قبل أن يُحَصِّل الفلاسفة المُنغمسون في المواجهة مع الكائن في كلّيته وعيًا حقيقيًا بمدى أصالة مساءلتهم، أي قبل أن يفهموا أن التساؤل بشأن الكائن في كلّيته يُحيل إلى مسألة أكثر جوهرية عن كينونة الكائن، أو ontos on (Ga 27, 386).

«لِمَ لماذا؟»: معنى الكينونة وماهية التَّقَوُّم

ليس بالإمكان طرح مشكلة الكينونة بما هو كذلك إلّا بخصوص الدازين الذي يعتبر أن وجوده إلى العالم يحظى بأولوية التحديد بوساطة «التمسّك». اعتبر

هايدغر أنه لا غنى عن الكشف عن «خصوصية وإشكالية وحدود» ما دعاه «وضعية أرسطية» (Ga 27, 389) في «الفلسفة الأولى». «الفلسفة الأولى» هي «فعل التفلسف في المقام الأول» [*philosophieren in erster Linie*]، أي هي المُواجهة المعرفية الأصلية والكاملة مع الكائن» (Ga 27, 389). يأخذ التّساؤل عن معنى الوجود شكل تساؤل عن أساس الكينونة: «التّساؤل عن معنى الكينونة يعني 'التقوّم'» «*Dem Sein nachfragen, heißt 'gründen'*» [Ga 27, 392]. السؤال الميتافيزيقي بكلّ امتياز «لِمَ؟» راسخ مباشرة داخل لعبة التعالي (لايبنتز: «لِمَ يوجد شيء ما، بدل [*potius quam*] لا شيء؟».

وضع هايدغر معالم تفكير أوّلي حول مسألة «لم؟» في الدرس الذي ألقاه عن لايبنتز، والذي أنهى به مرحلة التّدريس بماربورغ. لم يتخلّ بعد ذلك أبدًا عن هذا التساؤل، ولو أنه عرف تحوّلات هائلة. اعتبر هايدغر أن «الدازين، بحُكم ماهيته الميتافيزيقية، هو من يتساءل عن لم؟» (Ga 26, 280). قاده ذلك إلى تفنيد الأُطروحة التي دافع عنها شيلر في كتاباته المتأخّرة والتي تُفيد أن إنسانية الإنسان تُفصح عن نفسها أولًا بقُدرتها على النفي. لكنه لا يكفي تعويض «مذهب النفي» «négativisme» المعروف عن شيلر (وهو يعود إلى أن العقل ليس قوة إثبات، بقدر ما أنه مجرّد قوة نفي ورفض)، بالتأكيد على مدى إيجابية الإثبات. «ما هو أكثر أهمية في جوهره من النّفي والإثبات، هو أن الإنسان هو المتسائل عن لِمَ [*der Warum-Frager*]» (Ga 26, 280).

تساءل الطفل الفضولي وغير اللبق بداخلنا، لِمَ نخلع مثل هذه الأهمية على سؤال «لِمَ؟». إجابة هايدغر هي أن «الذي لأجله» (*Umwillen*) هو «الظاهرة الأصلية للتقوّم بما هو كذلك» (Ga 26, 276). حَدَّدَ منذ 1928 الإطار العام لتساؤل وَصَل صَدَاه إلى دروسه الأخيرة، بعد طرح السؤال التالي: «لم نتساءل، ماهويًا، وليس فقط من زاوية الوجود-الواقعي، بما أننا دازين عن لِمَ؟ لم يوجد شيء بوصفه لم وبوصفه لأن؟ لِأَنَّ الدازين موجود بالفعل، أي أن التعالي يتزمّن!»

تُخضِع المقاربة الظاهراتية مشكلة التّقَوُّم لانزياح، والمؤشّر الأوّل الدالّ عليه ينبني على أننا لم نَعُدْ نكتفي بتوجيه التفكير عن ماهية التقوّم في ضوء التمييز

بين العِلل الأربع. على العكس من ذلك، يجب العمل على ترسيخه داخل «لعبة التعالي» ذاتها. يَتَحَوَّل السؤال «لم» داخل المقاربة الميتافيزيقية إلى تساؤل عن «تقوّم القوام» (Ga 26, 277)، بعد أن اتَّخذَ الصُّورة المُلتبسة التالية: «الم لماذا؟» (Ga 26, 278). نستطيع الانقياد وراء تسلسل الاستفهام، جاعلين من كلّ «لم؟» محطة انطلاق «لم؟» جديد أكثر جذريّة. امتلك الظاهراتي مُبَرِّرات وجيهة للاحتراس من هذا التَّطرف الزائف الصوري. لا نجد فقط سؤالي «لم» يتضافران صوريًا فيما بينهما، بخصوص مسألة لم لماذا، وهو تضافر يحتمل تكرارًا صوريًا إضافيًا. على العكس من ذلك، إن لم المُتسائل، أي أن لم الأول الذي يتساءل عن لم الثاني، ينبني في قوامه على اللماذا المسؤول، أي على لم الذي يضع عليه علامة استفهام. في آخر المطاف، النتيجة هي أن لم المُتسائل هو الذي ينبغي تحديده، وهو تحديد لا يعتبر شيئًا آخر غير ماهية لم الذي نسائله» (Ga 26, 278). وهذا هو السَّبب الذي يُمْلِي علينا نقل «مبدأ السبب الكافي» من المنطق إلى الميتافيزيقا. اعتبر هايدغر أنه لا يُمكن استجلاء ظاهرة التقوّم إلّا في حقل الأُنطولوجيا. «تَمْتَدُّ الجذور الأُولى هنا بالضبط داخل فهم الكينونة، ويَمْتَدُّ إلى الميل إلى التَّقَوُّم بعبارة أدق» (Ga 26, 283).

تَشْهَدُ المقالة «عن ماهية التقوّم» «Vom Wesen des Grundes»[29] (Ga 9, 123-175) أن مشكلة التقوّم قد فرضت نفسها على هايدغر في اللحظة التي تحوّلت فيها الأُنطولوجيا الأساسية إلى ميتافيزيقا الدازين. انطلق تفكيره مما انتهت منه محاضرته «ما هي الميتافيزيقا؟». بما أنَّ لا شيء Rien يكشف لنا عن غرابة الكائن، يجب علينا إثارة «السؤال الأساسي في الميتافيزيقا»: «لم يوجد كائن بدل لا شيء Rien؟» (Ga 9, 122).

اعتبر هايدغر في السِّياق نفسه، أنَّ «الاستسلام لِلَاشيء Rien» بمثابة «تَحَرُّر من الأوثان التي يمتلكها كلُّ واحد مِنَّا والتي يجعلها خفيةً ملاذًا له» (Ga 9, 122). تمتلك المساءلة الميتافيزيقية أهلية تحرير الدازين من أوثانه، سواء كانت أوثانًا دينية أو غير دينية، بدل أن تكون «وثنية مفهومية». لا يوجد عاصم

(29) «Ce qui fait l'être-essetiel d'un fondement ou 'raison', trad. H. Corbin, *Questions I-II*, Paris, Gallimard, Coll. «Tel», 1968, p.85-158.

أفضل يعصمنا من هذه الإغراءات غير الوعي اَلْمُتَبَصِّر بتعالي الدازين الذي لا تَتَشَّكل ذاته عينها إلّا داخل فعل تجاوزه لذاته نحو العالم (Ga 9, 141). لهذا السَّبب، نحتاج إلى تأويل للعالم بوصفه ظاهرة متعالية، وهو تأويل ينطلق من الدلالة الوجودية للمفردة التي تُفصح عنها استعارة «لعبة الحياة الكبرى» (Ga 9, 153).

تَتَمَيَّزُ اللعبة المُتعالية للكينونة-في-العالم بسِمتين لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى: «الولوج-إلى-العالم» (*Welteingang*) و«تشكيل العالم» (*Weltbildung*). «العالم» في معناه الظاهراتي الجذري «لم يوجد أبدًا، بل يتعولم [*Welt ist nie, sondern weltet*]» [Ga 9, 164]. بناء على هذا الأساس، يستطيع مفهوم «رؤية العالم» تحصيل معنى مقولي-وجودي. لا معنى لـ «رؤية العالم» إلّا بالنِّسبة لمن يعلمون أَنَّهُم لن يستطيعوا تلافي «لعب اللعبة»، وهي «لعبة الحياة الكبرى».

ماذا سنقول بهذا الصَّدد؟ يدور تأويل الكينونةد-في-العالم بما هو تعالٍ، في سياق «ميتافيزيقا الدازين»، حول محور موضوعات ثلاث لا يكفُّ الواحد منها عن استدعاء الآخر لمصلحة استعارة اللعبة في معناها الأُنطولوجي. ترمز مفردة «التَّقَوُّم» في هذا التأويل إلى ثلاثة أشياء تعكس الدلالات الثلاث التي تكتنف مصطلح «التَّقَوُّم».

يعني «التقوُّم» أن تكون قادرًا على التشييد (*Stiften*) instauration. بهذا المعنى، نتحدّث عن المؤسّسين الكبار للديانات، مثل بوذا ويسوع ومحمد، كما نتحدّث بالمثل عن تأسيس مدينة.

يعني «التقوُّم» أن تكون قادرًا على مدّ الجذور في مكان ما. نستطيع التعبير عن هذا «الامتداد في التربة» (*Bodennehmen*) أو هذا التأصيل من خلال تبنّي «النص المؤسّس» المُنتمي إلى تراث ديني أو سياسي.

ويعني «التقوُّم» في الأخير أن تكون قادرًا على تبرير مشروعية (*Begründen*) تصرّف أو موقف معيّن، مُذليًا بـ «مُبرِّرَات» (Ga 9; 165).

يُفصح التأويل المُتعالي لأشكال التَّعبير الأصليَّة عن الحرية عن وجود مستوى محدّد المعالم للأولوية، وهو صدى وصف الخاصيَّة الزمنيَّة الأصليَّة داخل كتاب الكينونة والزمان.

1. يبتدئ كلّ شيء بالتَّشْيِيد. يعني التقوُّم في البداية «تشييدًا». سنجد فيما بعد صدى هذه الأطروحة في التعليق الذي كتبه هايدغر للبيت الأخير من نشيد *Andenken* لـهـولـدرلـيـن (Hölderlin): *«Was bleibet aber, stiften die Dichter»* «لكن ما يبقى، يشيِّده الشعراء» (Ga 4, 144-155). يفصح فعل التشييد عن السِّمة المُبالغة والإسقاطية للتعالي الذي يفتح مجالًا أصيلًا للإمكان. لو لم يكن هذا التشييد الأول موجودًا، لما كنا موجودين في العالم ولا في وسط الكائنات، ونحن لا نكفّ عن العودة إليها. يُبْرِزُ الواقع نفسه أن اللوغوس *logos* (العقل) يُفصح عن طبيعته الحقيقية: اللوغوس في جوهره «تشكيل للعالم» (Ga 29/30, 519)، بدل أن يختزل إلى القضية التي نحمل بموجبها محمولًا على موضوع، وعلى ذلك النَّحو، يُفصح اللوغوس عَمَّا يُمَثِّلُ الجانب الإنساني في الدازين أحسن تمثيل: يُظهر القدرة على «تشكيل العالم» (Ga 29/30, 512).

2. يعني التعالي ثانيًا أن الكائنات تمارس سلطانها *emprise* علينا، وذلك بطُرق مختلفة: حينما تجعلنا نُحسّ بتأثيرها علينا، حينما «تستبدّ» بنا، ونرتمي في أحضانها. إنّ ما تُترجمه الصورة المجازية للتجذّر والامتداد-في-التربة هو هذا الوقوع- منذ الأصل-تحت-السلطان (*Eingenommenheit*). يجب علينا أن «نعرف موقع أقدامنا» حتى تُصبح الممكنات موجودة بالفعل. وعليه، يتوافق الامتداد-في-التربة مع تجربة الحرمان (*Entzug*). بما أنَّ شيئًا ما ينفلت على الدوام من قبضتنا (Ga 9, 167)، لا يُمكن التفكير في الحرية أبدًا بوصفها تَحَكُّمًا في الزمام بصورة مطلقة.

تكشف لنا الهُوَّة التي لا يُمكن إهالة التراب عليها بين الإفراط في الممكنات والوضعية التي قذفنا فيها عن وجه أول أساسي يُظهره التناهي. تؤكد اللعبة، أو التوتّر بين التشييد والامتداد في التربة، أن التعالي هو شرط إمكان القصدية، وليس العكس (Ga 9, 169).

3. إذا كان «الدازين لا يُقَوِّم (يشيّد) العالم إلّا من خلال تشييد ذاته داخل الكائن» (Ga 9, 166)، ما هو المعنى الذي سَتَخْلَعُهُ لعبة التعالي آنذاك على فكرة تبرير المشروعية؟ يعتبر التقوّم-تبرير المشروعية (*Begründung*) شرط إمكان سؤال «لم؟».

عندما نقارن الثالوث «الإمكان-التربة-تبرير الشرعية» (Möglichkeit-Boden-Ausweis) (Ga 9, 171) مع الخاصيَّة الزمانية الأفقية-المُتخارجة ekstatico-horizontale في الفقرة 65 من كتاب الكينونة والزمان، نُبرز وجود خطوط توازٍ بين التشييد والاستشراف à-venir الأصيل وبين الامتداد-في-التربة و«الكائن الذي كان» (Gewesenheit) وبين تبرير المشروعيَّة والحاضر الأصيل. لا توجد خطوط التوازي هذه نتيجة مُصادفة، بما أنَّ المعاني الثلاث للتَّقوُّم تجد جذرها المشترك في ألْهَمّ.

حينما جَعَلَ هايدغر مشكلة الكينونة في هيئة مشكلة العالم، وحينما أرجع هذه المشكلة إلى مشكلة الكينونة، استطاع تفكيك التصميم الذي تنبني عليه الميتافيزيقا «العامة» (الأنطولوجيا) والميتافيزيقا الخاصة لدى فولف (Wolff). لكن هذا التفكيك تركنا في حيرة من أمرنا، ما دام يتغاضى كما يبدو عن الفكرتين الموجّهتين الأخريين لدى كانط: النفس والله. بطبيعة الحال، قد نُجيب قائلين إن مفهوم الدازين يأخذ على عاتقه الفكرة المتعالية للنفس. صحيح أن المفهوم المقولي-الوجودي للكينونة-في-العالم يجعل مسألة الذات (Dasein) ومسألة العالم لا ينفصلان بعضهما عن البعض الآخر. لكننا قد نتساءل عَمَّا هل ما يذكره هايدغر عن الارتباط الوثيق الموجود بين مشكلة العالم ومشكلة الكينونة، يقال بالمثل على مسألة الله.

هل تُبيح لنا فكرة «ميتافيزيقا الدازين» ذاتها القول إن مشكلة الكينونة تتحوّل إلى مسألة الله، والقول إن مسألة الله تنعكس داخل مشكلة الكينونة؟ لا نجد أبدًا لدى هايدغر مثل هذه الصّياغة، ولو في صورة مُسَوَّدة أوّلية. هل يرجع السَّبب في ذلك إلى أنه كان يعتقد أن هذا السؤال يُرجعنا رأسًا إلى مفهوم الأُنطو-تيو-لوجيا؟ لكن ذلك لا يمنعنا من القول إن التفكير الأساسي في مفهوم التعالي يحمله بصعوبة على اطّراح المسألة بما هي مسألة.

وما يزيد على الخصوص من حجم هذه الصعوبة، هو أن هايدغر قد حرص في ملاحظة مهمّة من نصّه المعنون «حول جوهر السّبب» «Vom Wesen des Grundes» على بيان أن التأويل الأنطولوجي للدازين بما هو كائن-في-العالم لا يَتَضَمَّن حُكْمًا قَبْلِيًّا، إيجابيًا أو سلبيًا، فيما يخصّ «كائنًا-إلى-الله مُمْكِنًا» (Sein zu Gott). على

نحوٍ معاكس، ما يسمح لنا بالتساؤل عن «طبيعة الصِّلة التي تصل الدازين بالله» هو الإقدام على توضيح المفهوم المقولي-الوجودي للتعالي (Ga 9, 159). وقد ذكَّرَ هايدغر الشابُّ جان بوفري (Jean Beaufret) بأهمية هذه الأطروحة مدة طويلة بعد ذلك في رسالة في المذهب الإنساني *Lettre sur l'humanisme* (Ga 9, 351).

إن الفلسفة، بالمعنى المقولي-الوجودي الذي يُقال عن التَّفَلْسُفِ، ليست تفسيرًا لماهية التعالي؛ بل هي تحقيق له، أي إنَّهَا فعل «التعالي» ذاته (Ga 27, 395). عندما نفهم الفلسفة بوصفها «فسح المجال لمجيء التعالي انطلاقًا من قوامه بالذات الذي تُشير إليه مشكلة الكينونة والعالم»، فإن الفلسفة هي «التمسّك الأكثر أصليّة قدر الإمكان» (Ga 27, 396). بما أنَّهَا «تمسّك أساسي» (*Grund-haltung*)، فهي تُثير «لعبة التعالي» في كلّ سعتها، مما يمنعها من إملاء النصائح ومن تقديم التوجيهات أو التعليمات التي يُمكن تطبيقها مباشرة.

يقتضي الحديث عن لعبة التعالي «حرية لعب» أساسية. توجد الفلسفة في خدمة حرية الدازين الجذرية، التي تَحْمِلُ في الحقيقة اسم «التعالي». من هذه الزاوية كذلك، تطرح الفلسفة نفسها على نقيض الأسطورة. بينما تعتبر الأسطورة ذاكرة الأصول، فإنَّ الفلسفة حامية حمى الإمكانات التي ستأتي. يعني ذلك أمرين بالنسبة لعلاقتها بالأسطورة (وضِمنيًا بالدِّين). 1. لا تستطيع أن تفهم الفلسفة ذاتها إلّا إذا ما فهمت رؤية العالم الأسطورية ووظيفة الملجأ التي تشغلها. 2. في الوقت نفسه، تمثّل الفلسفة فضيحة دائمة أمام أية رؤية للعالم باحثة عن ملجأ.

إن فكر هايدغر، وهو فلسفة التعالي، ليس فلسفة الحرية الأصلية فقط، بل هو كذلك فلسفة التَحرُّر: «فعل التفلسف بما هو فسح-المجال-لمجيء التعالي هو تحرّر الدازين. ما هو محرَّرٌ هو حريته، ولا وجود للحرية إلّا داخل التحرّر» (Ga 27, 401). يبقى علينا أن نتساءل عن الوجه الذي يكتسيه هذا التحرّر. هل هو مُرادف للانعتاق - سيندرج هايدغر في هذه الحالة داخل مخلّفات فكر الأنوار - أم لا؟ يُوحي السطر الأخير من مقدّمة إلى الفلسفة *Introduction à la philosophie* بأن الاسم الحقيقي الذي تحمله «الحرية المحرّرة» هو «السكينة» «sérénité» (*Gelassenheit*). «السكينة الأصلية للدازين متضمّنة في فعل فسح المجال لمجيء التعالي بما هو فعل تفلسف، [...] يقال الشيء نفسه كذلك عن الثقة التي يُكنُّها المرء للدازين بداخله، كما يُكِنُّها لإمكاناته. مما سبق ومنه فقط

تَتَدَفّقُ القوّة الأصيلة التي تسمح بالانعطاف في اتجاه الكائن والتي يطالب بها من الداخل كلّ ثبات tenue بما هو مواجهة مع الكائن» (Ga 27, 401).

إنَّ هايدغر الذي دافع بقوة عن «موقف مختلف تمامًا اتجاهنا بوصفنا دازين، واعتمادًا على الواقعة نفسها اتجاه الميتافيزيقا» (Ga 28, 344)، من خلال صراع دخل فيه خلال نهاية العشرينيات، هَبَّ إلى تقديم تأويل مقولي-وجودي مرات متعدّدة لأسطورة الكهف لدى أفلاطون، وهو تأويل ظهر لأول مرة في الفصل الدراسي الصيفي لسنة 1929 (Ga 28, 351-361).

يُشير هذا التأويل إلى دافعين يحظيان بأهمية خاصة في تقديري لفهم طبيعة اللعبة المُتعالية التي يدعونا هايدغر إليها. من جِهة أُولى، يتطابق الموقف الدِّيني بالنسبة إليه مع تكبيل السُّجناء داخل الكهف، وهي القيود التي تستطيع الفلسفة وحدها تحريرنا منها. من جانب آخر، ليست معرفة الخير «ما بعد الكينونة والماهية» (*epekeina tès ousias*)، كما نفهم ذلك عادة، هي ما يتوافر على قوة تحريرية. اعتبر هايدغر أن الخير ليس شيئًا آخر غير «الذي لأجله» *ou eneka* *«Umwillen seiner selbst»*، أي «الذي لأجله يوجد الدازين بناء على ما يُمكنه أن يكون والذي لأجله يأتي إلى نفسه وَيتّخِذ القرار لمصلحة نفسه» (Ga 28, 361).

بالرَّغم من أن ميتافيزيقا الدازين تضع الدِّين والفلسفة على قدم المساواة، لا سيما وأن الدِّين تعبير أصلي عن تعالي الدازين، فإن هايدغر يضع الدِّين مُكبّلًا داخل كهف (أو قبو كنيسة) مظلم في حالة كحالة ساندريلا، لا يستطيع منه خَلَاصًا بقوته الذاتية. التحرير هو عمل الفيلسوف الذي يمتلك شجاعة النزول من جديد إلى داخل الكهف. على خلاف ما يقترحه ليفيناس، لم يزوِّد هايدغر السجناء برؤية «الخير فيما-بعد الكينونة»، بل أراد جرَّهم «ببساطة» إلى انفراج للكينونة.

التفكير في المنبع في انسيابه الخالص

حقيقة الكينونة وأُلوهية الإله

هل من الواجب علينا أن نُقصي من فحصنا هذا المتن الهائل من النصوص التي حرّرها هايدغر بين سنتي 1936 و1942، في الفترة التي حقّق فيها هايدغر «المنعطف» *(Kehre)* الثاني، وهو منعطف أكثر جذرية وحسمًا من منعطف سنة

1928، وهي النصوص التي فتحت الأنطولوجيا الأساسية على «ميتافيزيقا الدازين»[30]؟ ما يميّز العائق الأكبر برأيي ليس هو الطابع «الباطني المُستغلق» لهذه المؤلّفات التي لم تعرف طريقها إلى النشر إلّا بعد مُضيّ عشر سنوات على موت هايدغر. يَتَمَثَّلُ العائق أوّلًا في ندرة ذكر لفظ «الدِّين» داخل هذا المتن. يذكر هايدغر الدِّين دائمًا بمعنى سلبي حينما يُجازف بارتياد نبش متأنٍّ عن «حقيقة الكينونة» «vérité de l'estre»[31].

يعتبر هايدغر أن هذه المسألة «أساسية» (*Grundfrage*)، تمييزًا لها عن «المسألة الموجّهة» (*Leitfrage*) في الميتافيزيقا، الحريصة بالخصوص على تحديد كينونة الكائن (Ga 65, 6). تتحوّل حقيقة الكينونة، التي أصبح يدعوها باسم *Ereignis*، أي يدعوها «تمالكًا» («appropriement»)، إلى «العنوان الرئيس في محاولة الفكر المبتدئ» (Ga 65, 80). توجد مؤشرات نصية كثيرة تقترح علينا أن نرى في تلك الحقيقة العوسج الملتهب في أعمال هايدغر المتأخّر، ما دامت تَعُجُّ باستعارات «استعمال النار».

لقد انتبه هايدغر إلى حجم المغامرة التي وَلَجَتْهَا مُحاولته وإلى المُفارقات التي اصطدمت بها حينما اعترف قائلًا: «لا أحد يفهم ما أفكّر به 'أنا نفسي' هنا» (Ga 65, 8)، وهو اعتراف نستطيع مُقارنته باعتراف ديكارت، حينما تحدث عن مذهبه «الميتافيزيقي» في رسالته إلى ميرسين (Mersenne): «أقول قولي حَسَبَ تقديري الشخصي، ولا أدري إن كنت سأقنع الآخرين بذلك»[32]. ما الذي جعل هذا التساؤل يحظى باهتمام فيلسوف الدِّين؟ لا يوجد مُؤَشِّر يَدُلُّ على أنَّ هايدغر قد اقترب من الإله الذي يعبده المؤمنون، ويركعون أمامه، ويُصلّون له ويبتهلون إليه، ويقدّمون القرابين له، بعدما أدار ظهره للإله علة ذاته *Causa sui* المألوف

(30) انظر بخصوص مختلف «منعطفات» هايدغر جان غروندان:
Jean GRONDIN, *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

(31) سأنقل بعد الآن وبدون استثناء الرسم الألماني Seyn إلى الرسم الفرنسي «estre».
رجع هايدغر إلى الرسم القديم seyn بدل الرسم الجديد الذي أصبح مألوفًا في اللغة الألمانية sein. ولذلك، رجع غريش بدوره إلى الرسم الفرنسي القديم estre بدل الرسم الجديد الذي أصبح مألوفًا في اللسان الفرنسي être. [المترجم]

(32) René DESCARTES, *Œuvres*, p.933.

داخل الميتافيزيقا. ولكنّنا حالما ننظر إلى هذا المتن عن قرب، تُصبح اللّوحة ضبابية أكثر فأكثر، ونكتشف فيها مبرّرات كثيرة تحملنا كذلك على فحص «البداية الأخرى» ما-بعد-الميتافيزيقية التي دعا إليها فكر هايدغر ابتداء من منتصف الثلاثينيات، من منظور عَلاقة التقابل ٱلمُوَجَّهَة لدينا بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل».

قطع هايدغر كلّ الأواصر التي شَدَّتْهُ إلى الفهم العقلاني لـ «العقل»، بِجِدَّة أكبر مما فعله في مرحلة المنعطف الأول. ولا شيء يبرز بصورة أفضل كيف أدار ظهره للأنوار عبر أطروحته التي تُفيد أن «العقل المبجّل منذ قرون هو ٱلدّ أعداء الفكر» (Ga 9, 267). «التفكُّر» «Penser» هو الوقوف في انفراج الكينونة، ويحضر «التدبّر» بذاته أمام الدازين وَيَتَمَنَّع عليه. تمالك- ه Er-eignis هو بالضبط هذا الانفراج الأصلي. لا يستحق مثل هذا التدبّر حمل لقب الفلسفة، بل يوصف على أنه تخليد *Andenken*. يكتسي هذا اللفظ، الذي صادفناه بريشة هيغل في المجلّد الأول (BA I, 155)، أهمية غير مسبوقة يجب علينا الرجوع إليها لاحقًا.

يظلّ كلّ ذلك مرتهنًا بإمكان بلورة فعل تدبّر قادر على تقريبنا من حقيقة الكينونة الأصلية. على خلاف المظاهر، لا تتطلّب هذه القرابة الجديدة مجهودًا يتجاوز قدرة الإنسان، ولا تجازف بنفسها بعيدًا عن كلّ ما قد نُحيط به بوساطة المفهوم؛ تتطلّب القرابة بالمقابل قدرًا بالغًا من التواضع، بل شعورًا جديدًا بـ «الفقر»[33]. يحمل هذا الشعور في طيّاته «نبرات أساسية» تَحُلُّ مَحَلَّ ٱلْغَمِّ، وهي نبرة أساسية داخل «ميتافيزيقا الدازين».

يَمْتَدُّ التساؤل عن حقيقة الوجود في تعلّقه «الوجداني» «affectif» إلى داخل التوافق بين ثلاث نبرات أساسية: «الإحساس بالرعب» (*Erschrecken*) «effroi» والرزانة «retenue» (*Verhaltenheit*) والحياء «pudeur» (*Scheu*) (Ga 65, 14). يُخضع هايدغر هذه النبرات لترتيب مضبوط. يلعب الإحساس بالرعب دور الدهشة *étonnement*، وهو الانفعال الذي وَجّه الميتافيزيقا الناشئة. لم ترتدّ الدهشة إلى

(33) عن هذا الموضوع ورهاناته، انظر دراستي:
Jean GREISCH, «La pauvreté du 'dernier Dieu' de Heidegger». In: Henri A. KROP, Arie L. MOLENDIJK et Hent DE VRIES (éd.), *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Louvain, Peeters, 2000, p.397-420.

رحب؟ لم يَعُد الكائن بما هو كائن يُثير اندهاش أحد، منذ أن شرع في الظهور أمامنا بملامح عدمية تبعث على الاطمئنان، وإن ظلَّ في الحقيقة يُثير القلق إلى أبعد الحدود. الرزانة هي قَبول أن يُصبح تراجع الكينونة في الوقت نفسه هِبة. تُعبّد الرزانة الطريق أمام الحياء، الذي يبحث عن القرابة بما هو موجود على مسافة أبعد، وهو ما ترمز إليه الصورة المُبهمة «للإله الأخير».

يترسّخ الانطباع بوجود «مناخ عائلي» يحتفظ بِصِلَة أكبر بلغة «دينية» معيّنة، إذا ما أصغينا السمع إلى الحقل الدلالي الغنيّ والمتنوّع للمفردات التي يستثمرها هايدغر لوصف سِمات العلاقة التي تربط الدازين بحقيقة الكينونةد: «الانتماء» *«appartenance» (Zugehörigkeit)* والحيازة *(Vereignung, Übereignung)* والإصغاء *(Hörigkeit) «écoute obéissante»* والانصياع *«Fügsamkeit» (docilité)* واليقظة *«Wachsamkeit» (Veille)* والتوجّه *(Zuweisung) «destination»*.

إذا كانت هذه الملاحظات المعجمية الأولى تُبَرِّرُ تَوَقُّفنا ٱلْمُطَوّل عند هذا المتن، فإنها لا تُصْدِرُ حكمًا مسبقًا على النتائج التي قد نستخلصها قبل الأوان بخصوص فلسفة الدِّين. يجب علينا على العكس من ذلك أن نتريّث كثيرًا أثناء الإقدام خطوة بعد خطوة على تعبيد طريق البحث الذي نقوم به، وهو بحث سيسترشد بعبارة مُتداولة بكثرة ومستقاة من نص رسالة في المذهب الإنساني، لكنها لن تكشف عن مدى أهميتها البالغة إلّا إذا ربطناها بكتاب الإسهامات في الفلسفة *Beiträge zur Philosophie* والكتابات «الباطنية» الأخرى التي كتبها هايدغر. «لا يصبح بالإمكان التدبّر في ماهية المقدس إلّا إذا انطلقنا من حقيقة الكينونة. ولا يجب التدبّر في ماهية الألوهة إلّا إذا انطلقنا من ماهية المقدّس. ولا نستطيع التدبّر أو قول ما يجب أن يعنيه اسم 'الله'، إلّا في ضوء ماهية الألوهة» (Ga 9, 351).

يطفو هذا القول على السطح داخل سياق دفع فيه هايدغر عن نفسه التُّهمة التي تفيد أن تحليلية الدازين تَتَضَمَّنُ إلحادًا مُبَطَّنًا. كان «الحياد الميتافيزيقي» في تحليلية الدازين إبّانَ ظهور كتاب الكينونة والزمان هو الذي يعترض على هذا التأويل؛ منذ الساعة، لن يرتقي الإنسان إلى مستوى موقفه التاريخي الذي تكتسي فيه مسألة ما «إذا كان الله يقترب مِنّا أو يبتعد عَنّا» أهمية حاسمة، إلّا إذا تعلّم بكلّ تُؤدَة كيف يتلفّظ بمفردات «المقدّس» و«الألوهة» و«الله».

هولدرلين وكيركيغارد ونيتشه:

«أنبياء» حقيقة الكينونة؟

لنبتدئ بالإصغاء إلى المشهد ٱلْمُبْهَم الذي يَتَمَثَّلُ في أسماء الأعلام الثلاثة في عنوان الفقرة 105 من كتاب **الإسهامات في الفلسفة** *Beiträge zur Philosophie*: «هولدرلين-كيركيغارد-نيتشه»، قبل التَّلَفُّظ بالمُصطلحات الثلاثة الموجّهة: «المقدّس» و«الألوهة» و«الله» في أُفق فكر التمالك *Ereignis* (Ga 65, 204). ما الذي بَرَّرَ الجمع بين هؤلاء المفكّرين الثلاثة المُنتمين إلى القرن التاسع عشر، وكلّهم، ولو بمُستويات مُختلفة، يُقيمون عَلاقة «شغف» - بكلّ معاني الكلمة - بالديانة المسيحية؟

«الشَّغَفُ» بالضَّبط هو الكلمة المفتاح التي استعملها هايدغر لتقديمهم: «لا ينبغي لأحد أن يتشدّق بالاعتقاد أن المُصادفة هي التي اضطرّت هؤلاء الثلاثة إلى مُغادرة واضحة نهارهم قبل الأوان، وهم ٱلْمُفَكِّرُونَ الذين عانَوْا كلٌّ بطريقته الخاصة في أعمق أعماقهم من الاجتثاث الذي كان يسير إليه التاريخ الغربي. ومع ذلك، كان يُخالجهم إحساس مُبهم وعميق بآلهتهم» (Ga 65, 204). كشف هايدغر عن مصيرنا نحن، من خلال المصير المتميّز لهؤلاء المفكّرين الاستثنائيين. في النوبات الموسيقية الست *«die sechs Fügungen der Fuge»* (Ga 65, 81)، التي تؤلّف نسيج كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، نستطيع إحداث تَوَازٍ بين الحدود الثلاثة التي ترتبط بها إشكالية التاريخ المصيري للكينونة - **الهبة والغاية والقرار**- وبين الاسم العَلَم لأحد الكتّاب الثلاثة. بالرُّغم من أن هايدغر لا يكترث بتاريخ ميلاد - أو وفاة - هولدرلين ونيتشه وكيركيغارد، فقد تطرّق إليهم في ترتيب مضبوط أثناء القراءة: ابتداء من تشييد (*Stiftung*) الكينونة (هولدرلين) إلى التأمّل في «المصير» (*Geschick*) (نيتشه)، قبل الوصول إلى «القرار» (*Entscheidung*) (كيركيغارد).

هولدرلين: «شاعر الشاعر» وتشييد الكينونة.

رَكِبَ هولدرلين مُخاطرة المُضيّ إلى أبعد مدى في قوله الشعري، بعدما عاصر جيلًا من المفكّرين الذين اجتهدوا في لَمّ شتات تاريخ الفكر في أُفق

الوصول إلى المعرفة المُطلقة، وقد عبَّد بذلك الطريق أمام المفكّر الذي سيأتي بعده، والذي لن يكون غير هايدغر نفسه. كلّ من انْكَبَّ على شرح أعمال هايدغر يضطرّ إلى التّساؤل عمَّا جعل هولدرلين خير عون ساعد هايدغر على إنجاز «المنعطف» الذي انتزعه من جاذبية الميتافيزيقا، التي تَمَّت تَسوِيَتَها بالأُنطو-تيو-لوجيا، وهو الشاعر الذي نعته هايدغر في الحوار الذي أجرته معه المجلة الألمانية دير شبيغل *Der Spiegel* بصفة الشاعر الذي «قادنا إلى أُفق المستقبل»، كما يَضْطرُّ الشارح إلى التّسَاؤل إذا لم يكن هولدرلين هو الذي أقنعه بالقول إنه «وحده الله هو من يستطيع إنقاذنا بعد اليوم».

1 . قبل الحديث عن صورة «هولدرلين في ذهن هايدغر»، يجب علينا أن نتوجّه ناحية «هولدرلين نفسه»، وهو العبقرية الثالثة من بين تلاميذ معهد *Stiftler* بتوبنغن، وهم التلاميذ الذين كانوا يسكنون غرفة الرهبان الأوغسطينيّين بالمعهد منذ خريف 1790، كما ذكّرنا هايدغر بذلك (Ga, 39, 129; 125). تنفتح الدِّراسة الجامعية التي خَصَّصَتْهَا ستيفاني بولن (Stephanie Bohlen) لِلصِّلة التي جمعت هايدغر بهولدرلين على تأويل «الموقف الرئيس لفكر هولدرلين وشعره»[34]، وقد أبرزت هذه الدِّراسة لماذا حظي هذا الأخير باهتمام فيلسوف الدِّين، كما كان الشأن مع هيغل وشيلنغ. بعدما كان هولدرلين مُعْجَبًا بالأنوار، قبل أن يُبادر إلى انتقادها، وبعدما انبهر بروسو، اعترف بدوره بفضل فيخته وبفضل الحَدْس العقلي الذي دافع عنه. اقتنع «بأن الأسطورة يجب أن تُصبح فلسفية، كما يجب على الفلسفة أن تُصبح أسطورية»، واكتشف أن الفنّ أداة كبرى تسمح للإنسانية بأن تمنح ذاتها آلهتها.

كان هولدرلين مُفَكِّرًا وشَاعِرًا في الوقت نفسه، كما أُصيب أكثر فأكثر بخيبة الأمل في العقلانية التي اعتبرت أن «حمل صفة الكائن العاقل كان يعني اقتلاع الجذور التي تربطنا بما يُحيطنا، كما ورد ذلك في صيغة وردت في نصوص هيبريون *Hypérion*، كما كان يعني طرده من جنّة الطبيعة التي نستطيع النُّمو فيها والازدهار، ويعني التعرّض للاجتفاف تحت شمس النهار الحارقة. اعتبر أننا قد

(34) Stephanie BOHLEN, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, p.48-138.

ولجنا اليوم عصر تهرّب الآلهة أو انسحابها، بعدما اقتنع بأن تجلّي الألوهة مرتبط بدوره بعامل الزمن؛ والسَّبب الذي جعله يشعر بإحساس مؤلم للغاية بانسحاب الآلهة اليونانية دونما رجعة، هو أن عودة الإلهيّ اليونانيّ بهذه الصورة الفجّة قد تمثّل خطرًا قاتلًا مُحدقًا بنا. من جهة ثانية، لا ينبغي «غياب الآلهة» (*«Fehl der Götter»*) على مجرّد «نقص» أو على «غياب» نهائي، وهو غِياب يتقاطع مع انتظار التجلّي الجديد للألوهة، ومع انتظار «زيارة» جديدة. الشاعر الذي يشعر أكثر من غيره «بغياب الآلهة»، هو كذلك من يشعر شعورًا غامضًا وحَادًّا بعودتها المُرتقبة.

يميل المُطلق، كما فهمه هولدرلين، إلى الخروج من ذاته وإلى الانقسام، داخل سيرورة رمز إليها بلفظ «الانشطار الأصلي» (*«Ur-Theilung»*). وبما أن هذا الانشطار «لم يكن له مُبَرِّر»، تَحَدَّثَ هولدرلين عن «وجود زِفس Zeus وجودًا ضروريًّا واعتباطيًّا»، وهو ما عَبَّدَ الطريق لتركيب جديد بين المُتناهي واللّامتناهي. وهذا هو ما افترض نظرة ملحمية إلى التاريخ، بما هو عنصر تَتَمَثّل فيه المُطلق في شكل «صيرورة من خلال الموت». الرسالة المُلقاة على كاهل الشاعر هي أن يفهم التداخل بين الطبيعة (أو الكينونة) وبين التاريخ. يسعى إلى الارتقاء بالوحدة التي تشدّ مختلف العصور بعضها إلى بعض إلى عتبة التعبير اللغوي. وهذا هو ما قام به في تلك الأناشيد الكبرى عن الأنهار: مثل الراين *Rhin* والإيستر *Ister*.

2. لقد أهملت القراءة التي قام بها هايدغر لهولدرلين الجوانب «الدِّينيَّة» في فكره بصورة شبه تامة، حينما رَكَّزت على فهم التاريخ والكينونة والحرية، وحينما انبرت إلى تحديد ماهية الشعر. بحثنا سُدى داخل النصوص المتعدّدة وداخل الدروس التي خَصَّصَهَا هايدغر لهولدرلين، وهي الدروس التي لا تقلّ أهمية عن دروسه التي خَصَّصَهَا لنيتشه، عن صدى الشذرة التي تحدّث فيها هولدرلين عن الحبّ بما هو «عيد الحياة»، وكانت تحمل عنوان «في الدِّين» «De la religion». فضلًا عن ذلك، لم يتوقّف هايدغر بعض الوقت عند الأناشيد المسيحانية، مثل نشيدي باتموس *Patmos* والفريد*L'Unique*.

كان الدَّرس الأول عن هولدرلين الذي ألقاه سنة 1934-1935 لشرح النشيدين جرمانيا *Germanie* والراين *Le Rhin* بمثابة خُطبة الوداع الأخير التي وجَّهها إلى مذهبه عن ميتافيزيقا الدازين. بالرَّغم من أن هايدغر لم يزل يبحث عن

«موقع ميتافيزيقي» (Ga 39, 222; 206) لشعر هولدرلين، فإن قرار «مواجهة الشعر ومواجهة قوته» (Ga 39, 22; 34) - ومواجهة شعر هولدرلين «الفريد من نوعه» (Ga 75, 33-44) - قد وجّهه في اتجاه فهم جديد للدازين، لا يجوز أن يُنعت بصفة الفهم «الميتافيزيقي». عندما نفهم اللغة في ضوء الخاصيَّة الزمانية الأصلية، تُصبح ذاتها حدثًا أصليًا وشهادة على مواجهة الكائن وعلى مواجهة الكينونة-المسلّمة للكينونة: «في اللحظة التي يتزمّن فيها الزمان، تنبثق فيها اللغة وفي اللحظة التي تنبثق فيها اللغة يتزمّن الزمان». لكن هل هذه اللغة الأصلية موجودة بالفعل؟ اكتشف هايدغر بالفعل هذه اللغة في القول الشعري لهولدرلين «متحدِّثًا عن الكينونة التي سبقتنا منذ زمن بعيد إلى الكلام [*vorausgesprochen*] والذي لم نستطع اللحاق به أبدًا» (Ga 38, 170). لقد فهم هولدرلين «شاعرُ الشاعِر» (Ga 39, 30; 41)، أن «الدازين ليس شيئًا آخر غير مُواجهة قوة الكينونة الخارقة»، أفضل مما فهم فلاسفة عصره ذلك (Ga 39, 31; 41)، مِمَّا حَوَّلَه بناء على ذلك إلى «شاهد على الكينونة» (Ga 39, 61; 67).

إنَّ الشاعر هو أوّل وأرقى «شاهد على الكينونة»، لا سيّما وأنه يَتَحَوَّل بفضل إنشاده الشعري إلى «مشيّد» و«مقوِّم» لـ الكينونة (Ga 39, 33; 43). وهذا ما لم يفتأ هايدغر عن تذكيرنا به دون كَلَل في الشروح الكثيرة والتأمّلات التي استلهمها من المقطع الأخير من نشيده عن التخليد *Andenken*: «لكن ما يبقى، يشيّده الشعراء» *«Mais ce qui demeure, les poètes l'instaurent»*. قَرَّبته رسالة التشييد هذه من المفكّر الحريص على «تحويل الدازين وإرجاعه إلى المملكة الأصلية للكينونة» (Ga 39, 64; 69). لنُذَكِّر أن هايدغر كان قد أشار في الفقرة 31 من كتاب الكينونة والزمان، إلى أن المُمكن أكثر واقعية من الواقع. تعمّقت الأطروحة نفسها بفضل فكرة تشييد شاعري للكينونة: «الشعر كما تَمَّ تمكينه في الأرض هو الواقع الموجود فعليًا، والواقع المزعوم ليس إلَّا اللَّاواقع الذي لا يكفّ عن التفكّك» (Ga 39, 217; 200).

3. يفترض التشييد ضِمْنِيًا تجربة اقتراب خطير من الألوهة. رسالة الشاعر هي أن يلتقط «التماعات الآلهة داخل الكلام» (Ga 39, 66; 71)، وهو يستعين أثناء ذلك باللغة كما يستعين بالحصن الحصين. إن القول الخامس هو الذي يحظى بانتباهنا بوجه خاص بشأن تعريف الشعر، داخل التأمّل المستفيض الذي

أفاض هايدغر في الحديث فيه عن الأقوال الخمسة التوجيهية لدى هولدرلين. استرشد هذا القول بالمقاطع الشعرية الأربعة (التي أوردتها من قبل في الصَّفحات التي خَصَّصْتُها لغادامير) وهي المقاطع المُستقاة من مُسْوَّدة كانت تُشَكِّلُ توطئة إلى قصيدة غير مُكتملة: الموفَّق الذي لم يؤمن به أحدٌ يوماً ما: *Conciliateur, en qui nul n'a jamais cru..*

كم تعلّم الإنسان من أشياء
كم من سماوات سمّاها
منذ أن أصبحنا بشراً نتحدّث
ويستمع بعضنا إلى بعض

استخلص هايدغر خلاصة مزدوجة من الاتّصال الذي أقامه هولدرلين بين التجربة الإنسانية وإمكان إطلاق أسماء على الآلهة. من جِهة أُولى، «يأتي وجودنا بما هو حوار، حينما يحدث أن تُنادي الآلهة علينا، وتضعنا تحت ندائها، وتقودنا إلى الكلام *[Sprache]* ذاك الذي يسأل إذا كنا موجودين وكيف نُعتبَر موجودين كذلك، وكيف نستجيب لهم وَنُسَلِّم لَهُمْ [*zusagen*] وجودنا أو نرفضهم [*versagen*]» (Ga 39, 70; 74-75). من جِهة أُخرى، «نحن كذلك حوار، ما دامت الآلهة لا تُنادي علينا، وما دامت إشاراتها غائبة، ولا يخلو إما أن تتخلى الآلهة عنا وإما أن تستثنينا» (Ga 39, 70; 75). سعى هايدغر من جِهته إلى استثمار هذه المنزلة بين المنزلتين، وهي المنزلة التي بلور فيها هايدغر إنشاد هولدرلين الشعري.

من هذا الجانب أو ذاك، يتطلّب ذلك القدرة على الإصغاء إلى «الوجدان الأساسي» (*Grundstimmung*) «الذي يُلوِّن الفضاء بإيحائه والذي يُشَيِّدُ فيه القول الشعري كائنًا» (Ga 39, 79; 83)[35]. يحملنا الإيحاء الأساسي على التَّساؤل عمَّن نحن في الحقيقة، بعدما بلغ عمق وجودنا: «النبرات هي عنصر القوة التي تَعْبُرُ كلّ شيء وتحيط بكلّ شيء، وتنهال دفعة واحدة علينا وعلى الأشياء» (Ga 39, 89; 91). الوجدان *Stimmung*، الكينونة ذاتها «تقدّم الصوت»

(35) ارجع إلى جان- فرانسوا ماتي حول الإيحاءات الموسيقية لهذا المفهوم:
Jean-François MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, p.118-135.

و«الصوت» يُدعى «مصيرًا»، في كلّ ما هو أقرب إلينا من حبل الوريد وفي كلّ ما يتجاوز بذاته عتبة التمثّل. «حالما تستدعينا الكينونة في معناها الدالّ على المصير، يُصبح بالإمكان الحديث عن بديل في مستوى الكينونة - وفي مستوى الإنسان أو الآلهة» (Ga 39, 174 ; 163): سمح لنا هذا التّصريح بتخَطّي عتبة أُخرى على طريق مفهوم التمالك *Ereignis*. اعتبر هايدغر أنه يجب علينا أن نفهم الكائن-المقذوف بوصفه «رسالة» «mission» *(Sendung)* و«مهمّة» «tâche» *(Auftrag)*. يُمَثِّلُ «تَشْيِيد الكينونة» (Ga 39, 182 ; 170) و«الشّغف بالكينونة» (Ga 39, 184 ; 171) وجهين مختلفين للعملة الواحدة نفسها. بهذا المعنى تَحَدَّث هايدغر عن «التَّأَثُّر pâtir الذي يَسْتَقْدِمُ من خلال الشغف إلى الأثر الفكري، وإلى الكينونة» (Ga 39, 185 ; 173).

أفصح تأويل هايدغر للمقطع الشعري من قصيدة الراين، «السرّ هو حقًا ما انبثق على نحوٍ خالص» «*Enigme est bien ce qui a pur surgi*»، عن «فكر المنبع» (Ga 39, 192 ; 178) الذي يَسِيرُ في محاذاة «التأثّر» «pâtir» هذا؛ وقد ورد ذكر ذلك المقطع بالمثل في القصيدة الشعرية توبنغن، يناير/كانون الثاني *Tübingen, Janvier*، والتي نَظَمَهَا بول تسيلان، وهو يعتبر برأيي «شاعر الشاعر» الذي يُمَيِّزُ عَصْرَنَا هذا. يعتبر «المنبع» «Origine» *(Ursprung)* بالمعنى الاشتقاقي «للانبثاق الأصلي») «التّحديد الماهوي للكينونة بما هي مصير» (Ga 39, 229 ; 211). «يعني التَّأَثُّر بالكينونة» «*pâtir l'être*»، أن تكون قادرًا على إدراك وعلى «إسماع صوت المنبع في انبثاقه الخالص» (Ga 39, 203 ; 188).

يحتوي المنبع، بهذا المعنى، على قوى كثيرة: «كُلَّمَا كان المنبع خالصًا، كان التنازع بين قوى المنبع خالصًا وغير مشروط» (Ga 39, 244 ; 224). ما كان هيراقليطس قد وصفه على أنه تناغم ضمني موجود بين الأضداد المُتعارضة أكثر فيما بينها (شذرة 8)، وهو ما أطلق عليه هولدرلين لفظ «*Innigkeit*» (tendresse) «الجانب الوجداني» بوصفه «وحدة أصلية» تَتَشَكَّلُ من «التنافر الموجود بين قوى المنبثق بصورة خالصة» (Ga 39, 250 ; 230). يقدّم هذا «الجانب الوجداني» «ملامح» تصوّره عن المقدّس، وهو الجانب الذي نجده في قلب فكر هايدغر عن التمالك *Ereignis*.

منذ أن شرع هايدغر في تقديم درسه عن هولدرلين، سلّم بضرورة وضع «ميتافيزيقا أُخرى»، بمعنى تحصيل «تجربة جديدة وأساسية عن الكينونة»

(Ga 39, 196; 182). وقد أكّدَ سنتين بعد ذلك أن هذه «التجربة الأساسية الجديدة عن الكينونة» لا تَتَضَمَّن «ميتافيزيقا أُخرى»، بل تُطالب بالتَّخَلِّي عن أية ميتافيزيقا. لا يجوز للتمالك *Ereignis* أن يُصبح موضوع معرفة، على النَّحو نفسه الذي لا يعتبر فيه الفكر المتدبّر *Besinnung* «نظرية». «لا نملك عن ذلك التمالك أدنى معرفة، نوجّه فقط تساؤلنا باتجاهه» (*«Wir wissen es nicht, sondern erfragen es»*) [Ga 65, 95].

ألا يسير المفكّر الذي ينصرف إلى بحث شاقّ على هذا النَّحو، في اتجاه طريق مسدود؟ لقد طرح هايدغر هذا السؤال على نفسه: «إلى أيّ شيء تستند اَلْمُسَلَّمة التي تُفيد أن الصَّدمة المُنبعثة من الكينونة قد تَسَبَّبت رُبَّمَا في هَزَّةٍ أُولى في تاريخنا، لِمَ نستحضر كلّ هذا النقص في مستندات مثل هذا المساءلة الباحثة عن حقيقة الكينونة؟» (Ga 65, 485). أثبت كتاب الإسهامات *Beiträge* اقتناعًا واحدًا اعتبر البعض أَنَّهُ لا يَسْتَقِرّ على حال: «الباحث عن الكينونة هو الشاعر الذي 'يشيّد' الكينونة، من خلال المبالغة الأكثر خُصُوصِيَّة بشأن قدرة-البحث» (Ga 65, 11). وبما أنَّ هايدغر قد اعتبر أن التاريخ يأتي من الكينونة ذاتها، ومن «محطات وصوله» الكثيرة، فإن كلّ تفكير جذري في التاريخ يتطلّب حُسن الإصغاء إلى القول الشعري لهولدرلين. يجب على الشعراء والمفكّرين توحيد جهودهم من أجل «النَّفَاذ إلى قعر الكينونة، دون الاكتفاء أبدًا بأمواج عقلانية الحسّ المُشترك أثناء فترة الجزر» (Ga 39, 290; 266).

نيتشه مفكّر المصير.

كانت الدّراسات والدروس التي ألقاها هايدغر عن هولدرلين مُتزامنة مع دروسه الكبرى عن نيتشه. لم يكن من قَبيل المُصادفة أن يتكوّن ترابط وثيق جدًّا بين اسميهما في الإسهامات *Beiträge*. اعتبر هايدغر أن هولدرلين، وهو شاعر «انسحاب الآلهة»، يمثّل «المستقبل»، بينما يُمَثِّلُ نيتشه «الماضي» بعدما أعلن عن «موت الله»[36]، ويمثّل ديونيزوس صِلَةَ اَلْوَصْل بينهما. إذا كان نيتشه يُمَثِّلُ نقطة اللّاعودة في التأويل الذي قام به الغرب للكينونة، وهو «تحوّل» جعله «رائد

(36) انظر برنار سيشير بخصوص تأويل هايدغر لموضوع نيتشه هذا:
Bernard SICHÈRE, *Seul un Dieu peut ecore nous sauver*, p.21-48.

المستقبل» (Ga 39, 191 ; 177)، فإن هولدرلين استطاع استباق هذا المستقبل أفضل مما فعل نيتشه.

إذا ما استرجعنا دروسه «التاريخية» الكبرى، نجد أن المُحاورين الحاسمين عند هايدغر كانوا يتشكّلون من لايبنتز وكانط وشيلنغ وهيغل ونيتشه. وقد أبرز موقفه اتجاه هذا الأخير بعبارة يحقّ لها أن تتصدّر مُجمل الدروس التي خَصَّصَهاَ له: «المجازفة بإقامة حوار نقدي مع نيتشه، بوصفه أقرب شخص إليّ، بالرُّغم من إقراري بأنه أبعد من يكون عن مسألة الكينونة» (Ga 65, 176). تُؤَيِّدُ هذه العبارة أُطروحة برنار سيشير (Bernard Sichère) التي تُفيد «ألاّ أحَدَ أقرب إلى هايدغر من نيتشه بناء على موقعه داخل الفلسفة، إذا ما احْتَكَمْنَا إلى معجم الذاتية» (نفسه، 143) إلى حدّ أننا قد نتساءل أَلَم يكن فكر نيتشه «غير نسخة ثانية وساحرة ومُقلقة لفكره الذاتي نفسه» (نفسه، 155). ما يجعل نيتشه مُثيرًا للغاية ومُقْلِقًا في الوقت نفسه في ذهن هايدغر هو الموقف المُلتبس الذي اتخذه مفكّر «ظلّ متعلّقًا بالميتافيزيقا» (Ga 65, 182)، بالرَّغْم من أنه قد حكم على «الميتافيزيقا الغربية بالنهاية». يعني فهم تاريخ الميتافيزيقا بالنسبة لهايدغر، فهم السَّبب الذي جعلها تنتهي بالضرورة مع نيتشه.

1. وضع نيتشه، فاضح الأقنعة العبقري، حَدًّا لـ «نفاق» الغرب، حينما لم يترك مكانًا لم يكشف فيه عن المرض نفسه: مرض العدمية. لكنه لم يستطع التوصّل إلى مصدر الشرّ، ناهيك عن أنه لم يستطع إيجاد شفاء منه. اعتبر أن العدمية تعني عدم وجود أهداف تتعالى على الإنسان وتسمح له بالتَّحَوُّل إلى «إنسان أسمى». المُفارقة أن هذا هو مَرَدُّ الغايات الزائفة (يعتبر هايدغر أن مفهوم «الشعب» «peuple» واحد منها!) التي تَتَسَتَّر على أن «الخوف من الكينونة لم يكن يومًا ما أقوى ممّا هو عليه الحال اليوم» (Ga 65; 139).

وضع هايدغر بدوره لوحة عياديّة مفصّلة لأعراض نسيان الكينونة (Ga 65, 117-119)، كما فعل نيتشه «طبيب الثقافة» بخصوص العدمية. نجد من تلك الأعراض المَرَضيّة ظهور مفاهيم أيديولوجيّة مثل «الشعب» و«الأمة» والعرقية والأدنى والأعلى والوطنية والدائم، إلخ. أضف إلى ذلك تأليه (*Vergötzung*) شروط الكينونة التاريخية تأليهًا وثنيًا والذي يؤدّي إلى أيديولوجيا الشعبوية

Völkisch. تحوّل آنذاك ما لا يعدو أن يكون شرط الوجود التاريخي إلى قيمة مطلقة، مثل الانتماء إلى شعب معيّن.

أسهم العلم الحديث بدوره في ظهور العدمية. إن رسالة المفكّر هي دراسة الدور الذي يلعبه العلم في ازدهار تصوّر محدّد للكينونة، ويرجع إليه الفضل في وجوده ذاته، على خلاف كلّ المذاهب الإبستيمولوجيَّة أو «الميتا-علمية» المزعومة (Ga, 65, 142). بالمقابل، شهدت مختلف تحوُّلات مفهوم التجربة انحرافًا وصل ذروته في «ثمالة المعيش» (*«Erlebnis»-Trunkenboldigkeit*)، (Ga 65, 139)، وهو مفهوم التجربة الذي كان يرمز في الأصل إلى ما كان قادرًا على التأثير في الإنسان، ولكنه أصبح مرادفًا أخيرًا للمُعالجة التي يقوم بها الإنسان (Ga 65, 159-165). لم يعمل التعطّش إلى تذوّق «مَعيشات» أكثر إثارة يومًا بعد آخر إلّا على إثبات هيمنة التقنية وخيبة الأمل الناجمة عنها، بدل أن يقدّم ذلك التعطّش «نَفَسًا إضافيًا» إلى عالم هيمنت عليه العقلانية التكنولوجيَّة يومًا بعد آخر، وهي التي رمز إليها هايدغر بلفظ التلاعب *Machenschaft*.

2. لم يعتبر هايدغر فكر الكينونة «منظومة» أو «مذهبًا» في دروس الإسهامات *Beiträge*، بل اعتبره «تاريخًا» لا نفهمه إلّا إذا ما قبلنا أن نكون نحن أنفسنا متضمّنين فيه (Ga 65, 85). نيتشه هو الفاعل عن غير قصد منه في هذا التاريخ المصيري، بالرَّغْم من أنه قد تجاهل حبكته الدرامية. استطاع الكشف عن الأعراض الدَّالَّةِ على مرض العدمية، وهو مرض خفيّ لم يُفصح أبدًا عن اسمه، بعدما أصبح نيتشه طبيب ثقافة عصره. لا سبيل لنا إلى فهم العدمية إلّا إذا رأينا فيها تعبيرًا عن تخلّي الكينونة عنا. لا تنسى الكينونة نفسها، كما ينسى أستاذ شارد مظلّته داخل قاعة الدرس. حينما يحدث للإنسان أن «ينسى» الكينونة، وعندما «لم تقل الكينونة له شيئًا» وعندما لا يحتفظ شيء ما بمعنى، كلّ هذا يُفصح عن وجود أعراض مَرَضية تستدلّ على حدث ما يجد مصدره داخل الكينونة ذاتها: «انسحاب الكينونة [*Seinsverlassenheit*] هو أساس نسيان الكينونة» (Ga 65, 114).

كان نيتشه شاهدًا على كلّ هذا، دون قصد منه. وهذا ما جعل السؤال التالي مطروحًا بإلحاح: «لِمَ ظلّ اكتشاف نيتشه للعدمية غير مفهوم؟» (Ga 65, 129). إذا كان انسحاب الكينونة مصيرًا، يجب الكشف من

جديد عن مظاهر «احتجابها» (*Verhüllungen*) الأكثر دلالة: وهي مظاهر الحساب (*Berechnung*) والتّسريع (*Schnelligkeit*) والتّجمْهُر (*Massenhaftigkeit*) (Ga 65, 120)، وما إلى ذلك، وهي تَجلّيات نموذجيّة تُمَثِّلُ حِقبة فكرية أصبحت تَتَمَثّلُ علامتها المميّزة في غياب السؤال بصورة كاملة. وضع هايدغر لائحة مُذهلة تضمّ مختلف أعراض تخلّي الكينونة، وقد كان في ذلك أكثر نيتشوية من نيتشه ذاته. بعدما اعترض على تصوّر ماكس فيبر بخصوص نزع «الطابع السحري عن العالم» «désenchantement du monde» اعتمادًا على التّصَوُّر نفسه، تحدّث عن عالم مسحور بكامله، أو بالأحرى عن عالم مسلوب الإرادة ensorcelé نتيجة تفشّي التقنية («Behexung durch die *Technik*») (Ga 65, 124).

هل هو تشاؤم ثقافي؟ لا ريب في ذلك. لكن هذه القراءة المتشائمة، وإن كانت سوداوية، نتيجة مباشرة لفكرة التاريخ المصيري للكينونة. لا «يمكن الإحاطة بتاريخ العلم ذاته إلّا بالرجوع إلى المعرفة بتاريخ الكينونة» (Ga 65, 158). ينطبق الأمر نفسه على تاريخ الفكر: يشهد هذا التاريخ أن «الرّفض جزء من ماهية الكينونة» (Ga 65, 175)، بدل اختزاله إلى لائحة من الأخطاء التي يمكن تداركها بقليل من الإرادة الطيبة وبمزيد من التبصّر النقدي. لن نَتَخَلّصَ من العدمية إلّا بفضل التاريخ المصيري histoire destinale للعدمية.

3. تُؤَيِّدُ الدّراسة التي كتبها خلال 1946-1948 عن «ماهية العدمية» التأويل نفسه. وهي دراسة تُهمّنا بشكل خاص، بحُكم الصّلة الوثيقة التي عقدها فيها هايدغر بين العدمية وموت الله وظهور الإنسان الأعلى. اعتبر أن موضوعة نيتشه عن «موت الله» لا تُصبح مفهومة إلّا من منظور تصوّره للتاريخ المصيري للكينونة. اعتبر أيضًا أنّ «الإقرار بالكائن ذاته في واقعته الأوّلية لم يَقُدْ نيتشه إلى فكر الكينونة، على النّحو الذي لم يجد فيه هذا الفكر تحقيقه عن طريق تأويل الكينونة بوصفه قيمة ضرورية» (Ga 67, 204). اخْتَتَمَ هايدغر بهذه الجُمل التأمّل الفكري العميق عن دلالة العدمية التي استرشدت بالعبارات التّكميليّة التالية: «مات الله، ونحن من قتلناه» و«عاش الإنسان الأعلى!» العبارة الأُولى هي «الصيغة اللاهوتية والسلبية التي اتخذتها العدمية» (Ga 67, 178)، وهي علامة على الشروع في «تاريخ أعلى» (Ga 67, 180)، وهو تاريخ إرادة القوة؛ أما بالنسبة «للإنسان الأعلى»، فإنّه ليس شيئًا آخر غير تحديد ماهية الإنسان في ضوء إرادة القوة.

اعتبر هايدغر أن «موت الإله الأخلاقي المسيحي» (Ga 65, 118) جزء من هذه اللوحة الإكلينيكية. لم يَكُفَّ عن اعتبار أن المسيحية والنازية معًا تعبير عنيف عن المنظور الشمولي الذي يكتنف رؤية العالم *Weltanschauung* :

لا تنبني السِّمة ٱلْمُمَيِّزة «للعدمية» على القول إن كنائس وأديرة قد هُدِّمَت وإنَّ ناسًا قد قُتلوا وإنَّ هذا قد تَمَّ تَجَنُّبه، وإن «المسيحية» تستطيع مواصلة مسيرها. الأمر الحاسم بالمقابل هو التالي: معرفة إذا كُنَّا نعلم أو نريد أن نعلم إن كان هذا التسامح مجرّد ذرائع ومظاهر إحراج ضمن هذا المجال الذي لا نريد الاعتراف به وفرض وجوده، وهو مجال القرار المتصل بالكينونة واللّاكينونة، حين يُوَجَّه التسامح بالضبط إلى المسيحية وإليها بالذات، إلى تلك اللغة الكونية التي تلوذ بـ «العناية الربانية» وبـ «اللطف الإلهي»، بصرف النظر عن مدى تمتّع من يلجأ إليهما بالنزاهة الفكرية. تنبني العدمية الأكثر مصيرية على فكرة أَنَّنا نعتبر أنفسنا حصن المسيحية المنيع ونَتَشَبَّث بجوهر خصائص المسيحية داخل المسيحية، بحُكم الخدمات الاجتماعية التي تُقدّمها. إن أعظم خطر تُفصح عنه عدمية من هذا الجنس هو أنها تَتَخَفَّى تمامًا وأنها تَتَميَّز بصورة صارمة، وهي مُحقّة في ذلك، عن كلّ ما ندعوه عدمية مُبتذلة (الحركة البولشفية مثالًا). ومع ذلك، فإن ماهية العدمية قعر لا قرار له (بالضبط لأنها تمتدّ إلى أن تصل إلى حقيقة الكينونة وإلى القرار المتصل بها) إلى درجة أن مختلف الأشكال قد تشكّل جزءًا منها، ويجب أن تشكّل جزءًا منها، مهما كانت تلك الأشكال مُتعارضة فيما بينها. [Ga 65, 139-140].

اكتشف هايدغر في مبدأ أنا أفكّر الديكارتي الإرهاص الأول للإنسان الأعلى، ما دام أن الكوجيتو هو «الاضطراب الجماعي» *«co-agitation»* الذي يعيشه كلّ كائن لمصلحة «أنا أفكّر»، وهو إرادة ذات تُريد أن تُصبح ذاتها (Ga 67, 186). حمله هذا التأويل على الإعلان بنبرة حاسمة: «إله التأمّلات الميتافيزيقية الديكارتية كان سلفًا إلهًا مَيِّتًا، أي أنه كان إلهًا مقتولًا. تُصبح الإرادة، أي إرادة القوة، على قيد الحياة مع موت الله» (Ga 67, 187). بناء على الاستدلال نفسه، لم ينحصر تصوّر لوثر بشأن تبرير المشروعية في المجال

الدّيني. بل التحق بالفكرة الحديثة عن العدالة، وبمطلب تبرير المشروعية، والتحق إذن بالتنقيب في آخر المطاف عن اليقين النهائي عن الذات عينها.

4. يَلُوحُ أن هايدغر يدعو إلى قراءة استوحاها من فيورباخ لتأويل إلحاد نيتشه، بعدما زاوج بصورة وثيقة بين عبارتي «مات الله» و«يعيش الإنسان الأعلى». والحال أنه أعمل كامل قوته في تفنيد هذا التأويل بالتحديد. لا ينبغي الإقدام على قتل الله وعلى إحلال الإنسان محلّه، بما هو «إنسان أعلى»، متذرّعين بدعوى «أنسنة» العالم. لا يتبنّى نيتشه الإلحاد المُبتذل المألوف عند مُعاصريه، بعدما أصبحوا عاجزين عن البحث عن الله، وبعدما افتقدوا إلى شجاعة التفكير. المعتوه الذي يصرخ: «مات الله» باحث أصيل عن الله.

بعدما سَاقَ هايدغر هذا الكلام، رفع من نبرة صوته، مُسْتَعْمِلًا صيغة التفخيم في الضمير «نحن»: «يبقى علينا أن نسأل إذا كان الإنسان الأعلى، والباحث عن الله، يستطيع العثور عما بحث عنه. يذهب سؤالنا إلى أبعد من ذلك: يتساءل إذا كان هذا الباحث عن الله قادرًا على الانتقال إلى داخل أفق عثور مُمكن، وعلى الانتقال بذلك إلى داخل أُفق البحث الوحيد الوجيه. يجب أن يُصبح هذا الأفق في ذهن الباحث عن الله، أفق الألوهية التي تتبلور فيها الإلهيُّ. يجب على هذا الأفق أن يحدّد في البداية فعل البحث، بل يجب عليه أن يحدّد عدم-القدرة-على-العثور» (Ga 67, 194). هذا هو الأفق الواسع الذي ساقنا إليه «الفكر الذي لاذ أكثر بالصمت لدى نيتشه» (Ga 67, 193)، والذي استثمره هايدغر نفسه أثناء تنقيبه عن «الإله الأخير»، وهو التنقيب الذي سأعود إليه لاحقًا. وقد قاده ذلك إلى توجيه سؤال وحيد وحاسم برأيه إلى نيتشه: «هل يستطيع الفكر الذي يمتثل لنمط الإنسان الأعلى، وهل يستطيع الفكر الذي يرجع إلى إرادة القوة، أن يجد أبدًا أفق البحث-عن الله؟ هل يستطيع هذا الفكر التفكير في الإلهيِّ [*Gottheitliches*] بما هو كينونة، والتفكير في كينونة بوصفها كذلك؟» (Ga 67, 193).

كيركيغارد شاهد على القرار.

ظَلَّ حضور كيركيغارد في السياق نفسه أكثر التباسًا، ما دمنا لم نعثر على ملاحظات كتبها هايدغر في الموضوع، بينما استند تأويل إسهام هولدرلين ونيتشه بشأن «البداية الأخرى للفكر» المُقترح أعلاه إلى عدد كبير من النصوص. وعليه،

أتحمّل مسؤوليتي كاملة في المُجازفة باستحداث ترابط بين اسم كيركيغارد ومفهوم «القرار» «Décision» (*Entscheidung*) المستعمل في مقدمة كتاب الإسهامات ولفظ العزم *Entschiedenheit*، كما ورد في الدرس الأول حول هولدرلين.

لم يَعْتَبِرْ هايدغر التاريخ موضوع معرفة، منذ الصفحات الأُولى لنص الإسهامات، بل اعتبره مجالًا يَضُمُّ مجموعة من القرارات. أبرز الدرس الذي حمل عنوان «المنطق ماهية اللغة» «Logik das Wesen der Sprache» أن هذه المسألة كانت تشغله من قبل، وهو الدرس الذي كان قد ألقاه سنة 1934، في السنة نفسها التي استقال فيها هايدغر من رئاسة الجامعة، وقد كان ذلك أول درس مستفيض خَصَّ بِهِ هولدرلين. وَطِئَ هايدغر أرضًا مليئة بألغام الخطابات الأيديولوجيَّة التي كانت متفشّية في عصره، حينما مَيَّزَ بين القرار *Entscheidung* (القرار الذي يتخذ في لحظة ما، وقد يكون وليد المزاج) وبين العزم *Entschiedenheit* (القرار الذي نتمسّك به بقوة) ثم التصميم (*Entschlossenheit*) (*«résolution»*). اعتبر برأيه أن «التَّصميم» السَّليم يَتَضَمَّن رؤية جديدة للسلوك نفسه (Ga 38, 77)، والانفتاح على إمكانات جديدة لا تتحقّق نتيجة تخطيط لها، وهذا هو السَّبب الذي يجعلها «تصنع الحدث» (*Geschehen*).

إن فكر البداية الأُخرى، بعد تمركزه حول محور التاريخ المصيري للوجود، «لا يعمل إلّا على إيقاظ المساءلة المفكّرة ويستفزّها [*erwirkt*] بوصفه محلّ قراراته». بهذا المعنى، فإن ذلك الفكر بحدّ ذاته مسألة «قرار» (*Entscheidung*). من أجل فهم هذا اللفظ، من الواجب تمييزه عن «مفهوم الاختيار» (*Wahl*) «choix»، كما يجب تمييزه عن *Beschluss*، وهو القرار الجماعي الذي تَتَّخِذُه مجموعة بشرية، بوساطة «هياكله المقرّرة». لا تسمح لنا حقيقة الكينونة بالاختيار، إذا كان «الاختيار» يعني «احتكار شيء في المتناول أو الزهد فيه» (Ga 65, 100). لا يملك الشّاعر الاختيار في إنشاده، وهو أقل «الفاعلين التاريخيين» اختيارًا، ومع ذلك، فإنه هو من يشيّد الوجود بصورة حقيقية. لا يتعلّق الأمر «بمجموعة بشرية تنبني على المناقشة والمناظرات»، ولا بمجلس حكماء «مقرّرين» يبتّون «من أجل» الكينونة أو «ضدها»!

هل تَمَّ تأويل «التَّصميم» (*Entschlossenheit*)، الذي وصفنا أعلاه دلالته المقولية-الوجودية، بواسطة معجم «القرار» هنا من جديد؟ لا يمكن تجاهل هذا

السؤال، لاسيَّما وأن هايدغر قد انبرى تحت عنوان «التقوّم» («*Die Gründung*») إلى قراءة جديدة مستفيضة لتحليلية الدازين في ضوء مسألة حقيقة الكينونة (Ga 65, 293-394). تراجع التصميم، الذي كان يطبع الدازين بقدرة-الكينونة الأكثر أصالة، لمصلحة «العنصر التقريري [*das Entscheidungshafte*] الذي يَعبُر منذ اللّحظة مسألة الكينونة من رأسها إلى عقبها» (Ga 65, 66).

لم يَعُدْ مثل هذا «القرار» مجرّد مسألة مبادرة إنسانية، ناهيك عن اختزاله إلى فعل إرادي، أو اختزاله إلى نزعة إرادوية نابعة من الإنسان. يجد القرار منبعه في الكينونة ذاتها. لا يوجد قرار تاريخي ممكن خارج «مبادرة» الكينونة التي تتوجّه إلينا والتي تصير إلينا. و«الذات» الفاعلة الحقيقية المسؤولة عن الفصل dé-cision هي الكينونة ذاتها، بوصفها المنبع Origine الذي يفصل dé-cide ويأتي [*ent-scheidet und er-eignet*] بالآلهة وبالبشر» (Ga 65, 86). تنفتح الفقرة 267 المهمّة التي عرض فيها هايدغر العلامات الثمانية المميّزة للكينونة بما هي تمالك *Ereignis* على اللفظين *Er-eignung* و*Ent-scheidung* (Ga 65, 470). تطلّب إفراط المنبع انشقاقًا-تفريقًا (*Geschiedenheit*) يوجد بمقتضاه البشر والآلهة وهم منفصلون بعضهم عن بعض.

هذا الاستعمال «الأنطولوجي» الجذري لمفهوم «القرار» ليس جديدًا بكامله، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن. نستطيع الإحالة من زاوية لاهوتية إلى مفهوم اضطراب الحُكْم *krisis* لدى يوحنا، كما نَتَذَكَّر من زاوية عقلانية أكثر تجريدًا الاشتقاق الهيغلي (والهولدرليني) لمصطلح *Urteil* الحكم الذي لا يرمز فقط إلى الفعل الذاتي في الحكم، أي إلى عملية الفهم العقلي التي تعنى بها نظرية الحكم. الحكم *Ur-teil* هو الانشطار أو التّقسيم الأصلي الذي يَتَحَقَّق داخل الشيء نفسه.

يبدو أن هايدغر ناضل هنا على جبهتين في الوقت نفسه. من جِهة أولى، أبطل التّصَوُّرات الأنثروبولوجيّة و«الوجودية» (Ga 65, 88) عن القرار. من جِهة ثانية، ناضل ضِدَّ استعمال أسيء فهمه لإرادة القوة لدى نيتشه. بالرَّغم من أن تاريخ الكينونة تاريخ فريد من نوعه ولا يَتَضَمَّن غير «فصل» «Dé-cision»، أوصى هايدغر (من بالتحديد؟ نفسه؟ قرّاءه؟) «بالإعداد للتأويل المنبعي للقرار الفصل في معنى تاريخ الكينونة، بواسطة الإحالة إلى 'القرارات' النابعة من هذا الفصل بوصفها ضرورات تاريخية» (Ga 65, 90).

يُمْكِنُ تصريف «القرار»، الذي ظهر في البداية بوصفه كُلًّا مُفْرَدًا *singulare tantum*، إلى صيغة الجمع. ليس التمالك *Ereignis* هو «الذات» المسؤولة عن هذه القرارات المتعدّدة، بل هو الدازين الذي يواجه سلسلة من البدائل الأساسية التي أعرب عنها هايدغر بلغة كيركيغارد إما وإما *Ou bien-Ou bien* (Ga 65, 90). تغطّي هذه اللائحة المُتناثرة في الظاهر أكثر من صفحة. أرجعتنا في الحقيقة إلى بديل أساسي واحد: إما أن نقبل تراجع الكينونة بصورة نهائية (بعد اختيار العدمية بصورة نهائية، بعبارة أخرى *Seinsverlassenheit*) وإما قَبول أن يُصبح رفض الكينونة (*Verweigerung*) الحقيقة الأُولى وشروعًا في التاريخ المستقبلي (Ga 65, 91).

«القرار لمصلحة الكينونة» (*«Entscheidung für das Seyn»*) [Ga 65, 91]: هذا هو الاختيار الأخير الذي واجهنا به هايدغر. نستطيع الحديث عن اختيار «إسخاتولوجي» «eschatologique»، مُقارنًا إيّاه بالحكم المُضطرب *krisis*، وهو مُرتبط أيضًا بالإسخاتولوجيا، الذي يفصل في إنجيل يوحنا بين أطفال الظلمات وأطفال النور. لا نستطيع الإعلان لدى هايدغر أيضًا عن قرار فصل لمصلحة حقيقة الكينونة، إلّا لأنه ذاته قد «اختارنا» أو اصطفانا. الحلم الكبير أو الهوس العظيم الذي استبدّ بهايدغر في اللحظة التي أنجز فيها تحوّله الحاسم بامتياز في فكره، هو أن يصبح «المصطفى» الذي تصطفيه حقيقة الكينونة.

نستطيع التعبير كذلك عن البديل نفسه بطريقة أُخرى: إرادة أو عدم إرادة الحصول على «تاريخ» يليق بهذا الاسم. والحال أنه لا يوجد تاريخ «ماهوي»، إلّا حيثما وجد انتماء إلى الكينونة. نصل هنا إلى نقطة الفصال - *Scheidelinie* - التي يتقاطع فيها الفصل المفكّر فيه «في المنبع» داخل الكينونة ذاتها، و«القرارات» المتعدّدة التي يواجهها الدازين. تتجسّد نقطة الانكسار في مُفردة مُثقلة بالمعاني: «الرِّسالة الجذرية» (Ga 65, 96). يعتبر المفكّر نفسه «مؤتمنًا على رسالة»، وهو يَسْتَمِدُّ رسالته - المُحاطة بالسريّة الكاملة - من التمالك *Ereignis* ذاته: «احتضان حقيقة التمالك *Ereignis* داخل صمت الكينونة المُطبِق، انطلاقًا من اتّزان الدازين» (Ga 65, 96).

«Lichtblick»: «المقدّس» لدى هولدرلين وهايدغر.

إن هولدرلين ونيتشه وهايدغر خير من نَهْتَدي بِهِم، لمن شاء تقويم إسهام هايدغر في وضع مذهب ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين - لو تأكّد ذلك الإسهام. من هذا المنظور، سأفحص على التَّوالي إشكالية المقدّس من زاوية هولدرلين وفكرة «الإلهيّ» و«الإله الأخير» من زاوية نيتشه وهولدرلين، وتصوّر هايدغر لـ «للإيمان الفلسفي» من زاوية كيركيغارد.

ابتداء من أواسط الثلاثينيات، بدأ «المقدّس» يَحْتَلُّ مكانة مُتزايدة في كتابات هايدغر. لا شيء يسمح لنا بأن نَتَكَهَّنَ فيها بوجود صدى مباشر للقراءة التي قام بها مُبَكِّرًا لكتاب أوتو عن المقدّس. ظَلَّ كتاب الكينونة والزمان صامتًا بهذا الخصوص كذلك، بما أن «المقدّس» لم يكن من بين المقولات الوجودية التي تسمح تحليلية الدازين باستخراجها. لم يستأنف هايدغر فحص المسألة إلّا بمناسبة تأويل الدازين الأسطوري، في خضم المساجلات مع فلسفة الأشكال الرمزية لدى كاسيرر. توقف هايدغر مُطَوَّلًا عند الأُطروحة التي تُفيد أن جدلية «المقدّس» و«الدنيوي» بَصَمَت بطابعها كلّ الوعي الأُسطوري، في معرض مراجعته النقدية للمجلّد الثاني من هذا الكتاب. يبدو أن كاسيرر قد تهرّب من السؤال الحاسم المطروح من منظور «ميتافيزيقا الدازين»: ما هو شرط الإمكان الأنطولوجي لتجربة «قوة الكائن القاهرة»، كما ترمز إليها مفردة مانا ومرادفاتها الدلالية sémantiques؟ (Ga 3, 267). لا يُنازع أحد في الإجابة: الكائن الذي نعتبر «ألْهَمّ» نمط وجوده، هو وحده من يحظى بتجربة «المقدّس».

اقترح هايدغر، منذ درسه الأخير بماربورغ، تَمَفْصُل «فهم الكينونة بما هو قوة قاهرة *surpuissance* وبما هو مقدّس» (Ga 26, 211) داخل مشكلة التعالي أي داخل مشكلة الخاصّية الزمانية الأصلية وداخل الحرية. اصطدم كذلك بأُطروحة أخرى لدى كاسيرر: يحتاج الإنسان، كائن الرغبة، إلى خلق آلهة حتى يُصبح «ذاته عينها» بصورة مُمتلئة. حينما يَتَوَجَّهُ الإنسان باتجاه الآلهة، في الطقوس والعبادات والأضاحي والصلوات، يتوجّه بصورة غير مباشرة إلى نفسه. كُلَّما عمق فهمه للألوهية، أصبح ذاته عينها. اعترض هايدغر على الأولوية التي حظيت بها «الرغبة» لدى كاسيرر (Ga 3, 268)، وهي أولوية تهدّد أسبقية «الهمّ» كما يبدو.

لا تسمح هذه الملاحظات المتفرّقة والمحدّدة ببلورة مذهب ظاهراتي عن المقدّس. لم يقع «التحوّل الحاسم» إلّا خلال 1934-1935 أثناء تقديم الدرس الأول الذي استفاض فيه في عرض هولدرلين وتفرّغ فيه لنشيدي الراين *Rhin* وجرمانيا *Germanie*. واجه هايدغر في نشيد جرمانيا موضوعة «الحداد المقدّس»، وهي مُفردة لا تُصبح معقولة إلّا إذا ربطناها «بمجال جاذبية الإيحاء الأساسي المخصوص» (Ga 39, 83 ; 86) في شعر هولدرلين. قدّم هايدغر تعريفًا له مُستوحى من معجم هولدرلين مباشرة: المقدّس هو «المنزّه من المصلحة» «désintéressé» *(Uneigennützig)* وهو ما يتعالى على دائرة المفيد وغير المفيد.

يضيف التّعليق على نشيد الراين تعريفًا ثانيًا، سبق ذكره أعلاه: المقدّس «خاصّية وجدانية» *(Innigkeit)* «tendresse» لا يتعلّق الأمر هنا بموقف ذاتي خالص، كما كان الشأن بالنسبة «للتنزّه عن المصلحة». وهذا ما يُبرزه المقطع الثامن من نشيد الراين، الذي يتلمّس فيه هايدغر إمكان تَمَفْصُل آخر بين المُتناهي وغير المُتناهي غير التَّمَفْصُل الذي سَلَّمَ كاسيرر بوجوده في قاعدة الوعي الأسطوري. ولأن الإنسان بالتحديد كائن مُتناوٍ، يمتلك معرفة عن نفسه وهي معرفة تفتقر إليها الآلهة:

هذا هو الواقع، بما أنَّ
السّعداء لا يشعرون بشيء من تلقاء أنفسهم
أصبح من الواجب آنذاك، إذا جاز قولُ
مثل هذا الكلام، باسم الآلهة،
وعلى تواصلٍ معها، يشعرُ كائنٌ آخرُ،
هذا- الكائنُ، هو من تحتاجُ إليه...

يَتَحَقَّقُ اللقاء بين الإنسانية والإلهيّ في منزلة بين المنزلتين تظهر في هيئة «حفل زفاف» في المقطع الثالث عشر من القصيدة نفسها. أكّد هايدغر على «ضرورة أن يُصبح المنزلة بين المنزلتين وأن يلتقط قبس النور ويُحَوّل التماع وإشعاع النور إلى وضوح هادئ وناعم يستطيع الناس أن يُنجزوا فيه وجودهم بما هم دازين» (Ga 39, 283 ; 260). تقود مفردة «الحياة الوجدانية» «*Innigkeit*» (tendresse) التي تُعاود الظهور هنا إلى التأكيد على أن «الحياة الوجدانية اللطيفة في الحياة الشاعرية والمفكّرة، تقدّم معرفة الكينونة؛ هذه المعرفة بالغة القوة،

وهي المعرفة التي تُخَصِّص مكانًا لسلسلة اللقاءات بالله، وهي المعرفة التي تُصبح هذا المكان بالذات، سواءٌ ظهر الله في الممرات الحارقة وفي عتمة الأرض أو داخل السحب والبرق» (Ga 39, 286; 263).

الدروس والمقالات التي خصّصها هايدغر لهولدرلين كانت مؤخّرًا موضوع دراسات مهمّة، مثل دراسة ستيفاني بولن التي أشرنا إليها، والتي يجب أن نُضيف إليها أعمال جان فرانسوا كورتين (Jean-François Courtine) وفرانسوا داستور (Dastur) وجان فرانسوا ماتي (Mattéi) وإميليو بريتو (Emilio Brito)[37]. سأركّز كامل جهدي بوجه خاص، كما فعل الكاتب الأخير، على موضوع المقدّس الذي تُحيلنا على الخصوص إلى نشيد كما في يوم العيد *Comme au jour de fête*، وهو النشيد الذي يحلو لنا أن نُضيف إليه النصوص المهمّة المدوّنة بالمجلّد 75 من نشرة الأعمال الكاملة *Gesamtausgabe* التي لم يستثمرها الشرّاح الذين ذكرناهم حالًا.

النظرية المعيارية للمقدّس لدى هايدغر.

تَلِجُ بنا المحاضرة التي خَصَّصَها هايدغر سنة 1939 و1940 للقصيدة كما في يوم العيد *Comme au jour de fête* إلى قلب تصوّر هولدرلين عن المقدّس. لا تُمَثِّلُ الطبيعة منطقة مخصوصة بين الكائنات، وهي «الطبيعة القويّة والبهيّة بهاء الآلهة» وينعتها بنعت «الحضور الكلّي». يتعلّق الأمر على العكس من ذلك بإحالة مُحتجبة إلى الوجود المفهوم بما هو «واحد وكلّ». بدل أن يستنتج هايدغر من ذلك نقل صفة إلهية إلى الطبيعة، أكّد أن «الحضور-الكامل» يجمع بين «الأطراف الأكثر ابتعادًا والأكثر تضادًّا بين السماء الأعلى والقعر الأعمق» (Ga 4, 53)، موحّدًا بين الظهور الأكثر بريقًا («التجلّي الإلهي») و«الغُربة» الأكثر جذرية.

وضع هولدرلين ظاهرة تاريخية نصب عينيه، عندما أشار إلى يقظة الطبيعة «الأقدم من كلّ الأزمنة» وعندما تبيّن فيها حضور المقدّس. على خلاف أغلب كلّ

(37) Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Leuven University Press, 1999. يقدّم الكاتب في صفحات 301-339 الدراسات الأساسية المخصّصة إلى حدّ الساعة لهذا المحور.

الشارحين تقريبًا الذين اعتبروا أن المقطع الشعري التالي يرمز إلى الثورة الفرنسية: «لقد استيقظت الطبيعة الآن على ضجيج الأسلحة الصاخب» *«La Nature est à présent réveillée à grands bruits d'armes»*. جازف هايدغر بتقديم تأويل لذلك المقطع اعتبره بيتر زوندي (Szondi) «منعرجًا خطيرًا»، عندما تبيّن فيه «استضاءة الانفراج الحاضر في كلّ شيء» (Ga 4, 58). لكن سلاح الطبيعة الوحيد، هو اللغة المؤهّلة لتمييز الغثّ من السمين. ينعت الطبيعة أنها «مقدّسة»، لأنها «أقدم من كلّ القرون وأعلى من آلهة المساء وآلهة الشرق» (Ga 4, 59; 76). لا ينبغي لنا حَسَب هايدغر فهم عبارة «أعلى» كما لو كان مجالًا «مُتعاليًا»، وإلا لتحوّلت الطبيعة بصورة غير منطقية إلى «ما فوق الطبيعة». «المقدّس ليس مقدّسًا لأنه ألوهة؛ بل الألوهة ألوهة لأنها مقدّسة، على قدر درجته» (Ga 4, 59 ; 77). تنبني «قداسته» ببساطة على أن الطبيعة تفتح انفراجًا أصليًا كان يحمل اسم كاووس *chaos* باللفظ اليوناني. هذا هو «الانفتاح» (*Kluft*) «béance» المتأصّل الذي يشكّل المقدّس في ذهن هايدغر، بالرجوع إلى هولدرلين.

اقترح هايدغر تحديدات حاسمة كثيرة في فهم المقدّس، بناء على الأطروحة التي تُفيد أن «الكاووس Chaos هو المقدّس نفسه» (Ga 4, 63 ; 81). تدور جميعها، كما انتبه دريدا إلى ذلك عن حق، حول حيّز فريد للمعنى: «الانفتاح» «sauf». لفظ «السليم» *Unversehrt* («sauf», «intact», «indemne») هو الكلمة المفتاح التي تربط بين مختلف دلالات المقدّس التي تبرز على امتداد الشرح الذي قام به هايدغر، واضعة بذلك معالم ما أدعوه «علم المعيار المقدّس»، على غرار علم معيار الإلهي لدى نايير.

1. يُركّزُ المعيار الأوّل على بهاء الأصلي *Originel* والأثيل *Initial*، الذي يظل سالمًا و«معافى». تجد السكينة (*Gelassenheit*) مصدرها الأصلي هنا. السكينة صفة الطبيعة التي تبلور ماهيتها الخاصة بها، أي ماهية المقدّس، قبل أن تكون موقف الذات (Ga 4, 65).

2. المقدّس هو ما لا يقبل لمسه (*«das Un-nahbare»*). يَتَميَّزُ بسمة وجوده المباشر الفريد من نوعه *sui generis*، بمعزل عن أيّ تمالك بشري أو إلهي.

المقدّس بما هو كذلك «ليس ملكية خاصة» لأحد ولا هو صفة أو محمول يُقال عنه. ولهذا السبب بالتحديد، يَتَطَلَّبُ هذا الموجود المباشر تَوَسُّطًا مَخْصُوصًا.

3. بما أن المقدس ينتزعنا من دائرة الألفة المعتادة، يُعتبر هو المُخيف (*das Entsetzliche*) بامتياز. تجد الرهبة مصدرها في أن «المقدّس هو الرعب الذي يحدثه ما يزعزع كلّ شيء» (Ga 4, 82). العبء الثقيل المُلقى على كاهل الشاعر، هو أن يكشف داخل عواصف التاريخ عن نور الإلهيّ. هذا هو المظهر الذي حظي باهتمام هايدغر منذ دروسه الأولى عن هولدرلين: «الرعد والبرق والعاصفة هي الظواهر التي تتجلّى فيها ماهية الله، ولا يظهر فيها الإلهيّ فقط» (Ga 39, 242 ; 223).

4. لا يملك الشاعر بدوره قدرة على تسمية المقدّس مباشرة. يجب عليه «اكتساب» هذه الاستطاعة بفضل الإله القادر وحده على إرسال «قبس من نور» لإنارة قلبه. يجب عليه أن يصاب بشهاب من المقدّس. المقدّس هو ما يُلهمه. بَيْد أنه لا يجوز لنا أن نُخطئ بشأن معنى مُفردة *Begeisterung*. لا تعني المفردة أبدًا بالنسبة لهايدغر أن الله يستحوذ على قلب الشاعر. ولذلك مَيَّزَ بين «التصوّر [*Empfängnis*] من المصوّر الإلهي والهالة المُحيطة [*Umfängnis*] من المقدّس» (Ga 4, 69).

5. يُحِيلُ التَّحديد الأخير إلى مسألة أشرنا إليها من قبل: «المقدّس هو الحياة الوجدانية اللطيفة ذاتها» (Ga 4, 73 ; 93). هذا هو «القلب الأبدي» الذي يتحدّث هولدرلين عنه في نهاية النشيد. لا يُمَثِّل إرسال «قبس النور» الطاهر خطرًا مُحْدِقًا بالإنسان الذي أُصيب بصعقة إلهية؛ المفارقة هي أنه يمثّل كذلك خطرًا على المقدّس بحدّ ذاته. يتحدّث هايدغر هنا عن «التأثّر» «pâtir»، مع الحرص على التمييز بين هذا «الانفعال» الذي يجد مصدره في المنبع، وبين «تسامح مهدى في صورة تضحية» (*«preisgegebenes Dulden»*) ويحمل صورة الرأفة والرحمة (Ga 4, 75). تستهدف هذه التقابلات بكلّ جلاء الفهم المسيحي للعطف ولصورة «الخادم المتألّم».

6. تُمَثِّلُ «الطبيعة» التي تستيقظ «على وقع الأسلحة» بالنسبة لهايدغر، كما كان الشأن بالنسبة لهولدرلين، «الكينونة بالمعنى الفريد للكلمة»، و«الواحد والكلّ»، كما ذكرته أعلاه. لقد اسْتَنْفَرَ هولدرلين ضدّ فيخته (أو ضدّ التصوّر الذي

كوّنه عن فيخته) الفكرة التي تُفيد أن الفصل بين الذات والموضوع ثمرة «انشطار أصلي» («*Ur-Theilung*») يجد مصدره في الكينونة نفسها، كما أن ذلك الفصل يمثّل في ذات الوقت خطرًا على «كمال» الكينونة (وهو ما قد ندعوه مع دريدا «كينونتها سالمة» («indemnité»)). يتجلّى هذا الانشطار تاريخيًّا في توالي العصور، أو فيما تدعوه شذرة «الصيرورة داخل الأُفُول».

7. يأخذ الشاعر على عاتقه الارتقاء بهذه الخاصِّيَّة الزمانية الأصليَّة إلى عتبة اللغة و«تذكّرها» بمعنى التخليد *Andenken*، متحوّلًا بذلك إلى «شاهد على المقدّس» (Ga 4, 69) وإلى شاهد على اللقاء المُمكن بين الأُلوهة والإنسانية. لكن الشاعر لا يستطيع تحقيق هذا إلّا داخل «صمت الانتماء إلى الاحتكاك embrassement بالمقدّس» (Ga 4, 71). تختتم القصيدة تخليد *Andenken*، التي شرحها هايدغر مرات متعدّدة، بالمقطع الشعري الشهير: *«Mais ce qui demeure, c'est les poètes qui l'instaurent («Was bleibet aber, stiften die Dichter»)»*، «لكن ما يبقى، يشيده الشعراء».

يُقِيمُ هذا المقطع الشِّعري صِلَة وثيقة بين «الإقامة» و«التشييد»، ويُدْخِلُنَا على التَّو في قلب فكرة التمالك *Ereignis*. يجب علينا قراءة النشيد كما في يوم العيد بوصفه نشيدًا «عن» المقدّس، أي بوصفه قولًا يتناول فيه المقدّس الكلمة، حينما يستيقظ (Ga 4, 76; 97). يُعَلِّمُنَا هولدرلين نبرة أساسية تسمح لنا بتلقّي المقدّس من جديد: «يقول كلام هولدرلين المقدّس ويرمز بذلك إلى الحيّز الزماني الفريد للتصميم الابتدائي الذي يبتّ في الوصفة الماهوية للتاريخ المستقبلي للآلهة والبشر» (Ga 4, 77; 98).

«المدفأة هي الكينونة»: الذاتي والغريب.

تلتقي النظرية المعيارية للمقدّس التي استخرجتها الآن من قراءة هايدغر للنشيد كما في يوم العيد في جوهرها مع النتائج التي يدعوها إميليو بريتو (Brito) «البِنية التركيبية» (Syntaxe) الهايدغرية عن المقدّس[38]، وهو الذي تَطَرَّقَ إلى هايدغر اعتمادًا على خلفية أبحاثه عن التصوّر اللاهوتي لكبار المثاليين الألمان.

(38) de Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.117.

أَكَّدَ أنَّ هايدغر «تَوَصَّلَ إلى فهم المقدّس الذي لا يقبل الاختزال إلى أيّ شيء» (نفسه، 9)، «بفضل مُساءلته المستمرة والبليغة بصورة لا نظير لها لمعنى الكينونة»، كما أن الكاتب نفسه يحذّرنا من المُماثلات السطحية والمضلّلة مع مذاهب أخرى في ظاهراتية المقدّس. تنبني أصالة مقاربة هايدغر على جانبين: على فضل هولدرلين عليه، وعلى واقع أنه لا يرتقي إلى فهم المقدّس إلّا من خلال إنجاز المنعطف الذي ينتقل من مسألة معنى الكينونة إلى مسألة حقيقة الكينونة.

تتشكّل البوابة الشرفية التي ابتدأ منها تحليل بريتو (Brito) من تفسير هايدغر للقصيدة الغنائية المُهوِل كثير *polla ta deina* في مسرحية أنتيغون *Antigone* لدى سوفوكل (Sophocle). «المقلق كثير، لكنه لا يوجد خارج الإنسان من هو أكثر قلقاً، لا ينهض أثناء النهوض». وأكَّدَ هايدغر ذاته على وجود قرابة فكرية تجمع بين هولدرلين وسوفوكل (Sophocle). يُضيف الدرس الذي خصَّصه سنة 1942 للنشيد إيستر *L'Ister* دقة إضافية: بيندار (Pindare) وسوفوكل مفكّرا النار (Ga 53, 173) اللذان أشارا عليه بضرورة استقبال «نار السماء» في قوله الشعري. المسألة الحاسمة هي معرفة ما هو جنس السكن التي نستطيع تأسيسه بناء على العلاقة الأصلية بالمقدّس، بمعنى آخر، إن المسألة هي كيف نفهم الأطروحة: «ليس الدازين شيئًا آخر غير عرض الذات أمام قوة الكينونة القاهرة» (Ga 39, 30; 41).

1. تنطلق الإجابة من تفسير النشيد الأول من قصيدة سوفوكل الغنائية، أنتيغون *Antigone*، وهو التفسير الذي بلوره أولًا في درسه الموسوم: مقدّمة إلى الفلسفة لسنة 1935 (Ga 40, 112-126; 153-170) ثم استأنفه مُعَمِّقًا إيّاه في درسه عن إيستر *Ister* (Ga 53, 63-152) اللفظ المشترك *to deinon*، الذي يُترجمه هايدغر بلفظ «المُقلق» (*das Unheimliche*) (Ga 53, 77) والذي يشرحه بلفظ «المُرعب» (*das Furchtbare*) و«المُذهل» (*das Gewaltige*) و«الخارق» (*das Ungewöhnliche*)، أو كما في ترجمة هولدرلين ذاته: يُضمر (*das Ungeheuere*) «ما لا يبعث على الطمأنينة» «le non-rassurant» معنى الغرابة المُطلقة التي سبقت الإشارة إليها. يبدو أن النغمات الثلاث الأساسية في البداية الأخرى للفكر تتطابق مع هذه «الوجوه» الثلاثة للمقدّس.

وصف سوفوكل وضعية الإنسان بوصفها وضعية أكثر الكائنات إثارة للقلق (*deinoteron*)، بما أن الدازين يجد نفسه وجهًا لوجه مباشرة أمام غرابة الكينونة المُقلقة، وهذا ما يظهر في أن الإنسان يُعَبِّدُ طريقه حيثما حلّ وارتحل، دون أن يجد له مع ذلك أيّ مخرج (*pantaporos aporos*)، كما يَتَجَسَّدُ في واقع أن الإنسان لا يكفّ عن إنشاء المدن، دون أن يَتَمَكَّن من السَّكَن إليها (*hypsipolis apolis*).

تتكثّف كلّ هذه المواصفات في صورة أنتيغون. عندما دافعت عن القِيَم «المقدّسة» الموجودة في الروابط العائلية لمواجهة قوانين المدينة، تمّ تجريدها من جنسيتها، بالمعنى المُطلق «للانتساب إلى أيّ وطن». اعتبر هايدغر أنها لم تَتَحَوَّل إلى حامية حمى المسكن الحقيقي للكينونة ذاتها، إلّا لأنها تَقَبَّلت مصيرها. اقترح في هذا السياق أُطروحة مُذهلة يستند فيها إلى طريقة كراتيل في التأثيل، حينما اشتق مفردة *ousia* (الوجود بما هو حضور) من Hestia إلهة المسكن: «المدفأة هي الكينونة» (*«Der Herd ist das Seyn»*) [Ga 53, 134-143].

تظهر رهانات المحاضرة التي ألقاها هايدغر سنة 1943 حول قصيدة العودة Retour (*Heimkunft*)، بمناسبة الذكرى المئوية الأُولى لوفاة هولدرلين. لا يوجد الوطن منذ الوهلة الأُولى حيث نبحث عنه. اكتشف الشاعر الذي عاد «إلى بيته» مسكنه الحقيقي: الانفراج الأصلي للكينونة. فهو الذي «يُحافظ على كلّ الأشياء ويحفظها في كلّ ما هو مقدّس ومُنْجٍ [*im Heilen*]». وبما أن الانفراج الأصلي «يُنجي [*heilt*] منذ الأصل» يستحقّ حمل اسم «المقدّس» بمعناه الكامل (Ga 4, 18 : 23). لا تعني «العودة» الرجوع إلى «أرض الوطن»، مثل «عودة الابن الضال» إلى حضن الأسرة – في هذه الحالة ستصبح «العودة» مُرادفة لـ «الصفح»، وهو لفظ غائب عن معجم هايدغر – بقدر ما تعني «تحصيل الألفة بالمنبع *[heimischwerden]* على مقربة منه» (Ga 4, 25 ; 30).

2. هذا «البيت» هو كذلك «مسكن» (*Wohnstatt*) [Ga 4, 19 ; 24] لإله لم يَتَوَصَّل الشاعر إلى تسميته بعد، ما دام يفتقر إلى «الأسماء المقدّسة» المناسبة. «قول من هو ذاته، ذلك الذي يَظَلُّ داخل المقدّس، ثم السَّماح له ذاته بالظهور من خلال قوله، هذا هو ما تفتقر إليه اللغة المسَمِّية» (Ga 4, 27 ; 33). إذا كانت هذه الأُطروحة تؤيّد وجاهة صياغة لفظ *Holzwege* المتاهة التي تعتبر خبطًا ناظمًا

يُوَجِّهُ استقصاءنا بكامله، فإنّها تُبرِزُ كذلك إلى أيِّ حَدّ تَوَقَّفَ هايدغر عند الدرجة الأولى من سُلَّمِ يعقوب. يُدلي الشرح الذي خصّ به قصيدة العودة *Retour* بالباعث على ذلك، وهو ما سأعود إليه فيما بعد: نحن نعيش في عصر العالم الذي يتميّز بسِمة أساسية، كما عرف هولدرلين ذلك أيضًا، وهي «غياب الله» (Ga 4, 28; 35).

تُوجز عبارة واحدة وضعيتنا خلال هذا العصر: «صحيح أن المقدّس يظهر. لكن الله يظلّ بعيدًا» (Ga 4, 27; 33). هذا البُعد ليس مجرّد لعنة. بالفعل، يجب علينا أن نتعلَّم صعوبة فنّ النسيان، وهو يجد مصدره في الحبّ المُستتر الذي نُكِنُّهُ للمنبع (اعتاد هايدغر هنا على إحداث مُطابقة بين الضمير «نحن» وبين الشعب الألماني) (Ga 4, 94; 120)، كَمَا يُؤَكِّدُ هايدغر على ذلك في تعليقه على تخليد *Andenken*، على خلاف اليونان الذين كانوا يملكون تجربة مباشرة بـ «نار السماء»، وهي شاهدة على زيارة الآلهة وعلى الاقتراب منها. هذه بالتَّحديد هي الدلالة الأصلية لمفردة *Andenken*: بدل أن ترمز إلى «تذكّر» حِقبة وَلَّت، أو عزيز قضى، توجّهنا بعزم أكيد نحو مستقبل لا يُعتبر مجرّد «غد»، بل يُعتبر ما لم «يُستقبل» بعد.

عندما نفهم لفظ *Andenken* على هذا النَّحو، يصبح مُناسبًا لإبداعات الشاعر ولرسالة المفكّر. نلمح ظهور مفردة (*Besinnung*) (التَّدَبُّر) بريشة هايدغر في هذا السياق، وهي المُفردة التي تشكّل عنوان مخطوط [Ga 4, 102; 130] ضخم نشره في أعقاب نشر إسهامات *Beiträge*. تقترح علينا المفردة عرضًا ظَاهِرَاتِيًّا مُقْتَضَبًا لأزمنة الأعياد. يَطْلُع علينا في العيد انفراج المُنفتح. لا يُوجد عيد يُدعى كذلك عن حق إلَّا عِنْدَمَا يطلع النهار في نور المنفتح، أي حيثما وجدت تجربة المقدّس. العيد هو الهِبة التي يخصّنا بها المُقَدَّس، كما أن المُقَدَّس هو مُبَرِّر وجود السِّمة الاحتفالية في العيد (Ga 4, 105; 134). نستطيع التعليق على هذه الأطروحة بالقول: قُلْ لي بماذا تحتفل، أَقُلْ لك أيّ مقدّس التقيتَ به.

أكّدَ هايدغر على الاختلاف الموجود بين ما هو الأعلى *das Höchste* أي المقدّس، ومن هو الأعلى *der Höchste*، أي الله الذي لا يظهر أبدًا

(Ga 4, 104; 133). الاختلاف الموجود بينهما، يُشبه الاختلاف الموجود بين الليل والنهار. في كلّ مرة نحتفل فيها بِعِيد يحمل اسمه عن حق، نَلِج المقدّس «الحاضر اليوم»، مما لا يمنعنا من متابعة الحياة في ليل «الإلحاد بالله» (*«Gott-Losigkeit»*). لا ينبغي الخلط بين هذه الحياة «بدون إله» وبين مجرّد نقص، ناهيك عن تسويتها بالغياب، لا أقل ولا أكثر. «الليل المقدّس» لـ «الزمان الذي يحتضن الآلهة الماضية ويُخفي الآلهة التي تأتي» (Ga 4, 110; 141).

3. يسعى هايدغر إلى نقل قرّائه إلى داخل هذه «الليلة المقدّسة» بدل أن تختلط هذه الليلة المقدّسة بليل المُطلق حيث كلّ البقرات سوداء تتشابه فيه كلّ الأشياء. تَظَلُّ «الليلة المقدّسة» مضاءة بـ «الأحلام الذهبي» للنبي، وهي التي ينعتها هولدرلين بصفة الأحلام «المرعبة، ولو كانت إلهية». يعتبر هايدغر أن ما يبرّر هذه الصفة هو أن «المُمكن الذي يأتي إلى الواقع يتقدّس بمجيء المقدّس» (Ga 4, 113; 145).

ألا يَتَحَوَّل الشّاعر الذي يحلم بهذه الأحلام إلى عَرَّافٍ ونَبِيٍّ بل إلى «صاحب رؤى»؟ عمل هايدغر بكامل قوته في دحض كلّ هذه المُماثلات. «لا يكتفي الأنبياء، بالمعنى اليهودي-المسيحي للكلمة، بهذا التنبؤ المفرد *[Voraussagen]* prédiction بالكلام الأوّلي primordial للمقدّس. يبشّر الأنبياء [*vorhersagen*] على التّو بالإله الذي سنعتمد عليه بعد ذلك، كما نعتمد على أهم ضمانة آمنة للخلاص في السعادة غير الأرضية». يوجد تقابل بين الصَّبر الجميل الذي يُعرب عنه كلٌّ من الشاعر والمفكّر وبين نفاذ صبر النبي المتديّن. تَمُرُّ نقطة الفصال بينهما بين الأحلام التي تَسْتَحِقُّ أن تحمل صفة الأُلوهة، وبين واقع «الحلم بإله»، وهو إمكان يخصّ به هايدغر «المتديّن» و«الدّين»، وهو ما يعتبر برأيه «مسألة متصلة بالطريقة الرومانية في تأويل الصِّلات بين البشر والآلهة» (Ga 4, 114; 146). يبدو أن كلّ الطُّرق الدِّينيَّة تقود إلى روما، حَسَب هايدغر، وتقودنا في «طريق رومانية» (براغ) (R. Brague) يرفض هايدغر السير فيها بكلّ عزم وتصميم.

4. التقابل بين الموقفين ليس تَقَابُلًا بين الورع والثّمالة. يقوم القول الشعري لدى هولدرلين و«التفكير بـ» *(andenken)* لدى هايدغر بتعريف الثمالة التي يعدّها «النور المظلم» لخمرة ديونيزوس. لا يستطيع الشاعر ولا المفكّر النجاح في غياب

«الحماس»، أي في غياب «إيحاء tonalité أساسي»، في مهمتهما الأكثر صعوبة: «التفكير بالتحديد في المقدّس الذي يوجد فوق الآلهة والبشر» (Ga 4, 123; 157)، والسماح بذلك للآلهة بالانطباع-الذاتي وبالتجلّي فوق أرض الكائنات الفانية.

يتطلّب ذلك وجود الإيحاء الأساسي بـ «الحياء» «pudeur» *(Scheu)*، وهي وحدها المؤهّلة لمساندة حركة الفكر الذي يعود إلى «المنبع»، أي إلى الأصل المتأصّل. سأقول إن هايدغر قد اكتشف «نبعه المختوم» في قصيدة هولدرلين *Andenken*، ونحن نتذكّر جملة برنار دو كليرفو التي تقول: «هذا معين مختوم ولا يملك الغريب إليه سبيلًا»، «*est fons signatus cui non communicat alienus*» التي أوردها هايدغر في استهلال دروسه عن أُسس تصوف العصر الوسيط. أصبح الفعلان اللغويان «التشييد» و«الإقامة» متشارطين، كما وردا في المقطع الأخير من هذه القصيدة. سعى هايدغر إلى التفكير في هذا التوافق بين «الإقامة التي تُعتبر ذهابًا إلى مقربة من المنبع» (Ga 4, 145; 186) و«التشييد» الذي «يؤسّس ويعزّز التربة التي يشيّد فوقها البيت الذي تُدعى الآلهة للإقامة فيه». يجوز لنا أن نطبّق على تفكيره الخاص به ما يقوله هو عن الشاعر: يريد الإقامة «على مقربة من المنبع، من خلال الإشارة إلى النائي الذي يقترب في مجيء المقدّس» (Ga 4, 148; 190).

غياب الأسماء المقدسة.

جعلنا هايدغر في مواجهة أُطروحة مُقلقة أكثر، بعدما استفاض شيئًا فشيئًا في التدبّر في «زمن الهلع» الذي يميّز زمننا، وهو الزمن الذي شرعنا نُحسّ فيه «بفرار الآلهة»[39]، أو «بغياب الله» الذي يعتبر «موت الله» لدى نيتشه هو أحد إفرازاته المتأخرة: ألم تبدأ مساحة التجلّي الأصلي، وهي مساحة المقدّس، في التدهور شيئًا فشيئًا؟ هذا هو الإمكان الذي أثاره هايدغر في محاضرته سنة 1946، «لِمَ الشعراء...»، التي ألقاها بمناسبة مرور عشرين سنة على وفاة

---

(39) راجع إميليو بريتو حول منعطف النبرة هذا وحول رهاناته:
Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.83-101.

ريلكه: «لا نقول فقط إن المقدّس قد ضاع، بوصفه أثر الألوهية، بل نُضيف القول أيضًا إن آثار هذا الامر المفقود قد انمحت نهائيًا أو تكاد» (Ga 5, 272; 327). استطاع هولدرلين، على خلاف ريلكه، مواجهة هذه الوضعية «الشائكة»، حيث «اختفت معالم المقدّس ذاتها»، مما جعل القول التالي إشكاليًا: «يظهر المقدّس بكّل تأكيد. لكن الله يظلّ بعيدًا» (Ga 4, 27; 33). يؤكد هايدغر الآن: «ليس الملاذ فقط هو ما يقاوم الإنسان، بل تظلّ كلّية الكائن في شموليته داخل الظلمات. يتراجع المنزّه [*das Heilige*] عن الأنظار. يُصبح العالم بدون خلاص [*heil-los*]».

لم يَعُد المقدّس «يتجلّى»، بمعنى «التجلّي الإلهي» عامة. ما يتجلّى إلى حدّ احتلال كلّ واجهة المشهد، هو العلامة الدالّة على غيابه: «التقنية». أطلعنا هايدغر آنذاك على كلمة-مفتاح أُخرى، يجب علينا العودة إليها فيما بعد: الخطر (*die Gefahr*). يسوق المقاطع الأولى من نشيد باتموس *Patmos*، وهو واعٍ بهذا الخطر الأقصى:

على مقربة
ويصعب تصوُّرُه، هو الله
ولكن في مواطن الخطر
يوجد أيضاً من ينقذ

يجب فحص مسألة «الخلاص الأبدي» «sotériologique» التي تتحكّم في كلّ تأمّلاتنا داخل هذا الفصل، بناء على تحليل هايدغر لهذه الأشعار: «أيّ إله لا زال يستطيع إنقاذنا؟» قبل أن نتطرّق إلى الألوهة، ثم إلى هُوّية الله، يجب علينا الانتباه إلى أن الدرج الأول في «سُلّم يعقوب» لدى هايدغر - مفهوم المقدّس بما هو حيّز تجلّي الألوهية - يُصبح نفسه هشًا يومًا بعد آخر. اختتم هايدغر المحاضرة «لِمَ الشعراء...» التي ألقاها سنة 1946 بالقول: «لا يظهر المقدّس [*das Heilige*] إلّا داخل الدائرة الأكثر اتساعًا التي يحتلها المنزّه [*des Heilen*] Sauf». مهمّة الشعراء الأكثر شجاعة، مثل مهمّة هولدرلين، على خلاف ريلكه، هي «القيام بتجربة غياب الخلاص [*das Heillose*] بما هو خلاص»، وهو ما جعلهم على طريق المقدّس (Ga 5, 319; 384).

لم تضع التأمّلات التالية التي خصّصها هايدغر لهولدرلين، كما خصّصها لتراكل (Trakl)، علامة استفهام على هذه الأطروحة؛ لم تعمل إلّا على تأييدها، وعملت فضلًا عن ذلك على «تعميق روحها المُتشائمة»، ما دامت قد رسمت صورة شديدة القتامة عن مصيرِ الغرب، «بلادِ المساء» (*«Abend-Land»*). والشاهد على ذلك هو الحوار الذي لم ينتهِ وامتدّ على مساحة مائة وخمسين صفحة: «Das abendländische Gespräch» (Ga 75, 59 ; 196)، وهو حوار كان قد حرّره خلال سنوات 1946-1948، وضمّ مجمل محاور قراءته التي أخضع لها هولدرلين.

القربان المسكوب: الجرّة والكأس والكوب.

ألقى هايدغر سنة بعد ذلك أربع محاضرات عامة بمدينة بريمه، وهي المحاضرات التي استرجعها سنة 1950 بقرية بوهلرهوي Bühlerhöhe ونشرت تحت عنوان: نظرة ملقاة على الموجود: *Einblick in das was ist* (Ga 79, 5-77). تشكّل هذه المحاضرات الأربع العُقدة التي تربط بين مختلف تأمّلات هايدغر في هولدرلين التي يجب قراءتها بوصفها نصًا واحدًا، بالرّغم من أن مُعجم المقدّس ظلّ مستترًا فيها. كما أكد جان فرانسوا ماتي (Mattéi) على ذلك، لا يكفي القول إن «نظرة واحدة مُلقاة إلى داخل الكينونة توحّد» المحاور الأربعة لهذه المحاضرات؛ علاوة على ذلك، كشف هايدغر الغطاء هنا أخيرًا عن المفهوم الذي يعتمل خِيفة في كلّ قراءته لهولدرلين: «الرباعية» «Quadriparti»، *(Geviert)*[40].

إن المحاضرة الموسومة «la chose» أو «الشيء» هي التي تسترعي اهتمامنا في البدء، من منظور التأمّلات التي نقوم بها.

عندما أراد تقديم مثال على «شيئية» الشيء، رجع إلى الجرّة المعروفة لدى الناس. ربما كان هايدغر سيعتبر الموضوع نفسه مُجَرَّد أداة (*Zeug*) إبان ظهور كتاب الكينونة والزمان، وهي أداة تتطابق أنماط وجودها مع مختلف أنماط استعمالها. وبما أن الجرّة لا تنفصل عن مختلف أنماط الاستعمال التي تسمح بإنجازها، فإن أقصر طريق لتحديد مكانة الجرّة الأنطولوجيّة يمرّ عبر الانتباه

(40) Jean-François MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin*, p.224.

المنمّط *Zuhandenheit*.

ظهرت الآنية نفسها في صورة مختلفة تمامًا، داخل المحاضرة الموسومة «الشيء». ظهرت عند نقطة تقاطع أبعاد أربع مُتمايزة، لا تنفك عن استدعاء بعضها الآخر للسبب نفسه: «الأرض» و«السماء» و«الكائنات الفانية» و«الكائنات الإلهية». لا ينبغي اعتبار هذه الأبعاد مجرّد «عناصر». تتجاوز «الأرض» مجرّد مادة الفخار التي يستعملها الخزفي لصناعة الجرّات، كما أن البشر أكبر من أن يظلّوا مجرّد أفراد يكتفون باستعمال الجرّةَ نفسها. إن الوصف الظاهراتي للجرّة وذكرها يُدخلها على التوّ إلى طقوس تقديم القرابين وطقوس سكب الخمرة. تظهر الجرّة بوصفها موضوعًا «مقدسًا»، بما أنها تتصلّ في ماهيها ذاتها بالهِبة والقرابين، وليس بحُكم إمكان استعمالها داخل سياق تعبّدي.

القربان: هو الخط الذي وجّه (نفسه، 227) تأمّلات هايدغر بخصوص ظاهرية الجرّة، وقد تكرّر ذكره خمس مرات على غرار اللازمة: «أثناء سكب القربان، تسكن الأرض والسماء والكائنات الإلهية والفانية جماعيًا» (Ga 79, 205). كما أن هيرمينوطيقا حياة الوجود-الواقعي كانت قد انطلقت سنة 1919 من القول: «العالم يُعولم» (*«Die Welt weltet»*) «le monde mondifie»، وكما أن «ميتافيزيقا الدازين» كانت قد تبلورت اعتمادًا على ما يُشبه تحصيل الحاصل «العدم يُعدم» «le Néant néantise» (*«Das Nichts nichtet»*) يستطيع هايدغر القول دون تردّد: «الشيء يُشَيِّئ» (*«Das Ding dingt»*) «la chose chosifie»، وهو قول يستحضر أصداء مجموعة من أشكال تحصيل الحاصل التي تحمل أكثر من معنى والتي تكاثرت في حقبة «المنعطف»: «التمالك يتمالك» (*«Das Ereignis ereignet»*) «l'appropriement approprie» و«الكلام يتكلّم» (*«die Sprache spricht»*)، إلخ. نضيف إلى ذلك تحصيل حاصل جديد «المقدّس يقدّس»، دون خشية خيانة فكر هايدغر.

لا تعني «الرباعية» شيئًا دون مفهوم التمالك *Ereignis*، إذا أردنا بسط كلمة أخيرة بخصوص فهم هايدغر لعولمة العالم. لا يتعلّق الأمر ببِنية، بقدر ما يتعلّق بـ «نسق» دينامي من العلاقات. وهذا ما ظهر بجلاء أكبر على التوالي أثناء المحاضرة، وأثناء الانتقال من الهيئة المعمارية لـ «المربّع» (*Vierung*) إلى هيئة

الخاتم (*Ring*) لدى نيتشه، ثم إلى الصورة الراقصة «للرقصة الدائرية في التمالك» (*Reigen des Ereignisses*). لا شك في أن كلّ مفهوم من المفاهيم التالية: الشيء والخاتم والرقصة الدائرية، يتطلّب شروحًا مستفيضة. ما يسترعي اهتمام الظاهراتي وفيلسوف الدِّين هو أن كلّ مفهوم منها يجد نفسه موضوع «تقديس». وبما أن الجرّة «تستخدم» بداية بما هي «هِبة»، كذلك فإن الطواف يتحوّل إلى حجّ أو إلى «رقصة مقدّسة».

يفضّل فهمُ العالمِ استعارةَ «اللعبةِ» «jeu»، من منظور ما بعد الميتافيزيقا لدى هايدغر، على نحوٍ أبلغ من فكرة «العالم» لدى نيتشه. ليس «عالمه» شيئًا آخر «غير لعبة المرآة التي لا تزال خفية في رباعيات السماء والأرض والكائنات الفانية والإلهية». اختتمت الوتيرة التي ابتدأت سنة 1928–1929 بتحويل «اللعبة الكبرى للحياة» لدى كانط إلى «لعبة التعالي» سنة 1950، إلى «لعبة الرباعية» التي لم تنفك فيها واجهاتها الأربع عن الانعكاس بعضها على بعض داخل لعبة مرايا لا تنتهي. هذه اللعبة «مقدّسة»، بدل أن تكون مجرّد لعبة مجانية وعبثية. بالفعل، تنبني تلك اللعبة على رهان إمكان التقاء جديد بين الدازين والكينونة ذاتها، وكذلك على إمكان ظهور إله مختلف «تمامًا» عن إله الميتافيزيقا، كما تمّ تمثّله داخل الأنطو-تيو-لوجيا، وتنبني على رهان ظهور إله مختلف كذلك عن إله الإيمان الدِّيني، ولا سيّما عن العقيدة المسيحية في المقام الأول.

«Der letzte Gott» الإله الأخير: الإله الذي سيأتي.

كان الأمر يتعلّق غالبًا في الورشة الكبرى التي افتتحتها الإسهامات *Beiträge* «بمرور الإله الأخير». هنا يبدو أن هايدغر قد تسلّق أخيرًا الدرج الثاني من سلّم يعقوب: «ما هو الإلهي؟»، بل يبدو أنه قد ارتقي أعلى الدرج الثالث من أجل التساؤل: «من هو الله؟» سأجتهد على الخصوص في استكشاف صِلات القرابة الملتبسة بإله عقيدة دينية محدّدة، من خلال مرافقته أثناء هذا التسلّق المحفوف بالمخاطر. عندما أنكر هايدغر بكامل قوته وجود «صِلة قرابة» أقامها هيراقليطس بين «الشيء الحكيم وهو وحده» من جهة، وبين زِفْس من جهة ثانية (BA I, 29-30)، فإن ذلك لا يحظر علينا طرح تساؤلنا؛ فهو يُطالبنا بكلّ بساطة بأن نتخذ كامل الحيطة والحذر النقدي أثناء تأويل محور يُشبه جُحر الأفاعي المليء بالمخاطر.

«أيها الآلهة الفارُون»: العصر الذي غاب فيه الله.

لنعُدْ باختصار إلى موضوع هولدرلين عن «غياب» الآلهة أو عن فرارها[41]، بدل أن نسارع إلى صورة «الإله الأخير». لا يزال «الحداد المقدّس» الذي استشعره هولدرلين يتحكّم في وضعيتنا التاريخية. أكّد هايدغر، وهو في ذلك صدى للشاعر، «أن حقبة بدون آلهة ليست عدمًا، بل تعني تمرّد الأرض، وهو التمرّد الذي لا تستطيع استمرارية المِلل الدِّينيَّة وحدها ولا أيّ تحوّل يدخل على منظومة الإكليروس بمبادرة من الدولة، أن تهدّئ من روعه ولا حتى الإقرار بوجوده». قبل أن نتمكّن من طرح التساؤل: ما هو الإلهي؟ وقبل أن نتساءل: من هو الله؟ يجب على فرار الآلهة أن «يصدم في البداية الدازين في هذا الإيحاء الأساسي الذي يُفيد أن أمة تاريخية في كلّيتها تُحسّ بهلع غياب الآلهة وبتمزّقها، كما تُكابد ذلك» (Ga 39, 80; 84).

أقرّ هايدغر بوجود تطابق بين «الحداد المقدّس» الموجود لدى هولدرلين، وبين الصرخة المُدويَّة التي دوت من حنجرة معتوه نيتشه: *«Wohin ist Gott»?*. لكننا لا نجد لدى نيتشه نفس «الصفاء والبساطة اللذين هيمنا على هولدرلين» (Ga 39, 294; 269). تنطبق العبارات التي استثمرها هايدغر لتحديد سمات «الحداد المقدّس» الموجودة لدى هولدرلين عليه نفسه: «لا يُحَنِّطُ هذا الحداد ولا يتصلّب في هيئة يأس يرفض كلّ شيء، تظلّ الآلهة القديمة غالية عليه إلى أبعد الحدود. لا يضيع الحداد داخل حنين مُبهم إلى آلهة فارّة؛ كَلَّا، لا يريد التوسّل إلى أحد ولا المطالبة بشيء» (Ga 39, 87; 89).

تقطع هذه الأقوال الطريق على التأويل الذي يُحَوِّل «الحداد المقدّس» إلى حادث جديد يطرأ على «الوعي الشقيّ». الحِداد الذي أحسّ به هولدرلين حِداد «مقدّس»، ما دام أن التخلّي عن الآلهة القديمة يعني «المحافظة على كامل ألوهيتها» (Ga 39, 95; 95). «فِرار الآلهة» لا يعني الإلحاد؛ «لا يعني أن الأُلوهة قد اختفت من دازين الإنسان»، بما أنه لا أحد يفقد إلهه كما يفقد شيئًا عينيًّا.

---

(41) عن هذا الموضوع، انظر:
Bernard SICHÈRE, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, p.173-220.

توجّه هايدغر إلى «كلّ أولئك الذين يتعاملون مع إلههم ويستعملونه كما يستعملون موسى الحلاقة» بالقول إن من «يسعى إلى التنصّل من مجال الألوهة لا يمكنه التوفّر على آلهة، ولو كانت مائتة، على افتراض أن ذلك التنصّل مُمكن. من قال بنبرة جادّة: 'مات الله' وجعل حياته مشروطة بذلك، مثلما هو حال نيتشه، ليس ملحدًا a-thée –بالآلهة» (Ga 39, 95; 96).

كما كان هايدغر قد وضع سنة 1920–1921 معالم ظاهراتية البحث عن الله، يضع الآن معالم ظاهراتية الحِداد على الآلهة الفارّة، وهي ظاهراتية تحرص على «النفاذ إلى الآلهة والتزام حدود حيّز التقاء جديد ممكن بها» (Ga 39, 97). اعتبر هولدرلين أن «افتقاد الله» «manque» ليس «نقصًا بالمعنى الذي يُفيد الكائن الغائب»؛ يحمل «الافتقاد» معنى «عدم القدرة على إدراك» (Ga 39, 211 ; 195). عندما نقول لشخص ما: «افتقدتك!»، لا نكتفي أثناء ذلك بالإعراب عن أسف، بقدر ما نُفصح قبل كلّ شيء عن رغبة. فتح هايدغر أفقا غير مسبوق عندما أكد أن «الافتقاد» لا يعني «ترك المكان فارغًا» بمعنى عدم الوجود هنالك في الوقت المناسب، كما أن الافتقاد ليس «نقصًا» بمعنى الحرمان من شيء ما، بقدر ما يحمل «الافتقاد معنى الإفراط في الامتلاء والوجود خارج المقاييس» (Ga 39, 236, 218).

اقترح عليه هولدرلين قراءة محدّدة «للافتقاد إلى الله»: «الكاهن هو أول من يستغرب من فرار الآلهة؛ ثم يأتي المعبد والصورة والطقوس» (Ga 39, 98; 98). ثم يعلّق هايدغر بعد ذلك: «لا توجد طقوس ولا قواعد إلّا عندما يكلّل المعبد والصورة أنشطة الحياة اليومية وتربط بينها، بما أن الطقوس والقواعد تمثّل الدازين التاريخي للآلهة. لكن الصورة والمعبد لا يظلّان موجودين إلّا حينما يلتقيان كذلك كبار الشخصيات هذه التي تتحمّل مباشرة حضور الآلهة أو غيابها، من خلال معرفتها الخلّاقة، وتتوصّل إلى التسليم بهما في الأعمال التي تبتكرها» (Ga 39, 98 ; 99). تستطيع الديانة التكيّف مع تراجع نسبة الممارسين للطقوس الدّينيّة؛ إن «أزمة الرسالات» «crise des vocations»، في معناها الأصلي بامتياز، أزمة أكثر خطورة مما قد يخطر على البال، لاسيّما وأنها توحي بأن شيئًا ما جوهريًا «لم يَعُدْ يتكلّم».

هذا بالضبط هو الحكم الذي أصدره هايدغر على عصرنا. نحن نعيش عصرًا ملتبسًا حيث تزورنا الآلهة من خلال فرارها ذاته. تجربة هذا الفرار - أو بالأحرى الابتلاء الذي نوجد بإزائه - هي في الوقت نفسه شرط إمكان زيارة جديدة يقوم بها الإلهيّ. لم يكن ازدهار العلوم الإنسانية، بما فيها العلوم الدِّينيَّة، إلّا عَرَضًا من أعراض هذا التبرّم الأساسي. «لم يكن ذلك الازدهار شيئًا آخر غير صورة جديدة من صور التنشيط الثقافي ولن يكون ذلك الازدهار أبدًا ما يجب أن يكون عليه بالفعل ما دامت الآلهة فارَّةً. لن نسترجع أبدًا الصورة والمعبد نتيجة اقتراح جوائز المباريات الثقافية في الموضوع إذا ما كان الله ماتتًا بالفعل. لن ينبثق الله من الكهنة، إلّا إذا صعقت صعقة الآلهة، ولن تصعق الصعقة ما لم تجد الأرض مسقط الرأس، وما لم يجد شعبها بما هو مكانًا لهما داخل حيّز العاصفة. لكن هذا الشعب لن يَلِج أبدًا حيّز العاصفة هذه ما لم يُدرجْ داخل دازينه التاريخي بما هو وبصورة شمولية، الحاجةَ الماسّةَ إلى موت الآلهة من أجل تحويلها إلى تجربته الماهوية ومكابدتها ردحًا من الدهر» (Ga 39, 100; 100).

تمامًا كما هو الشاعر، يقاوم المفكّر الغِواية المزدوجة الموجودة في اليأس وفي الرغبة في التعلّق قدر الإمكان بالألوهة الفَارَّة. دعا هايدغر إلى موقف شبه بطولي، وينبني على «الوقوف وجهًا لوجه أمام الآلهة الفارّة، وعلى المحافظة بكلّ مُكابدة على فِرارها وعلى انتظار الآلهة التي يجب أن تأتي» (Ga 39, 223; 206)، مُنيطًا بنفسه مهمة «الارتقاء إلى حدّ معرفة ما يفكّر فيه هذا الرجل وبالطريقة التي يفكّر بها، وهو الذي خبر تجربة فِرار الآلهة القديمة والاقتراب الحثيث للآلهة التي ستأتي» (Ga 39, 224; 207).

Götterung، «التأله»: الإلهيُّ ووجهه ما بعد الميتافيزيقي.

استنفد اللاهوت الفلسفي واللاهوت المسيحي كلّ إمكاناتهما، كما هو الشأن بالنسبة للميتافيزيقا. لم يَعُد الفكر يجد خلاصًا له من زاوية فلسفية أو مسيحية، وربما ضاع الخلاص عامة. «أصبحت الآلهة متعذّرة في الحيّز التاريخي الذي هيمن على الميتافيزيقا [...] أو، كما قد نعبّر عن ذلك بالرجوع إلى المصطلحات التاريخية: لقد تمّ البتّ في فِرارها خلال هذه المراحل - أو تمّ التستر على فرارها - وهذا هو الذي زوّدها بطابعها الجاذب» (Ga 66, 237).

سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف، نعيش اليوم زمانًا جعل منا «ملحدين» - مما لا يعني بالضرورة أنه يجب علينا الصراخ بتبجّح أن الله غير موجود، متذرّعين بأننا لم نُصادفه! تؤيد أطروحة هايدغر على خلاف ذلك أنه لم يَعُدْ يوجد لقاء ممكن بالإلهيّ: «لا ينبني الإلحاد بالله a-théisme على نفي الله أو على فقدانه، بل على غياب أساس لألوهية الآلهة؛ لذلك، فإن مواصلة عبادة ألوهة معروفة وأشكال العزاء والتسامي التي تُمدّنا بها، قد تكون أيضًا إلحادًا - بالآلهة، تمامًا مثلما هو الحال عند تعويض مثل هذه العبادة بتأجيج 'المعيشات' وإلهاب العواطف» (Ga 66, 238).

إنّ التغنّي الذي نشهده اليوم بـ «المعيشات» يكشف أننا لم نَعُدْ ننضبط لأية حقيقة أساسية، على نحو ما نشهده في الأعراض المَرَضية. هذا هو «الاختلاف» الذي ما فتئ هايدغر يكرّره مرات متعدّدة، كما لو كان لازمة حاضرة باستمرار: «أصبح الإنسان منذ أمد بعيد خاليًا من أيّ وجدان»: «*Stimmungslos ist seit langem der Mensch*» (Ga 66, 238-239). بطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن الإنسان يُعاني من حبسة في صوته، ما دام أنه لم يكن يومًا ما ثرثارًا مثلما هو عليه اليوم؛ يتعلّق الأمر بالمقابل بمزاج أساسي (*Grund-stimmung*) يجعله متوافقًا مع حقيقة تتجاوزه.

إن الإلحاد بالآلهة، كما اهتدينا إلى وصفه، وهو الإلحاد الذي يرمز إليه هايدغر كذلك بمصطلح «إبعاد الألوهة» (*Entgötterung*) ليس إلّا انعكاسًا أو صورة مقلوبة لتفسير خاطئ «وثني» (*Vergötterung*) لألوهة الآلهة (Ga 66, 239)، وهي وثنية لم يكن الإله اليهودي-المسيحي مُستثنى منها. إن نسيان الكينونة (*Seinsvergessenheit*) الذي يجد منبعه في تخلّي الكينونة (*Seynsverlassenheit*) يتجلّى في غياب الآلهة، وهو غياب لا يَقوَى الفكر الحَدَثي événementiale على تأويله إلّا في صورة الفرار. المفارقة هي أن هذا الغياب لا يحكم علينا بالصمت الخالص والمجرّد. لا نزال نستطيع تسمية الآلهة إذا ما توافرت بعض الشروط (Ga 66, 231). من سيقوم بذلك وبناء على أية طُرق في القول؟ يضعنا هذا السؤال الحاسم في مواجهة معضلات كثيرة أساسية نستطيع استجلاءها بالرجوع إلى مقطع شعري ابتدأ به نشيد باتموس *Patmos* لدى هولدرلين. «قريب/ وتصعب الإحاطة به/ الله»، وهو المقطع الذي طالما كان هايدغر يُرَدِّده. لا تنبني

صعوبة «الإحاطة» بالله على ابتعاده عنا خلف أزمنة غابرة، بل تنبني على لغز وجوده على مقربة منا.

أكد هايدغر، منذ افتتاح الصفحات الأولى من كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، أن الأوان لم يَحِن بعد «من أجل الاقتران الحرّ لحقيقة الكينونة انطلاقًا من نفسه» (Ga 65, 4). يشير عنوان كتاب **الإسهامات** *Beiträge* إلى أننا لا زلنا نجد أنفسنا أمام واجهة فكر سيأتي، وأمام فكر سينضبط تمامًا لحقيقة الكينونة ويدخل في علاقة تجاوب كاملة معها. في اليوم الذي سنطلع فيه على هذا القول، سيأتي كذلك زمن «اللطف المُطمئن للشعور الباطني [*Innigkeit*] بتأله [*Götterung*] إله الآلهة» (Ga 65, 4).

ما هي الدلالة التي سنخلعها على مصطلح التأله *Götterung*؟ من هو «إله الآلهة»؟

1. السؤال الأول ذو صلة بـ «علم معيار الإلهي»، بالمعنى الذي ذهب إليه نابير. نستطيع بالفعل أن نطبق على «الإلهيّ» ما ذكره هايدغر عن المقدّس: «لا يتعلّق الأمر بخاصيّة مستوحاة من إله معروف مسبقًا» (Ga 66, 75). لا نعرف بصورة بديهية ما هي «الألوهة». دار قسم من تأمّلات هايدغر حول مُصطلحي (divinité) *Gottschaft* الصفة الإلهية أو *Götterung* التألّه (divinisation). أراد توضيح الشروط التي تؤهّل الإنسان ليصبح من جديد «قادرًا على الله» *«capax Dei» fottfähig* (Ga 66, 98)، من خلال تعبيد مجال الفكر «بصورة إعدادية للتسمية المسائلة لتأليه الآلهة» (Ga 66, 227).

2. تتقاطع إشكالية «الألوهة» و«التألّه» مع المشكلة الكلاسيكية المعروفة في «الأنثروبومورفيا». الأنسنة *Vermenschung* والتألّه *Vergötterung* مفهومان يستدعي أحدهما الآخر، حَسَب هايدغر. نجد هنا عبارة تتطابق لدى هايدغر مع ما يُطلق عليه جان لوك ماريون لفظ «الوثنية المفهومية». غَيَّر هايدغر جذريًا طريقة تقديم مشكلة الأنتروبومورفيا، سواء في نسختها الموجودة لدى شيلنغ أو لدى فيورباخ، من خلال التأكيد على أن «الآلهة لا تخلق الإنسان، كما أن الإنسان لا يخلق الآلهة» (Ga 66, 235). ما يتعلّق الأمر بالتفكير فيه هو انبثاق الآلهة وألوهتها انطلاقًا من حقيقة الكينونة نفسها. تعزّز هذه الأُطروحة التقارب مع

مفهوم الوثنية المفهومية بصورة أكبر. يحمل الوثن المفهومي هنا اسمًا بالغ الدقة: تطبيق مفهوم السببية على الله، ويظلّ مفهوم الموجود علّة ذاته *Causa sui*، بالتأكيد، أبلغ أشكال التعبير عنها دقة.

3. بخصوص مشكلة الإلهيّ، يتجلّى نسيان الكينونة من خلال التكامل بين التّألّهُ *Vergötterung* وإبعاد الأُلوهة *Entgötterung*، أي من خلال التأليه الوثني الذي يؤدّي نتيجة ذلك إلى فقدان المصداقية فقدانًا تامًا. يتبنّى هايدغر من هذا الطريق إشكالية «علم معيار الإلهي»، بالرُّغم من أن نظريته المعيارية ذاتها لا عَلاقة لها بنظرية نايبر.

اعتبر هايدغر أنه لا يكفي القطع مع الفلسفة الأفلاطونية والمسيحية التي تُملي علينا التفكير في الله بوصفه الموجود غير المشروط Inconditionné واللاّمتناهي والعلّة الأولى لكلّ كائنة étantité، من أجل الانفتاح على تجربة مختلفة جذريًا عن الإلهيّ. لو جاز ذلك، لكان معنى ذلك أننا ننسى وجودنا في منزلة بين المنزلتين (mi-lieu) حيث يتعيّن في البداية مواجهة الحقيقة العميقة للكينونة، قبل الاقتدار على الارتقاء إلى فضاء آخر للالتقاء بين الناس الذين لم يعودوا بشرًا بالمعنى الحديث للكلمة، وبين الآلهة التي تعتبر كذلك بمعنى مغاير تمامًا لما كان يُدعى حتى الآن «ألوهة». يجب على الإنسان أن يتعلّم بعد مجهود جبار كيف يتحوّل إلى «حارس حقيقة الكينونة»، كما يجب على الآلهة أن تتجرّد من سِمة ألوهة لا تتجاوز معنى أنها «تتعدّى حدود الإنسان» «surhumaine» فقط، إذا ما شئنا مواجهة مسألة «مرور» «الإله الأخير».

«الأخير» الذي سيصبح «الأول»: إله «مغاير تمامًا».

قال هايدغر عن فكرة التمالك *Ereignis* إنها «عصيّة في ماهيتها» (Ga 65, 474) أكثر من أيّ فكرة سابقة. لا تُفيد عبارة «عصيّة أكثر» أنها «أكثر تعقيدًا» تنبني الصعوبة، وهذه هي المفارقة، على وجود بساطة أكبر لا تُهمّ التحديد الجديد للكائن البشري فقط، بل تمسّ بالمثل فكرة الله والألوهة. بالرُّغم من أن فكرة التمالك تغادر حقل جاذبية الأنطو-تيو-لوجيا بصورة نهائية، فإنها لم تقطع الصّلة بالله وبالتفكير في العلاقة بين الله وحقيقة الكينونة. هي تحتضن فكرة «الإله الأخير»، إلى حدّ أن هايدغر يستطيع التأكيد أن «الإله الأخير

يتخفّى خلف انبساط حقيقة الكينونة وداخل التمالك بما هو كذلك» (Ga 65, 24). ولذلك، فإننا نجد الإشارة إلى وجود «الإله الأخير» على مقربة صامتة، منذ الصفحات الأولى من كتاب الإسهامات *Beiträge*، وهو وجود على مقربة يحتاج الكشف عنه إلى «أسلوب الاتزان» (Ga 65, 12).

يظلّ «الهمّ» هو البِنية الأساسية للدازين. ولكن بما أن الأمر يتعلّق بعد الآن بالهمّ الوحيد لحقيقة الكينونة، فإن هايدغر يستجلي رهانها من خلال المفاهيم الثلاث المجتمعة في «الباحث» و«الراعي» و«الحارس» - *Sucher, Wahrer, Wächter* (Ga 6, 66). ماذا يعني ذلك؟

يعني حملُ هَمِّ الكينونةفي البداية البحثَ عن الانضباط بحقيقته. وهذا ما يفعله الشاعر بامتياز في أعمال التشييد التي يقوم بها (Ga 65, 11). يعني حمل هَمِّ الكينونة بعد ذلك معرفةَ أننا أصبحنا مؤتمنين على هذه الحقيقة، بوصفها أغلى العطايا. الإنسان «حارس» أو هو «راعي» الحقيقة، وهو ما قد يكون كلّ شيء، إلّا أن يكون محافظ متحف. يعني حمل همّ الكينونة في الأخير الانضباط «بالمرور الصامت للإله الأخير» والتحوّل إلى «حارس» مروره (Ga 65, 17). على النّحو نفسه الذي يُحوّل فيه هايدغر الإنسان إلى «راعي» حقيقة الكينونة (Ga 5, 348)، يحوّله إلى «حارس المرور الصامت للإله الأخير» (*Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes*) (Ga 65, 23).

من أين جاءته فكرة الله؟ كيف يتوجّب علينا فهم صفة «*der letzte*»؟ هل يجب ترجمتها بلفظ «الأخير» و«الخاتم»، أو بلفظ «المتطرّف»؟ أية عَلاقة تجمعه بـ «إله» الدِّين؟

1. تحتمل صفة «الأخير» في البداية دلالة الرتبة في هندسة نص الإسهامات *Beiträge*. تشكّل فيه هيئة «الإله الأخير» النوبة الأخيرة من موسيقى آلة تحتمل ست نوبات، وتكتسي فيهما النوبتان الأوّليان وتيرة «تاريخية» تسير في اتجاه عمل التفكيك. درس هايدغر فيهما الأعراض التاريخية المختلفة التي تُنبئ بتخلّي الوجود عنا، قبل أن يعمد إلى تفكيك تاريخ الميتافيزيقا ذاته، من أجل الكشف فيه عن ضرورة إحداث «مُنعطف كبير» (*Umkehrung*). سار بنا هذا المنعطف إلى ما بعد كلّ «قلب للقِيَم» بالمعنى النيتشوي، لأن «الكائن ليس هو الذي يتقوّم انطلاقًا من الإنسان، بل-الكائن-الإنسان هو الذي يجد قوامه داخل الكينونة، في

هذا الانقلاب» (Ga 6, 184). أبرزَ هذا التفكيكُ الجذري بوضوح للعيان عدمَ وجود قياس للفرق بين المسألة الموجّهة للميتافيزيقا: ما هي كينونة الكائن؟ والمسألة الأساسية بالنسبة للفكر: ما معنى حقيقة الكينونة؟

بما أنه لا يوجد قياس بين هذه الأسئلة، سلّم هايدغر بضرورة القيام بـ «قفزة»، ذكّرتنا بقفزة الإيمان لدى كيركيغارد. تتحقّق القفزة في شكل استحضار كامل لتحليلية المقولات الوجودية، بعد قراءتها في ضوء التمالك *Ereignis*. تحتكم هذه النوبة الرابعة من المعزوفة إلى الأُطروحة التي تُفيد أن الكينونة لا تصل إلى الحقيقة إلّا في عمق الكائن-هنا» (Ga 65, 293). يضع هايدغر فيها أركان تصوّر غير أنثروبولوجي تمامًا حول الكائن الإنساني، وهو ما سيجد صداه لاحقا في كتابه رسالة في المذهب الإنساني *Lettre sur l'humanisme*.

لا تسمح كينونة الإنسان لا بوصفها ولا بالتدليل عليها، بل فقط «بالوصول إليها هيرمينوطيقيًا» (Ga 65, 321). بالرَّغم من أن مصطلح «هيرمينوطيقا» لم يظهر إلّا مرة واحدة *hapax* في نص الإسهامات *Beiträge*، أكّد على النبرة الهيرمينوطيقية في القراءة الجديدة للتحليلية المقولية-الوجودية. بل نستطيع القول إن هذا الكتاب يحمل هذه الهيرمينوطيقا إلى ذروتها، ما دام أن الإنسان قد تحوّل إلى هدف الكينونة، بعد أن تخلّى عن فهم ذاته بوصفه «حيوانًا عقلانيًا»، مما يبرّر له استحقاق حمل لقب «حارس حقيقة الكينونة» (Ga 65, 297) ولقب «حارس مرور الإله الأخير». لا يوجد فرق بين الانتماء إلى الذات (*Zueignung*) وتسليم الذات لُغربة الكينونةد (*Übereignung*). لا يصبح المرء ذاته عينها إلّا بفضل انتمائه إلى الكينونة وبفضل التقائه بـ «الإله الأخير».

النوبتان الأخيرتان في المعزوفة هما أكثر النوبات التباسًا. رسم هايدغر فيهما تحت عنوان «الناس الذين سيأتون»، معالم صورة من سيحقّقون على نحو هولدرلين «التحوّل» ويعبّدون الطريق أمام مرور «الإله الأخير». لو كان هايدغر هو نيتشه، لكان قد تحدّث عن «الإنسان الأعلى» وعن ديونيزوس. والحال أنه يجب قراءة النوبتين الأخيرتين بالتحديد من نص الإسهامات بوصفهما المسلك الوحيد المُغاير المتبقّي الذي يسعنا مواجهة نيتشه به. تنتهي «معزوفة الكينونة» بصورة «الإله الأخير». لا يتعلّق الأمر بمجرّد ملحق «لاهوتي»، بل بلحظة جوهرية في المعزوفة، وإلّا ظلّت المعزوفة مبتورة.

2. لا ترمز صفة «الأخير» إلى الحلقة الأخيرة داخل سلسلة، بما أنه لا معنى لإحصاء الوجوه التاريخية التي اتخذها الإلهيّ. لا تسمح الآلهة بإحصائها ولا بتعدادها ولا بوضعها داخل تسلسل، كما لو كنا نستعرض مواكب. لا يستطيع الدازين «إحصاء الآلهة ولا الاطمئنان إليها، فبالأحرى أن يراهن على إله واحد»، بما أن تجربته التاريخية تجعله ينتمي «كلّ مرة إلى هذا الإله أو ذاك، بالرَّغْم من أنه يظلّ منضبطًا بالآلهة غير المنتظرة» (Ga 65, 293). من العبث وضع لائحة جرد كاملة تضمّ كلّ الكائنات الإلهية التي عبّدتها الإنسانية على امتداد تاريخها، سعيًا إلى المقارنة بين خصائص كلٍّ منها. من العبث كذلك حصر مثل هذه اللائحة في عدد محدود أو إضافة أعداد أُخرى إليها. لا يفترض «الإله الأخير» لدى هايدغر وجود إله «ما قبل الأخير»، الذي يُحيل تدريجيًا إلى إله «أول».

بالرَّغْم من وضوح هذه الأُطروحة السلبية، لم تسمح بعد بتحديد الدلالة الإيجابية لصفة «الأخير». ليس من نافلة القول التذكير بصورة «الإنسان الأخير»، و«الرجل الأكثر قبحًا» في كتاب نيتشه عن زرادشت. إنه القاتل لله الذي يعلم أنه قد قتل الله وأنه لم يستطع التخلّص بعد من آثار جريمته. يحمل التشبيه بهذه «الشخصية المفهومية» النيتشوية أكثر من معنى، لا سيّما وأن إشكالية نيتشه بخصوص موت الله، بما فيها أُطروحة موت «الإله الأخلاقي» اليهودي-المسيحي بوجه خاص موجودة ضمنيًا في كلّ تأمّلات هايدغر. كما أن الوصف الثلاثي لسِمات الدازين: (الباحث والراعي والحارس) (*Sucher, Wahrer, Wächter*)، هو الوجه المقابل للإنسان الأعلى النيتشوي، فإن هايدغر لا يتجاهل أن مشكلة الأُلوهة بالنسبة لنيتشه لم تجد حلًّا نهائيًا مع النقد الجينالوجي للإله الأخلاقي (Ga 13, 153).

كلّ من انكبّ على تأويل هذه الفقرة من نصّ الإسهامات مُلزم بالانتباه إلى أن هايدغر لم يستعمل نعت «الأخير» في الصيغة الصرفية للمذكّر (*der Letzte*)، بل استعمله أيضًا في الصيغة الصرفية المعروفة في الألمانية بضمير الحياد (*das Letzte*). افتتح الفقرة التي خصّصها «للإله الأخير» واختتمها بالتحديد بهذه الموضوعة «الإسخاتولوجيّة». «الأخير» هو «الختامي» Ultime (*das Letzte*) الذي يرفض أي محاسبة للسبب عينه. وهو كذلك «الأخير

الجذري» (*das Äußerste*) extrême، على النَّحو الذي نقول فيه عن مُحتضر إنه يوجد في «النزع الأخير»، مما لا يعني القول إنه يعيش آخر لحظات حياته.

لعب هذان المصطلحان دورًا حاسمًا في فكرة «الإله الأخير»، إلى حدّ أننا قد نتساءل ألَم يكن من الواجب ترجمة عبارة «*der letzte Gott*»، بعبارة «خاتم الآلهة» أو «الإله النهائي». لا يجب علينا أن ننسى أن فهم المصطلح يمرّ عبر الجاذبية المزدوجة التي يحقّقها الختامي والجذري، حتى في الحالة التي وقع فيها اختيارنا على الترجمة الحرفية، كما أفعله هنا. إن المذهب شبه «اللاهوتي» أو «theiologie» الذي بلوره هايدغر في نهاية نص الإسهامات يدخل في الأصل في إطار «إسخاتولوجيا الكينونة» «eschatologie de l'être» (Ga, 5, 327)، كما أنه يمثّل وجهات مصير الكينونة وغاياتها التي لم تَعُدْ تتخذ صورة الغائية. إن فكرة التمالك *Ereignis* تمثّل بالمثل فكرة «إسخاتولوجيا» «eschatologie» وفكرة «دراسة الحفريات» «archéologie»، وهي فكرة الأصل الأكثر تأصّلًا في انبثاقها الطاهر. وهذا ما أيّده الإعلان التمهيدي للفقرة 253، الذي يُفيد أن «الختامي» (*das Letzte*) هو «البداية الأكثر عمقًا التي نجد أكبر عنت في اللحاق بها، ما دامت تمتد إلى أبعد مدى» (Ga 65, 405). اختتم هايدغر تأمّلاته بالتأكيد على أن «الإله الأخير ليس غاية» بل هو «البداية الأكثر أصالة» (Ga 65, 416).

3. تحمّل هايدغر مسؤوليتهِ الكاملة في فتح أُفق فلسفي خالص إلى الإلهيّ، بصرف النظر عن كلّ الديانات التاريخية، كما كان قد فعل من قبل كلٌّ من هيراقليطس وأرسطو واسبينوزا وهيغل. وبالرَّغم من أنه قد أبطل تمامًا الجهاز الذي قامت عليه الأنطو-تيو-لوجيا، يعتبر اجتهاده الشخصي إيذانًا بمقترح مذهب في اللاهوت الفلسفي. على خلاف اسبينوزا، تخلّى هذا المذهب اللاهوتي ما-بعد- الميتافيزيقي عن احتمال وجود طريق فلسفي وطريق ديني متكاملين يؤدّيان إلى الله.

4. أجبرنا مفترق الطُّرق، الذي يدخل في جوهر الأنطو-تيو-لوجيا، على النظر في الاتجاهين في الوقت نفسه - في اتجاه الكينونة بما هي كذلك وفي اتجاه الكائن الأعظم - ويجد مفترق الطُّرق هذا صدى غريبًا في الطريقة التي وَفّق بها هايدغر بين التمالك *Ereignis* و«الإله الأخير»، مع الحرص على التمييز

بينهما. لنتذكّر قوله الشهير من محاضرة «التكوين الأنطو-تيو-لوجي للميتافيزيقا»، التي سارع نفر كبير من الشرّاح إلى مدارستها. «كلّ من امتلك عن اللاهوت معرفة مباشرة مستقاة من المنبع الذي وصل نضجه الكامل *[aus gewachsener Herkunft erfahren]* سواء كان لاهوتًا مسيحيًا أو فلسفيًا، يفضّل الصمت اليوم، في اللحظة التي يتطرّق إلى مجال الفكر المتعلّق بالله» (Q I-II, 289).

لِمَ لَمْ يلتزم هايدغر الصمت نهائيًا بخصوص الله؟ بأيّ حق يجعل «الإله الأخير» يأتي إلى داخل فكره ما-بعد-الميتافيزيقي عن التمالك *Ereignis*؟، بينما تساءل نفسه قائلًا عن حق: «كيف يأتي الله إلى الفلسفة، ولا أعني إلى فلسفة العصور الحديثة فقط، بل إلى داخل الفلسفة برمّتها؟» ثم اقترح أيضًا - بطريقة متسرّعة قليلًا - أن مفهوم *Causa sui* علّة ذاته هو الاسم الذي يتطابق مع طبيعة الوجود الإلهي *[der sachgerechte Name]* داخل الفلسفة» (QI-II, 316).

ألا يحق لنا أن نقلب ظهر المِجَنّ لهايدغر حينما قال قوله الشهير الذي تسرّع علماء اللاهوت أحيانًا في اجترار: «هذا الإله، لا يملك الإنسان سبيلًا لا إلى الصلاة له ولا إلى تقديم القرابين. لا يستطيع المرء أمام الكائن علّة ذاته *Causa sui* لا الركوع له على ركبتيه وقد غشيته الرهبة ولا استعمال آلات موسيقية أو الغناء والرقص» (نفسه): كيف يأتي «الإله الأخير» إلى داخل فلسفة ما- بعد- الميتافيزيقا؟ ما هو وجهه، إذا ما افترضنا أن له وجهًا؟ هذه أسئلة مشروعة، لا سيّما وأن هايدغر لا يُطالبنا فقط بالتخلّي عن الكائن علّة ذاته *Causa sui*، بل بالتخلّي كذلك عن مجموع الأسماء الميتافيزيقية التي تقال عن الله: «العلّة الأولى» و«الكائن غير المشروط» و«اللّامتناهي» و«المطلق»، إلخ. وهي أسماء لا ترجع أبدًا في مصدرها إلى أية صفة إلهية داخل الله» (Ga 65, 438). هل نستطيع الصلاة لهذا الإله وتقديم الابتهالات ورفع آيات الشكر؟

5. يأتي «الإله الأخير» إلى الفكر نفسه بواسطة الكينونة ذاتها، عندما نعتبره كالتمالك *Ereignis*. نستطيع أن نطبّق على *Ereignis* ما قاله ليفيناس عن الآخر: إنه «ينظر إلينا» نظرة صاعقة مثل البرق الذي يُبهرنا في الشذرة 64 من هيراقليطس. هل يجب علينا المُطابقة بين «الإله الأخير» وبين «نظرة الكينونة» هذه (Ga 5, 338)، مجازفين بالوصول لدى هايدغر إلى ما يُشبه «ميتافيزيقا الخروج»

Exode لدى جيلسون (Gilson)؟ تحذّرنا عبارات شتى من نص الإسهامات *Beiträge* من هذه الغواية، مؤكدة أن «الإله الأخير ليس هو التمالك *Ereignis* ذاته» (Ga 65, 409). لم يَسْعَ هايدغر في أية لحظة إلى المطابقة بين «الإله الأخير» والتمالك *Ereignis*، مما كان سيُفضي إلى تأليه حقيقة الكينونة.

إذا كان هايدغر لم يُطابق بين الله والكينونة، هل معناه أنه سيحلّق بفكره في اتجاه «إله بدون الكينونة»، بالمعنى الذي خلعه جان لوك ماريون على هذه العبارة؟ ما يمنعه من الاستفاضة في هذا المنحى هو واقع أنه لا يكفّ عن ادّعاء أن «الإله الجذري [*der äußerste Gott*] يحتاج إلى الكينونة» (Ga 65, 408). يحبسنا التصوّر الميتافيزيقي للتعالي داخل بديل واحد، وهو إما أن تصبح الكينونة «أعلى من الآلهة»، وإما أن تكون الآلهة أعلى من الكينونة» (Ga 65, 438). لكن هذه الصياغات لا معنى لها إلّا داخل أُفق الميتافيزيقا. تعوّض فكرة التمالك *Ereignis* مفهوم التعالي بفكرة البينية *Zwischen*، أي بـ «البرزخ» Intervalle في معناه الحرفي، وهو منطقة الاتصال داخل الرباعية *Geviert*، حيث تستطيع الأرض والسماء والآلهة والكائنات الفانية الاتصال فيما بينها. بهذا المعنى الدقيق يحتاج «الإله الأخير» إلى الكينونة. يحتاج إلى منطقة الاتصال بالتمالك *Ereignis* قصد التمكّن من «زيارة» الدازين، وهي «الزيارة» التي وصفها هايدغر باستمرار بوصف «العبور» «passage» (*Vorbeigang*)، متحاشيًا أي خلط بالحاضر الأبدي.

6. تُحيل فكرتا الختامي والجذري اللتان تُضمرهما فكرة «الإله الأخير» إلى فهم هايدغر لتناهي التمالك *Ereignis*. قدم «الإله الأخير» من قلب هذا التناهي إشارة إلى الدازين. «هنا بالتحديد ينكشف التناهي الأكثر خصوصية داخل الكينونة: من منظور الإله الأخير» (Ga 65, 410). يلعب مفهوما الختام والجذرية دورًا مماثلًا لمفهوم «العُلوّ» Hauteur داخل التمثّل اليهودي-المسيحي لله. لا يحق لنا على الإطلاق أن نسَوّيَ بين «الإله الأخير» وبين الوصف الدِّيني «جلّ وعلا».

نفهم الآن بصورة أفضل السبب الذي حمل هايدغر على استحداث تعارض بين «الإله الأخير» وإله الديانات، ونفهم السبب الذي جعل الإله الأخير متعارضًا بصورة جذرية مع الإله المسيحي. نتحدّث منذ أوغسطين في الأقل عن وجود

تضادّ بين تناهي المخلوق وعدم تناهي الله. كان الله «يأتي إلى الفكرة» منذ ديكارت إلى ليفيناس، ومرورًا عبر كانط وهيغل، من خلال فكرة اللّامتناهي في مفهومها الإيجابي. دعانا هايدغر بالمقابل إلى ولوج «مجال يسمح بالبتّ في مسألة التناهي الأكثر جوهرية في الكينونة» (Ga 65, 410).

7. يجب علينا في البدء أن نقدّر الضرورة الفريدة للتمالك *Ereignis* حق قدرها، «مع أنه لا يحكم كما يحكم الله ذاته، ويجب علينا من قبل ضبط ماهيتنا بهذه الأعماق السحيقة الفاصلة بين البشر والكينونة وبين الكينونة والبشر، حتى يتمكّن التاريخ الحقيقي من الانفتاح من جديد» (Ga 65, 26). اعتبر هايدغر أن التمالك *Er-eignis* هو التاريخ الأصلي ذاته وأساس كلّ تاريخ. هذا التاريخ المصيري هو الذي يسمح بفهم النعت الأساسي الذي ينعت به الإله الأخير، وهو أنه إله «العبور»، ولا شيء آخر غير ذلك. تمّ تجريده من «الأبدية»، كما كان الشأن بالنسبة «لإله الزمان» لدى هولدرلين. بدل أن يصبح هذا «العبور» عيبًا، يطبع على العكس من ذلك الإله الأخير بطابعه الإلهي. قد نقع في خطأ جسيم لو أننا طالبنا هذا الإله الذي لا يتوقف عن التحوّل بأن يظلّ قارًا في حضوره.

8. ذكّرنا هايدغر من جديد، في ختام نص الإسهامات *Beiträge*، بالتردّد المضاعف الذي وسم مقاربته للألوهة: تردّد فيما يتعلّق بمسألة مدى أحقيتنا في إسناد الكينونة إلى الآلهة، دون إسقاط ألوهيتها بناء على هذا الإسناد نفسه؛ وتردّد فيما يخصّ وحدة الألوهة أو تعدّدها. هذه هي المُفارقة الأخرى الكبرى التي يُفصح عنها فكره: لا يكفّ عن التأرجح بين صيغة الجمع في «فرار الآلهة» وصيغة الوحدانية في «الإله الأخير». لِمَ يُصَرّف فرار الآلهة بالضرورة بصيغة الجمع؟ لم يجب علينا التفكير في «الإله الأخير» بوصفه واحدًا أحدًا؟

سار هايدغر على خطى هولدرلين، مقترحًا أننا سنختزل الله إلى كائن موجود في متناولنا، كما سنجازف بالخلط بين الوحدانية الإلهية ووحدة عددية بسيطة، إذا ما فكّرنا في الألوهة من زاوية الوحدة، لا غير، وإذا ما أرجعنا كلّ شيء إلى بديل: «الوحدانية أو الشرك». اعتبر هايدغر أن «الإله الأخير واحد أحد بإطلاق القول، ويعلو على أيّ تحديد حسابي، كما تُضمره عناوين 'الوحدانية' 'mono-théisme' و'وحدة الوجود' 'pan-théisme' و'الإلحاد' '«a-théisme»'.

لا وجود «للوحدانية» ولا لكلّ أصناف «التديّن» إلّا انطلاقًا من علم الكلام اليهودي-المسيحي الذي تسمح الميتافيزيقا بالتفكير فيه. يجعل موت الإله-هذا سائر مذاهب الإلهيات théisme متجاوزة. لا يمثل تعدّد الآلهة لعدد محصور، بل يمثل للغنى الباطني الذي تكشف عنه الأعماق والأغوار داخل الموقع الحدثي événementiel [*Augenblicksstätte*] حيث تشرع أمارات [*Winke*] الإله الأخير في اللمعان، وحيث تتخفّى» (Ga 65, 411).

9. يظلّ سؤال أخير مطروحًا: كيف السبيل إلى «تمجيد» (Ga 65, 412) مثل هذا الإله؟ لم يملك هايدغر غير الحديث على كلّ حال بلغة شبه دينية عن «الإخلاص لله»، وذهب إلى حدّ التساؤل عما إذا كان يحمل نضاله من أجل «الإله الأخير» (Ga 65, 412) لا يحمل نبرة رسالة أو اصطفاء. يعلم المفكّر أنه «مطلوب» (Ga 6, 413) من قِبَل «الإله الأخير»، مثلما هو الأمر مع الشاعر هولدرلين. لا يتخذ هذا الطلب صورة «لائحة قوانين» وصايا. كما أن «الإله الأخير» لا يقدّم أوامر، ولا يقدّم الخلاص في صورة الفداء. إذا كان هايدغر قد وجد في التمالك *Ereignis* النجم القطبي الذي يوجّهه على الدوام في مساره، فإن ذلك النجم ينتمي إلى مجرّة أُخرى غير نجمة الفداء *Etoile de la Rédemption* لدى روزنتسفايغ. «لا يتحقّق هنا أيٌّ فداء [*Er-lösung*]، أي يتحقّق استعباد الإنسان في العمق [*Niederwerfung*]، بل يتحقّق، بفضل الله، اندماج [*Einsetzung*] الماهية الأكثر تأصّلًا (تأسيس الدازين Da-sein) في الكينونة ذاتها. وهو الاعتراف من قِبَل الله بأن الإنسان ينتمي إلى الكينونة، والإقرار من لدن الله أنه يحتاج إلى الكينونة، وهو إقرار لا ينتزع منه شيئًا من عظمته ولا ينتقص منها» (Ga 65, 413). إذا كان هذا القول لا يُقصي كلّ صور «مذاهب الخلاص» «sotériologie»، فهو يتضمن تصوّرًا مخصوصًا عن «الخلاص»، وهو ما سأعود إليه لاحقًا. يجب فهم قوله في الحوار الذي خصّ به مجلة دير شبيغل *Der Spiegel*: «وحده إله هو من يستطيع إنقاذنا بعد اليوم»، وهو ليس مجرّد صورة مجازية، حَسَب المرجعية التي تتمثّل في الجذور الأصلية -الإلهية- الإسخاتولوجيّة archéo-théo-eschatologie، كما يُفصح عنها «الإله الأخير».

10. يحلّ «الإله الأخير» في ذهن هايدغر بكلّ جلاء محلّ «الإله المسيحي»: «لا نستطيع معرفة هذا الشيء الآخر إلّا بمشقة وبطء بالغ، بعدما انحدرنا من الموقف الذي حدّدته الميتافيزيقا اتجاه الكائن: لا يظهر الله مجددًا في 'المَعيش' الفردي ولا في 'المَعيش' الجمعي الحاشد. لا يظهر إلّا في 'الحيّز' العميق داخل الكينونة ذاتها. لا تستطيع كلّ 'الطقوس' ولا 'الكنائس' ولا كلّ أماكن اللقاء المماثلة التي هيمنت إلى حدّ الآن أن تُصبح إعدادًا جوهريًا لصدمة اللقاء بين الله والإنسان داخل الكينونة» (Ga 65, 416). لا يوجد خلاص خارج حقيقة الكينونة! لن ينتظر راعي الكينونة ولا حارس «الإله الأخير» شيئًا من المِلَل ولا من العقائد الدِّينيّة ولا من المؤسسات.

يجب انتزاع الفهم الجديد للكينونة والإلهيّ من تاريخ «التنصير الطويل لله» (Ga 65, 24). الفقرة التي تطرّقت إلى «الإله الأخير» هي وحدها التي تضمنت جملة تقديمية، على خلاف باقي فقرات نص الإسهامات *Beiträge*: «الآخر المطلق على خلاف كلّ أولئك الذين كانوا، على تناقض مع الإله المسيحي، بوجه خاص» (Ga 65, 403). تُظهر هذه المواجهة المزدوجة إلى أيّ حدّ ظلّ هايدغر نيتشويًا في أعماقه. وقد اعتبر من وجهة نظره أن «الموقف المتَّخذَ اتجاه المسيحية لا يزال يشكّل إلى اليوم مفتاح رؤى العالم الأُخرى» (Ga 65, 25). وليست الأيديولوجيا النازية برأيه عن الشعب والدم والأرض غير صورة كاريكاتورية عن المسيحية، وهي محاولة تعويض الإله المتعالي في المسيحية بمفهوم «الشعب». تظلّ هذه الأيديولوجيا، مثلما هو الحال مع الليبرالية التي تعوّض الإله المُتعالي بصور كاريكاتورية كـ «المعنى» و«القيمة»، أيديولوجيا مضادة للمسيحية بكلّ بساطة وبصورة شمولية؛ لكنها لا تنجح رغم ذلك في التحوّل إلى أيديولوجيا غير مسيحية.

الفكر الذي لا يُعتبَرُ أيديولوجيًا إنما هو الفكر الذي يضع نفسه من جديد في مواجهة حقيقة الكينونة ويقبل قبل ذلك «هلع تخلّي الكينونة» (Ga 65, 25)، لأنه هو الفكر الذي يضع علامة استفهام على صورة الإنسان، وبصورة أكثر جوهرية، على فكرة صِلة الإنسان بالكينونة، كما هي موجودة ضمنيًا في مفهوم الأيديولوجيا ذاته. يجب علينا في البدء إزاحة (*verrückt*) الإنسان داخل الربع الخالي المذهل للتمالك *Ereignis* الذي يُسلم الله إلى الإنسان من خلال تسليم

الإنسان إلى الله (Ga 65, 26). يمثّل هذا «الحدث»، الذي يجد الإنسان فيه نفسه بين يدي إله حيٍّ وحيث يأتي الله إلى ملاقاة الإنسان، والذي هو الأصل الأكثر جذرية في التاريخ (Ga 65, 27).

11. لا يوضح مصير «الإله الأخير» بين يدي الإنسان المتدين *homo religiosus* ولا يحتاج إلى «مؤسّسي الأديان» حتى يظهر على الملأ. إن مذهب الإسخاتولوجيا الجذرية الإلهية archéo-théo-eschatologie لدى هايدغر المتأخر ليست «ديانة-خفيّة» باطنية. والطريق التي تقود إلى «الإله الأخير» محظورة على كلّ من يمنّي النفس بمحاكاة الفعل المؤسّس للدِّين وعلى من لا تزال رغباته تتطلّع إلى ما يشبه «الدِّين» أو «التديّن». يطالب هايدغر كلّ أولئك الذين تُراودهم الرغبة في الاتصال بهذا الإله بضرورة تخطّي أية رغبة في «الدِّين»، وهي رغبة تؤول بالنسبة إليه إلى «شكل أو آخر من أشكال تأليه الكائن» (Ga 66, 243).

12. وبالرَّغم من كلّ ذلك، فإن هايدغر قد استمدّ من تاريخ الأديان خُطاطة «الرائد»، سعيًا منه إلى تفسير كيف أن «الإله الأخير» لا يظهر إلى الوجود نتيجة المصادفة، بل يعتبر ظهوره ثمرة إنجاز يمتدّ إلى ما قبل التاريخ، دون أن يتطابق أبدًا مع «تاريخ الأديان» (Ga 66, 244). لا يتعلّق الأمر بـ «انتظار إسخاتولوجي» في معناه اليهودي-المسيحي. لكن هل يكفي التأكيد على أن كلّ 'إسخاتولوجيا' تحيا من الإيمان باليقين في الوضع الجديد» (Ga 66, 245)، وهل يكفي التأكيد على أن التردّد الذي يَسِم مُنجزات وتقلّبات التاريخ المصيري للكينونة بصورة جوهرية يواجه هذا اليقين المزعوم؟

لا ينتمي «الانتظار»، الذي لا يعتبر انتظارًا، وهو انتظار «الإله الأخير»، إلى عقيدة دينية، كما أن مجيئه لا يدخل في عقيدة «التجلّي الإلهي» théophanie (Ga 66, 252) من نوع غير مسبوق، مستجيبًا أثناء ذلك لـ «حاجات دينية» مزعومة. بصرف النظر عن بعض الاستثناءات النادرة، لا توجد ضمانة على أن البشر المؤهّلين لمثل هذا اللقاء موجودون سلفًا بالفعل. وهذا هو ما يُلقي ضوءًا كاشفًا جديدًا على معنى صفة *«der letzte»* «الأخير» في عبارة *«der letzte Gott»* «الإله الأخير» في العبارة التامة *«der letzte Gott»*. «الإله الأخير» هو الإله الختامي، لأنه بالتحديد هو أبعد إله: «الإله الأخير هو أبعد من يكون داخل الحَيِّز الزماني الذي يكاد ينكشف بإزاء حقيقة الكينونة» (Ga 66, 256).

«Andenken»: الإيمان الفلسفي والاعتقاد الدّينيّ.

لا يتطلّب منا الفكر الذي سيأتي منا فقط أن نتخلّى عن العناوين التقليدية، مثل «الأُنطولوجيا» و«الميتافيزيقا»، وهو الفكر الذي سعى هايدغر إلى تعبيد طريقه؛ لم يَعُدْ عنوان «الفلسفة» ذاته قريبًا إلى نفسه، لا يخلو إما لأنها مرادفة لـ «الميتافيزيقا» أو لأنها تُفصح، كما هو الأمر لدى هيغل، عن تحوّل «محبة الحكمة» إلى «معرفة مطلقة». يجب على الفكر الجديد أن يتعلّم النزول في اتجاه «فقر ماهيته المؤقتة» (Ga 9, 346). هذا الفقر هو الذي يؤهّله للإصغاء إلى الشاعر الذي يسمّى المقدّس. يقول هايدغر في خاتمة كتاب ما هي الميتافيزيقا؟ *Qu'est-ce que la métaphysique?*، معلقًا على هولدرلين، إن عَلاقة الجوار بينهما علاقة بين قاطني قمتي جبل معزولين تمامًا بعضهم عن بعض (Ga 9, 312). هل يسمح الفكر الفقير على هذا النّحو، (Ga 66, 22) بوجود قرابة جديدة تجمعه بالإيمان الدّيني، أم يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن جدارًا شاهقًا يفصل بينهما، وهو الفكر الذي يُوصف بنعت التدبر *Andenken* أو التذكّر *Besinnung*؟

رعاة الكينونة وفرسان الإيمان.

نجد من بين الأقوال الكثيرة لهايدغر أقوالًا تُكَرِّسُ، كما يبدو، الأُطروحة الثانية. فقد أكد بلهجة حادة في محاورة مع نواك (H. Noack) أن تجربة التفكير لا تشترك في شيء مع تجربة الإيمان: «لا يتم إنجاز أيّ شيء داخل الفكر حينما يعتبر إعدادًا لما يأتي إلى داخل الإيمان أو إلى داخل النعمة أو يشارك في تحديده. إذا كان الإيمان يحدثني على هذا النحو، سأصبح مجبرًا على إغلاق ورشتي. صحيح أننا نستمر في التفكير، في خضم الاعتقاد [*Gläubigkeit*]؛ لكن لن تظلّ للتفكير آنذاك فائدة»[42]. يستهدف هذا الموقف الحادّ فكرة أن الفلسفة تؤدّي دور «تمهيد الإيمان» «*praemabulum fidei*»، مما سيحوّلها إلى «فلسفة مسيحية». يؤكد كتاب المقدمة إلى الفلسفة *Introduction à la philosophie* المواقف القاطعة التي كان قد اتخذها في محاضرته عن «الظاهراتية واللاهوت»: مفهوم «الفلسفة المسيحية» مفهوم لا يقلّ تناقضًا عن مفهوم «المربع المستدير»،

(42) H. NOACK, «Gespräch mit Martin Heidegger», *Anstöße* 1 (1954), p.33.

بمعنى أنه مغالطة كبيرة. يبارك هايدغر قول بولس ((I Col, 20 [Ga 9, 379]))، بالإعلان عن أن «الفلسفة جنون بالنسبة للإيمان الدِّيني الأصلي» (Ga 40, 6).

إن انعدام وجود وجه قياس بين الإيمان الدِّيني والفكر قد تَحوّل إلى تعارض مُميت تحت تأثير نيتشه. ساق هايدغر الجملة التي وردت في كتاب إرادة القوة *La Volonté de puissance* والتي تقول: «الاحتفال هو الوثنية بكل امتياز»، وعقّب على ذلك مُردفًا «لا يوجد أبدًا داخل المسيحية احتفال الفكر، بمعنى أنه لا توجد فلسفة مسيحية» (Ga 6, 1, 4). وبعدما وجدت المسيحية نفسها هنا في قفص الاتهام، أضاف هايدغر قوله إنه لا توجد كذلك «فلسفة وثنية»، متناقضًا في ذلك مع ما قاله نيتشه.

إذا لم يكن الدِّين يلعب دورًا في «احتفالات الفكر»، يبدو الأمر كما لو كنا مُلزمين باستنتاج وجود طلاق بائن بين «انفراج» التمالك *Ereignis* والإيمان الدِّيني. لكن بعض مقاطع نص الإسهامات *Beiträge* توحي بإجابة أقل تصلّبًا، وتوجّهنا خارج التقابل التقليدي الموجود بين «الإيمان» و«المعرفة». لا توجد صِلة تجمع بين «المعرفة» التي يصبو إليها التدبّر *Besinnung* لدى هايدغر وبين أيّ بحث عن اليقين، بما أنها تجد منبعها في الإيحاء الأساسي للرهبة. إنها تُواجهنا بما يستحق منا التساؤل: هُوَّة حقيقة الكينونة. لا نعتبر فقط أن التساؤل عن الكينونة أبلغ تعبير عن الفكر؛ يتحوّل تبنّي حقيقة الكينونة إلى فعل إيمان فلسفي. يتأسّس الانتقال إلى البداية الأُخرى للفكر بالفعل على «معرفة» (الدرس المُهمّ الذي تعلّمه من نيتشه هو معرفة أن الميتافيزيقا قد وصلت «نهاية الطريق»، وأنها قد استنفدت كلّ إمكاناتها)، لكنها تنبني أيضًا على رهان، أو على «مجازفة جميلة» أفصح عنها هايدغر معتمدًا على معجم القفزة. يجب «الإيمان» بحقيقة الكينونة، للتمكّن من الاتصال بها. لأجل ذلك، يجب القيام بقفزة «الإيمان» الأُنطولوجي. بناء على هذا التوجيه، وضع هايدغر معالم نظرية عن «الإيمان الفلسفي» لا تشترك مع نظيرتها لدى ياسبرز إلّا في الاسم.

إن الفكرة التي تُفيد أن فكر الكينونة يتمتع بروح ابتكار خاصة به، قادت هايدغر إلى نحت العبارة *«Er-denken des Seyns»* «ابتكار الكينونة» (Ga 65, 456). «التفكير في الكينونة» (*Andenken*) و«ابتكار» الكينونة

(*Er-denken*) مظهران مختلفان لـ «الفعل» الواحد نفسه الذي لا يجد مصدره في «مَلَكة» إنسانية. وبما أن «مشروع الكينونة لا يُمكن أن تطرحه غير الكينونة ذاتها» (Ga 65, 447)، فإن المهمّة الحقيقية التي تُفصح عن صعوبة مَهولة تتمثّل في مواجهة غُربة الكينونة المُطلقة (*Befremdlichkeit*)، بل وقد تذهب أبعد من ذلك للحديث عن المعاناة من غُربة الوجود المُقلقة (Ga 65, 252).

اعتبر هايدغر أن المفكّرين الذين واجهوا مسألة حقيقة الكينونة، هم «المؤمنون المخلصون» (*«die* eigentlich *Glaubenden»)* [Ga 65, 12]. بعد أن تفرّغ هايدغر تمامًا لمسألة فريدة متعلّقة بحقيقة الكينونة، أفصح عن وجه المؤمن. هل «الإيمان الفلسفي» لدى ياسبرز هو ما عاود الظهور هنا؟ ما الذي يَسِمُ هذا «الإيمان» ببصمة الصدق؟

ماذا يعني «الإيمان» في هذا المقام؟ أجاب هايدغر عن هذا السؤال في الفقرة 237 من نص الإسهامات *Beiträge* الموسوم: «الإيمان والحقيقة». تتعالى حقيقة الكينونة على متطلّبات مبدأ المبرّر العقلي. يجب المجازفة بالإيمان بها، بالرُّغم من أن هايدغر حرص على التنبيه إلى أن الأمر لا يتعلّق بانتماء إلى «ملة» ما تنبني على عقيدة محدّدة، بقدر ما يتعلّق بتحديد ماهية الإيمان بالرجوع مباشرة إلى ماهية الحقيقة.

تنتمي فكرة الإيمان هذه إلى المستوى الذي يصطلح عليه دريدا بلفظ «fiduciarité»(*) بدل الانسياق وراء التقابل التقليدي بين «الإيمان» و«المعرفة»، (حيث يُصبح الإيمان في هذه الحالة متطابقًا مع «ما نعتبر-أنه-يحمل-صفة-الصدق في القضايا التي لا تقبل التحقّق). يلوح لي أنه بالإمكان وضع المعجم الدسم الذي استثمره هايدغر لوصف الانتماء الذي يربط الفكر بالكينونة ضمن هذه المقولة. لا يوجد تقابل بين «الإيمان» و«المعرفة»، بقدر ما يعتبران مترادفين،

(*) من اللاتينية fiduciarius وfiducia وتعني الثقة، ونعني بذلك مثلًا الثقة التي نجعل بموجبها شَخصًا ما وصيًّا على ممتلكات قاصر حتى يصل سنّ الرشد: légataire fiduciaire، ونعني بها أيضًا الثقة التي نضعها في شخص ما يُصدر أوراقًا نقدية، ونتحدث آنذاك عن monnaie fiduciaire. بذلك، يحمل مصطلح دريدا معنى 'التصديق'. [المترجم]

ما دام أن المعرفة الخاصة بالتمالك *Ereignis* تُعادل «الوقوف داخل ماهية الحقيقة» وأنه لم يَعُدْ يوجد شيء «يقبل التصديق» غير هذه الحقيقة ذاتها.

مثل هذه المعرفة-الإيمان هي بنظر هايدغر هي مسألة جدّية إلى حدّ خطير، بل ولا شك في أنها أكثر جدِّيَّةً من الجدّية الوجودية التي يفصح عنها «فارس الإيمان» لدى كيركيغارد. يطفو مصطلح «القرار» من جديد على السطح في هذا المقام: «من يُسائل على هذا النّحو هو جمهور المؤمنين بالمعنى الأصلي والحق، أي هم من يتعاملون بكامل الجدّية الجذرية مع الحقيقة ذاتها وليس فقط مع ما هو حق، وهم من يضعوننا في مواجهة قرار معرفة إذا كانت ماهية الحقيقة هي الحاكمة وإن كان هذا الحكم هو الذي يحملنا ويوجّهنا أنفسنا، نحن العارفين والمؤمنين والمبادرين والمُبتكرين، أي نحن الذين نصنع التاريخ [*die Geschichtlichen*]» (Ga 65, 369).

ما يجعل صورة فارس الإيمان سديدة، هو أن هايدغر يُنَبِّه إلى أن هذا «الإيمان الأصلي» يتطلّب شجاعة تتعارض مع أيّ خضوع كان، كما أنه لا يستند إلى «دعم مباشر». لم يطرح أية علامة استفهام على أطروحاته القديمة المتعلّقة بصِلة الوصل بين الفلسفة بما هي «تمسّك» والإيمان بما هو «ثبات»، اللهم إلّا إذا قلنا إن «التمسّك» يتطلّب استعدادًا و«رزانة» يقرّبانه من «سكينة» أهل التصوف.

«Überwartung»: «انتظار بدون رجاء».

هل يسير «الإيمان الفلسفي» لدى هايدغر في مُوازاة مع «الرجاء»؟ تدعونا فكرة «إسخاتولوجيّة الكينونة» إلى التساؤل إذا كان المفكّر «يأمل» أو «يرغب» في مجيء «الإله الأخير». أو فضلًا عن ذلك: هل تركت الطريقة التي بلور هايدغر من خلالها السؤال: «ماذا نعني بالتفكير» «Qu'appelle-t-on penser»? مساحة لاستقبال السؤال الكانطي: «ماذا يحق لي أن أرجوه»؟ بعدما ركّز هايدغر أكثر على ما يستدعينا nous *appelle* وعلى ما قدّم نفسه موضوعًا للتفكير فيه، وبذلك حوّل التفكير إلى تخليد *Andenken*.

كانت الدّراسة التي قمنا بها لـ «فلسفة الرجاء» في فكر بلوخ (Bloch) (BA I, 573-611) مناسبة سانحة للإشارة إلى أن «الرجاء» لا يشكّل «مقولة-وجودية» جوهرية لدى هايدغر. استنتج بلوخ من ذلك أن «الهمّ» الهايدغري، وهو

لا ينفصل عن الغمّ، هو العقبة الرئيسة التي تصرف الإنسان عن اعتبار نفسه «حيوانًا طوباويًّا». لا شيء يسمح لنا بتكهُّنِ أن التحوّل الذي دخل على تحليلية المقولات-الوجودية داخل نص الإسهامات *Beiträge* قد ترك حظًّا أوفر للرجاء. إن الرهان الوحيد الذي يحذو «الفكْر المتدبّر» «pensée méditante» (*Besinnung*) هو حقيقة الكينونة ذاتها (Ga 66, 45). إذا جاز لنا الحديث بهذا الشأن عن «رهان»، يمنعنا هايدغر من تصوّره في صورة «حساب» أو «رجاء فارغ» (Ga 66, 42).

أفضى العزوف عن الحضور الدائم، كما أفضت الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الانتماء إلى الكينونة لا محالة إلى التفكير في الانتظار. اقترح هايدغر في الحوار الذي أجراه عن «السكينة» «sérénité» تمييزًا جوهريًّا بين «الانتظار» *warten* و«الرجاء» *erwarten* (Ga 13, 54-73)[43]. لا يعني «الانتظار» و«الرجاء» المعنى نفسه أبدًا. يتميّز الاستعداد لتلقّي حقيقة الكينونة «بسكينة» تتعارض في وجودها مع وجود نفاد صبر الأمل التَّوَّاق إلى عبارات العزاء والمتعطّش إلى رؤية العالم وهو يتحوّل إلى «مملكة». لا شك في أن النداء «ليأت ملكوتك» لا ينتمي بكّل تأكيد، إلى لغة الـ تمالك *Ereignis*.

لكن ذلك لم يمنع هايدغر من الدعوة إلى «السماحة والنبل المتجه شطر الحدث الأكثر حضورًا le plus Advenant» (Ga 69, 31). تعكس العبارة التي ابتكرها هايدغر *Überwartung* أو الانتظار الأعظم ثقته في «الإله الأخير» الذي سيأتي، وهو موقف لا صِلة بكلّ ما يوحي بالاهتمام الذي يُبديه الرجل المتديّن، من قريب أو من بعيد، لـ «الخلاص» و«السعادة الأبدية»، ولا صِلة له كذلك بـ «المصالح الحيوية» داخل النفس الوثنية. ليس مُصطلح الانتظار الأعظم *Überwartung* «رجاء مُضادًّا لأيّ رجاء»، بقدر ما هو «انتظار مضادّ لكلّ انتظار». يتعالى الانتظار الأعظم على البديل الموجود بين المسيحية أو الوثنية، لأن «البداية التاريخية تجد مكانها خارج هذا البديل: 'إما وإما'، وهي ليست

(43) عن هذا الحوار، انظر دراستي:
Jean GREISCH, «La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance». In: Richard KEARNEY et Joseph O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.68-193.

مُتديّنة، ولهذا السبب بالذات تجد نفسها في خضم انتظار (*Erwartung*) غير مزيّف لا يُراهن على إمكان الحفاظ على سلام البشر» (Ga 69, 31).

التاريخ المصيري للكينونة تاريخ «غير إنساني» بالمعنى المضاعف للكلمة، وهو لا يستجيب في ذلك لرغبات ولا لحاجات ولا لانتظارات إنسانية: لا نعتبر فقط أن ذلك التاريخ ليس ثمرة الإرادة الحرة للبشر؛ بل لا يُمكن إرجاعها إلى كلّ ما نرمز إليه عادة بلفظ «المبادرة». تُشبه الأحداث المصيرية تلك التي تؤثث «التاريخ الأعلى» بالمعنى الذي ذهب إليه شيلنغ. يُشبه ظهور «الإله الأخير» أو مجيئه، في خِضَمّ هذا التاريخ الغريب عودة المسيح: «أقرب من سيأتي من بين من سيأتي هو مجيء الإله الأخير» (Ga 69, 97)، وهو مجيء لا نحتاج إلى انتظاره.

«الإله الأخير» إله أكثر «فقرًا»، وأقل تعهّدًا من «إله الرجاء»، وهو قبل ذلك إله الفقراء، وهو الأمر الذي لا يكفّ بلوخ عن التذكير به على امتداد مؤلّفاته. «الفقر الإلهي» الذي تحدّث عنه هايدغر أكثر غنى من أيّ رجاء، وهو ثمرة الرغبة البشرية التي لا تعرف الكَلَل. هذا هو الفارق الذي يُشير إليه مفهوم الانتظار الأعظم *Überwartung*. يخلّف هذا «الفقر» الذي يعتبر غنى كذلك، بصماته داخل اللغة، وهي بصمات لا صلة لها بما يمتنع على القول ineffable داخل المذاهب اللاهوتية السلبية الجذرية. بالرّغم من أننا نكاد لا نجد ما يميز القول عن الصمت فيما يتعلّق بعبور «الإله الأخير»، لا يمثّل هذا الأخير ظاهرة تمتنع عن القول. وهو ليس الإله «الأخير» بمعنى الختامي والجذري إلّا لأنه يستدعي الإمكانات الختامية والمتطرّفة للغة. وهو لا يتحدّث إلّا للإنسان الذي تحوّل إلى حارس حقيقة الكينونة. أقوال «الإله الأخير» «إشارات-إيماء» (*Winke, Winken*) باللغة التكتم (Ga 69, 408). إنها تذكّرنا بما قاله هيراقليطس المنبهم عن نبوءة معبد دلفي: «إنه لا يتكلم ولا يخفي شيئًا، بل يومئ إلينا»[44].

(44) Héraclite, fragment B 93.

?«Wie aber liebes»: نظرة الحب ونظرة الكينونة.

عندما نذهب بهذه المُماثلات المُمكنة إلى حدّها الأقصى مع «الفضائل شبه اللاهوتية théologales»، نوجّه السؤال التالي إلى هايدغر: ماذا سنقول عن العلاقة الموجودة بين «الإقامة» التي يشيدها الشعراء والتي يتلقّاها المفكّر داخل تأمّله، وهذه «الإقامة» الأخرى التي تحدّث عنها الرسول بولس: «أما الآن، فهذه الثلاثة باقية: الإيمان والرجاء والمحبة. ولكن أعظمها هي المحبة» (الرسالة 1 إلى مؤمني كورنثوس، 13، 13)؟ يظلّ السؤالن مفيدًا على الدوام، إذا ما انتبهنا إلى شرح هايدغر لـ تخليد *Andenken*، حينما يتعلّق الأمر بالوقائع الكبرى للمحبة. يُقابل هايدغر في شرحه بين القدرة على الذهاب إلى المنبع، أي إلى المنبع الأصلي الذي يظلّ قائمًا وبين المحبة المتميّزة بسِمة حبّ امتلاك لا يقاوم. استنتج من ذلك «أن المحبة نفسها لا تستطيع الذهاب إلى النبع، بالرَّغْم من أن نظرته تنبثق من النظرة المضادّة للمحبوب. حتى تلك المحبة تظلّ ارتباطًا-بما سيأتي إلى مواجهتنا ويعتبر كائنًا سلفًا، والتصاقًا-به» (Ga 76, 19).

لا يصل حبّ الامتلاك مثل هذه القوة إلّا عندما نتحدّث عن «محبة أبدية». يُواجهها هايدغر بعبارة «*einstige Liebe*»، وهي ترمز إلى «محبة تستطيع الرجوع بكلّ طمأنينة إلى ما كان سابقًا وإلى ما سيأتي» (Ga 76, 64). عندما نفهم المحبة على هذا النَّحو، لا تظل مجرّد تَجَلٍّ من بين تجلّيات «الإنسان القادر» وليست «قدرة» ولا هي «مَلَكة» بشرية. يُرجعنا الفعلان *können* (القدرة على الحب) و(*Vermögen*) (التمكّن من الحب)، إلى *Mögen* محبة أصلية، وتجد مصدرها داخل الكينونة ذاتها هذه هي النعمة الأساسية التي يتعلّق الأمر بالتفكير فيها، كما يشير إلى ذلك السؤال البلاغي الاستنكاري الوارد في «الحوار الغربي» «L'entretien occidental»: «من سيتمكّن [*wer vermöchte*] من معرفة حجم نعمة المحبة [*Mögen*]، إذا لم يكن الكائن الفاني الذي تُحبّه المحبة ذاتها؟» (Ga 76, 89).

بالرَّغْم من أن المسألة تظلّ بدون إجابة، فإن تتمة «الحوار الغربي» تُبرز للعيان أن المحبّ الكبير في ذهن هايدغر هو الشاعر الذي يُساعدنا، أفضل من غيره، على فهم أن «مقياس الحبّ يتمثّل في أفعال الخير التي تندّ عن أيّ مقياس». انتهى الحوار بنقطة تعجّب وباعتراف: «أتمنى لو كنا نعلم ما هي أفعال

الخير وماذا يعني أن يكون انعدام المقاييس هنا هو المقياس الوحيد القادر على سبر ماهية المحبة [..] لو كنا قد تمكّننا من قياس كلّ ذلك، لعرفنا كلّ شيء» (Ga 76, 117). المحبة التي يتعلّق بها الأمر هنا هي بدورها «جنون»، ما دامت تتطلّب العزوف عن أيّ فكر حسابي (Ga 76, 118). يبدو لي أنه لا مندوحة عن المواجهة بين الخطابين بخصوص الجنون، على الأقل من أجل الكشف بصورة أفضل عن الفرق الموجود بين «جنون الصليب» وتقاطع طرق الرباعية *Geviert* (Ga 76, 123)، وهو الفرق الذي ظلّ هايدغر يتوجّه إليه في تأمّله حول المحبة، بالرّغم من ألّا شيء يُوحي بأن هايدغر كان يستحضر في ذهنه خطاب بولس حول «جنون الصليب» عندما أقدم على شرح أقوال هولدرلين في المحبة.

«Zugewiesenheit»: «الإله الأخير» وشعبه.

بما أننا نجد لدى هايدغر المتأخّر ما يُقابل «الإيمان الفلسفي» لدى ياسبرز، نستطيع التساؤل كذلك ألّا نجد لديه كذلك ما يقابل مقولة «الشعب المختار». يطرح هذا السؤال على أبعد تقدير عندما نُصغي إلى النغمة الخامسة من «نوبة» نص الإسهامات *«Beiträge»* الموسومة: *Die Zu-Künftigen* (Ga 65, 395-403)، وهو العنوان الذي نستطيع ترجمته بعبارة «الشعب-الذي-سيأتي».

يُملي علينا فكر الـ تمالك *Ereignis* تأمّلًا مفكّرًا وتدبّرًا *Besinnung* يمرّ عبر السؤال: «من 'نحن'؟»، بينما لا يزال هايدغر يتساءل خلال 1929، «ما هو الإنسان؟»، سيرًا على خطى كانط (Ga 66, 153). حينما نشرع في التفكير في «الهمّ» بوصفه انهمامًا بحقيقة الكينونة، يتغيّر معنى الذات-عينها. نوجز الإجابة التي يقدمها نص الإسهامات *Beiträge* عن سؤال الذات-عينها بمُفردات ثلاث مذكورة آنفًا: لا يستطيع الدازين المتفرّغ للبحث عن حقيقة الكينونة فهم ذاته إلّا من زاوية: «الباحث» (*«Sucher»*) و«الراعي» (*«Wahrer»*) و«الحارس» (*«Wächter»*).

هل نعتبر كلّ أولئك الذين يجدون أنفسهم حاضرين داخل هذا التعريف الثلاثي أشخاصًا فُرادى أم يشكّلون «شعبًا»؟ هل يضمّ «الإله الأخير» إليه «شعب

الله»، وبأيّ معنى يضمّه إليه؟ تفرض هذه الأسئلة نفسها منذ اللحظة التي نُصغي فيها إلى صيغة جمع *«die Zu-künftigen»*، وهي عبارة تحمل معنى «من يأتون» أو معنى «من يتفرّغون لغاية المجيء». يخصّهم هايدغر بوصف *«die Gezeichneten»*، مسترجعا صدى هولدرلين، أي أنه يخصّهم بوصف من يحملون «علامة الكينونة»، وهي علامة أُخرى غير علامة الصليب.

لا نحمل حقيقة الكينونة كما نحمل وسامًا فوق بذلة ولا نرفعها كما نرفع الأعلام. بالمقابل، يجب علينا أن نفكّر في مقطع شعر هولدرلين، حتى نتوصّل إلى فهم طبيعة هذه العلامة: «علامة نحن، وسِرٌّ لا يبلغ معناه أحد [*deutungslos*] [..]». يُوحي لفظ *Auftrag* الذي يستمرئ هايدغر استثماره، بأنهم «مُؤتمنون على أمانة» الكينونة ذاتها. قَدّمَ تصوره عن «رُعاة الكينونة» تحت عنوان «القرار» (Ga 65, 96-99) وهم كذلك «حرّاس الإله الأخير» في خانات ثلاث تتطابق بصورة متفاوتة مع مقولات الفردي والجزئي والكلّي.

يتعلّق الأمر بداية «بأشخاص فرادى نادرين» ويُلْزمون بإعداد الحقل الذي ستظهر فيه حقيقة الكينونة، بفضل قولهم الشعري وفكرهم وأفعالهم وتضحياتهم *(Dichtung- Denken- Tat- Opfer)*. لكن هايدغر قدّمهم كذلك في صورة «هيئة» أو «نقابة» *(«jene zahlreichen Bündischen»)* الذين تُناط بهما مهمّة قوانين التأسيس التي يكتفي الأوائل بتلمّس معالمها. أخيرًا، تحدّث عن كلّ «أولئك الذين يُحيلون بعضهم إلى بعض» *(«jene vielen Zueinanderverwiesenen»)* بحُكم «مرجعيتهم المشتركة الأرضية-الدنيوية».

يتعلّق الأمر بما يُشبه «كنيسة غير مرئية» اكتملت معالمها هنا. لا تمتلك تلك الكنيسة طابعا كُلّيًا، ما دام أن التضامن بين أعضائها لا ينبني على شيء آخر غير العلاقات المصيرية التي تجد منبعها في التمالك *Ereignis* ذاته. قد يستغني «الوئام» *«Einverständnis»* الذي يقوم بين أعضائها على الكينونة ذاتها عن أية مناظرة أو مناقشة. يضعنا هذا المنظور على الطرف الآخر المناقض للطموح الذي يعرب عنه دُعاة «العقل التواصلي». لا يُوحد بينهم «مذهب مشترك»، أو ما يُشبه مذهبًا أرثوذكسيًا في التمالك *Ereignis*، بل يتوحّدون في طريقة الوجود، وكذلك في يقين الانتماء إلى شعب «فريد في أصله وفي مصيره»، ويتطابق في كينونته مع

فرادة الكينونة ذاتها، وهو الذي يُلزَم بتأسيس الحقيقة بطريقة فريدة في مكان فريد وفي لحظة فريدة» (Ga 65, 97).

ألا يُذكِّرُنا كلّ ذلك بصِلات القرابة المحيّرة بين شعب رعاة الكينونة، وهم كذلك الحرّاس الصامتون لعبور «الإله الأخير» والشعب الذي يدعوه تقليد «شعب الميثاق»؟ يتعلّق الأمر بالفعل بميثاق يصل الإنسان بحقيقة الكينونة ذاتها، وهو «ميثاق» تجاهلت الميتافيزيقا طبيعته على الدوام. أصبح «الشهود الصامتون إلى أبعد حدّ على الصمت الصامت إلى أبعد حدّ» (Ga 65, 395) مُلزمين بتذكيرنا بهذا الميثاق، وبإعدادنا أثناء ذلك لمرور «الإله الأخير». هذه هي الأمانة المُلقاة على شعب سيأتي ضمن تاريخ يجمع «أولئك الذين ينتمون بعضهم إلى بعض بموجب انتمائهم إلى الله» (Ga 65, 99).

من أين استمدّ هايدغر هذا التصوّر الغريب عن «شعب سيأتي»، لا سيّما وأنه يرفض تبنّي الانتماء إلى تقليد ديني يُمدّه بالفكرة؟ الفرضية التي أنطلق منها هي أن الإنسان الأعلى لدى نيتشه قد وجّهه إلى الطريق؛ لكن الأمر يتعلّق بإنسان أعلى خضع لقراءة جديدة ولعملية تصحيح رجع فيها إلى هولدرلين. وضع هايدغر فكره الخاص في خدمة قضية كبرى، وهي القضية الوحيدة التي تستحق كلّ هذا الجهد برأيه: الإسهام في مجيء «هؤلاء الأجانب من قلب واحد» كما يتمثّلون في «رعاة حقيقة الكينونة وحاملي لوائها» (*«Stabhalter der Wahrheit des Seyns»*) [Ga 65, 396]. لا يوجد غير إيحاء واحد يوحّد بينهم: *la retenue* الاتزان. لا يحتاجون إلى علامة أخرى تُساعدهم على التعرّف، من أجل إدراك الإيحاء الصامت للإله الأخير. يستمدّون «رسالتهم» من «الإله الأخير» ذاته، وهي رسالة تُعتبر «مصيرًا» كذلك، وهم مُنضبطون بصوت الكينونة ذاتها: «*als die so ge-stimmten werden sie vom letzten Gott be-stimmt*» (Ga 65, 396).

خبث الكينونة:

سكينة مهما كان الثمن؟

الانتماء إلى حقيقة الكينونة ذاتها، قصد التفرّغ الكامل «لخدمة الإله الذي لم يظهر بعد، وإن بُشّر به من قبل» (Ga 66, 12): هذه هي المهمّة الفريدة التي

يعتبر هايدغر أنه قد أُنيط بها ابتداء من «منعطف» أعوام 1936-1938 والتي لم يتوانَ عن متابعتها في كتاباته اللاحقة. بالرَّغم من أنه كان بإمكان دراستنا أن تختتم بهذه الأطروحة، فإنني أواصل الاستفاضة فيها ببعض التأمّلات التي تستهدف بوجه خاص بعض «أهل النيّات الحسنة» المُنتسبين إلى هايدغر والذين لا يلوكون عبارة أخرى غير عبارة «يوجد» «Es gibt». إذا كان انفراج التماسك Ereignis يُعتبر بالفعل بمثابة «العوسج الملتهب» الذي تشهده البداية الأخرى للفكر، لا يجب علينا أن نتجاهل أنه يظلّ بالرَّغم من ذلك عوسجًا مليئًا بالأشواك، ولو كان عوسجًا مُضيئًا. وهذا هو ما أود إبرازه، مُسترشدًا في ذلك بشروح هايدغر المتعدّدة لأشعار هولدرلين: «ولكن حيثما يوجد الخطر، يتضاعف كذلك ما ينقذ».

تنفذ مفردات، مثل «الهلع» (Not) و«الخطر» (Gefahr) و«الخلاص»، إلى أعماق لغة هايدغر المتأخر. تُواجهنا عبارة مستمدّة من كتاب رسالة في المذهب الإنساني *Lettre sur l'humanisme* مشكلة لا مَحيد عنها. «مع السالم يظهر الشرّ [*das Böse*] على الفور داخل انفراج الكينونة. لا تتمثّل ماهية الشرّ في الواقعة البسيطة المتعلّقة بالسلوك البشري السيِّئ، بقدر ما تتمثّل في عنف الوحشية [*im Bösartigen des Grimmes*]» (Ga 9, 359). لا يرجع «الخبث» الذي يتعلّق به الأمر هنا إلى خبث القلب البشري، كما بيّن جيرار غيست (Gérard Guest) ذلك، بل يجد مصدره في الكينونة ذاتها[45]. أصبح موضوع خبث الكينونة هذا يَتَّخِذُ ملامح أكثر وضوحًا ابتداء من «المنعطف». إذا ما كان التمالك *Ereignis* «ينظر إلينا»، فإن هذه «النظرة» ليست محمودة الجانب ؛ تتخذ تلك النظرة أكثر من مرة صورة نظرة حادّة ومفترسة. كان الوعي الحاد بهذا الأذى الأصلي هو ما تَحَكَّم في الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الخلاص.

«Machenschats» التلاعب: فضح إرادة القوة.

تزوّدنا السِّمات التي تحدّد أعراض العدمية، كما دأب هايدغر على عرضها في القسم الثاني من نص الإسهامات *Beiträge*، بصورة أوّلية عن الطريقة التي

(45) Gérard GUEST, «La méchanceté de l'être». In: *Rencontres philosophiques. Actes des journées académiques des professeurs de philosophie*, DAPFEN de Paris 2002, p.123-140.

واجه بها هايدغر لغز الشرّ. إذا ما كانت العدمية في ماهيتها هي «نسيان الكينونة»، وهي تجد مصدرها في «تخلّي الكينونة»، فإننا نجد أنفسنا واقعين في حبائل «الهلع» الذي يمتدّ في كلّ اتجاه، دون أن يمتلك أحد منا حصانة ضدها. «لا يوجد برهان دامغ يدلّ على التخلّي الذي تقوم به الكينونة غير البرهان التالي: لم تَعُد الكتلة البشرية التي تُنَفّس عن كبتها من خلال مظاهر جنون العظمة ومن خلال وضع منشآت ناطقة بهذا الجنون، تحظى بشرف اختيار أقرب الطُّرق المؤدّية إلى طريق يقود إلى انهيارها؟ من يزال يتكهّن بوجود إيحاء إلهي في مثل هذا الإنكار؟» (Ga 65, 113). تجعلنا هذه الأسئلة المحيّرة نضع الإصبع على الخاصّية المحيّرة إلى أبعد الحدود التي تميّز تصوّر هايدغر عن الشرّ الجذري.

يُعتَبَرُ مصطلح التلاعب («Agissement») *Machenschaft* من بين الكلمات المفاتيح في المبحث الذي يقدّم ظواهر أعراض العدمية لدى هايدغر. لا يتعلّق الأمر بطريقة معيّنة في السلوك، بل يتعلّق بتأويل الكائن الذي يُرجِعُ كلّ شيء إلى مسألة «إنتاج» و«تدبير» (Ga 65, 126). اعتبر هايدغر أن تصوّر الكتاب المقدّس لم يكن استثناء في قاعدة تُفيد أن كلّ شيء مسألة صنع، وهو الأمر الذي وجد التعبير الجذري عنه في التقنية الحديثة، بما في ذلك التصوّر المسيحي بخصوص الخلق (Ga 65, 132). استحالت الكينونة إلى موضوع استحضار-في التمثّل re-présentation، وبناء على ذلك تمّ تصور الكينونة في إطار الصنع والإنتاج و(تلاعب) «المعمل».

ينتمي الشعار السياسي والأيديولوجي الذي رفع أثناء «الاستنفار العام» (Ga 65, 143) إلى نفس منطق التلاعب الكوني بكلّ شيء، وهو ما يقود رأسًا إلى فكرة «الحرب الشاملة». يعزّز نص «تاريخ الكينونة»، وهو نص طويل كتبه هايدغر خلال سنوات 1938-1940، في أتون الحرب العالمية الثانية، هذا الترابط بصورة أكبر بين فكرة انسحاب الكينونة *Seinsverlassenheit* وخراب العالم والحروب الشاملة. يعتبر هايدغر أن «المبرِّر» الخفيّ في الميتافيزيقا ليس شيئًا آخر غير «القوة» «*Macht*» و«التلاعب» (Ga 69, 24). تجد العدمية التعبير الجذري عنها و«المنطقي» كذلك في «الفكر بما هو حرب عالمية» *(«weltkriegerisches Denken»)* و«الذي يمتدّ في جذوره داخل إرادة القوة المتطرّفة

لدى الحيوان وداخل سباق التسلّح الذي لا يعرف رادعًا له، وهما علامة دالّة على الأفول الذي شهده عصر الميتافيزيقا» (Ga 69, 28).

اتخذ الخراب الذي نتج عن ذلك وجوهًا متعدِّدةً، أو قُلْ، إنه ظهر بـ «أقنعة وحشية»، إذا ما تذكّرنا مفردة *Grimm* التي تطفو هنا على السطح. كلما انزاح قناع ماهية القوة، أظهر «بؤسها» (*Dürftigkeit*) المدقع، الذي يستوجب للسبب ذاته «كلّ مظاهر البذخ والأُبّهة» (*«Gepräge und Schaustellung»*) التي تُظهرها السلطة (Ga 69, 81). يشرع وجهان مُتعارضان للفقر في الظهور آنذاك: من جِهة أُولى، يظهر وجه البؤس المُدقع الذي تعرفه القوة؛ ويظهر من جِهة ثانية وجه «الفقر» الأصيل الذي تُظهره حقيقة الكينونة. تتجلّى غربة الكينونة بالتحديد في أنها «مُفرغة من أدنى قوة في جوهرها» (*«das wesenhaft Machtlose»*) [Ga 66, 130].

لا يظهر التلاعب أبدًا في وجهه الحقيقي في تاريخ الفكر؛ يتقدّم على الدوام وهو مُقَنَّعٌ. إن النظرة المؤهّلة للكشف عن أشكال التعتيم الكبرى التي رافقت تاريخ الميتافيزيقا هي النظرة الجينالوجيَّة، وهي نظرة تفكيكية تنتمي إلى مشهد مُغاير تمامًا. تبتدئ سلسلة التعتيم بإزاحة مفهوم الفيزيس *physis*، المتخفّي خلف وشاح الحضور القارّ ومفهوم الكمال. تحقّق التعتيم الثاني، وهو تعتيم أكثر أهمية، في العصور الوسطى، حينما تمّ استنبات التصوّر اليهودي-المسيحي للخلق داخل ميتافيزيقا الفعل de l'acte. اعتبر هايدغر أن الأُنطولوجيا المسيحية الوسيطة قد عبَّدَت الطريق أمام «انبثاق التلاعب بما هو ماهية الكائنة étantité في فكر العصور الحديثة» (Ga 65, 127). يظلّ الكائن الذي تُبدعه يد الإله الخالق سيّد الخلْق من عدم *Creatio ex nihilo* مع ذلك مجرّد «منتوج». سيُصبح مقدَّرًا عليه عاجلًا أو آجلًا أن يصبح في متناول الإنسان، ليستحيل آنذاك إلى موضوع يتصرّف فيه الإنسان كما يحلو له (*Gemächte*)، وهو الإنسان الذي نعته ديكارت بصفة «سيّد الطبيعة ومالكها».

إن كلّ النظريات التي ظهرت إلى الوجود بعد ذلك، في صورة نظريات آلية أو بيولوجيّة، ودون أن تعلم ذلك أو أن تُقِرّ به، قد تغذّت من التصوّر المسيحي للكينونة، وهو التصوّر الذي نجح في إخفاء الخيوط التي تربطه بفكر القوة والسلطة خلف قناع أفكار النظام وتماثل الكينونة. وهذا هو ما انصرفت إليه

كذلك مذاهب ميتافيزيقا الاستحضار في التمثّل حينما تمنطقت بقناع فكرة الموضوعية. سقط القناع مع اندلاع الحروب الشمولية، وهي حروب «تتميّز من الزاوية الميتافيزيقية في جوهرها عن كلّ الحروب التي سبقتها» (Ga 69, 44). إذا كنا لا نجد وجه شبه بين حجم التدمير الذي خلّفته وبين الدمار الذي أحدثته حروب العهود الماضية، يرجع السبب في ذلك إلى أنها أحدثت «خرابًا» «dévastation» (*Verwüstung)* دمّر الحقيقة نفسها.

يبذل هايدغر قِصار جهده لاستجلاء الماهية الميتافيزيقية للقوة، وهي ما يدعوها صنع السلطة *Machten der Macht* (Ga 69, 65)، متجنّبًا أثناء ذلك الخلط بين مفاهيم القوة force والعنف violence والسيطرة domination. تختتم اللائحة الطويلة التي تحصي مظاهر القوة وهي - جنون العظمة والبُعد الجماهيري والبُعد العالمي والشمولية والبلادة والنظرة المسطّحة، إلخ - بظهور «كبار المجرمين على مستوى الكوكب» والذين «يُعدّون على أصابع اليد الواحدة» (Ga 69, 78)!

ظهر مفهوم «الإله الأخير» في هذا السياق بريشة هايدغر الذي اعتاد الآن على ربطه بفكرة الفقر (Ga 69, 28). ليست البداية الأخرى للفكر تجاوزًا للميتافيزيقا، رافعة إيانا إلى الأعالي التي لم تطأها قدم قبل ذلك، ولا هي إنتاج مفهوم «ثريّ» للكينونة. تتطلّب هِبة التمالك *Ereignis* «تفقير الفكر» (Ga 69, 116). كلّ من استأنس بالتراث اللاهوتي والصوفي قد تراوده فكرة تقريب هذا التصوّر عن «الفقر» إما من موضوعة إخلاء الذات kénose أو من عودة المسيح لدى بولس، أو مما يقوله المعلّم إيكهارد عن نُبل النفس. هل يتعلّق الأمر بمُماثلات المخادعة يجب وضعها جانبًا لرفع التحدّي الذي وضعه هايدغر أمامنا، عندما يُطالبنا «نحن» بأن «نُصبح أقوياء بما يكفي لتهيىء وإشاعة التفقير داخل الفقر مثل ثراء الكينونة» (Ga 69, 69)، أم أن هذه المماثلات تُساعدنا بصورة أفضل على فهم الطبيعة المُلتبسة لهذا الفقر الذي يتحالف مع ثراء لا مثيل له في أيّ مكان آخر؟

ليس الفقر إلّا اسمًا آخر يرمز إلى تناهي الكينونة في جوهرها. السؤال الحاسم هو المتعلّق بمعرفة ما هي الشروط التي تُمَكّننا من ولوج الحقل الذي يتقرّر فيه «تناهي الكينونة الأكثر جوهرية»، وهو الحقل الذي لا نلجه إلّا «بفضل

إعداد 'تكهّن' [*Ahnung*] بالإله الأخير» (Ga 69, 410). يتخذ فقر «الإله الأخير»، الذي يجد منبعه في التمالك *Ereignis*، مظهرًا زمانيًا أيضًا. يتطلّب منا ذلك الفقر التخلّي عن ذلك التصوّر الميتافيزيقي للأبدية بما هي *sempiternitas* أبدية داخل كلّ الزمان، وهو تعبير آخر عن البحث عن العظمة والقوة. ليس «للإله الأخير» حضور غير حضور العبور (*Vorbeigang*) الصاعق مثل البرق. ينضبط تجلّيه «بصاعقة الكينونة» *(«Erblitzen des Seyns»)* [Ga 69, 409].

لن نعثر على «الإله الأخير» في أيّ مكان (تقريبًا)، إذا ما صدّقنا القول المتكرّر مرتين: «مهما قطعتم أرض كلّ الكائن، لن يظهر فيه أثر يدلّ على الله» (Ga 69, 59; 105). نستطيع بكلّ تأكيد إعادة تنظيم الكائن أو إعادة ترتيبه بطريقة مختلفة، داخل عالم لحقه الخراب من زاوية ميتافيزيقية، مما يعني أنه غير مأهول من زاوية «أخلاقية»، لكننا لن نعثر أبدًا على «مكان شاغر يمكن لله أن يُقيم فيه مسكنه» (Ga 69, 59). «الخطر» هو بالتالي هذا الامتناع الجذري الذي يحوّل دون الإقامة في العالم. إذا كان بالإمكان التوصّل إلى خلاص، سيتخذ هذا الخلاص بالضرورة مظهر «إقامة» مختلفة تمامًا.

ملاك التاريخ ومعطف المصير.

كتب هايدغر ثلاثة حوارات «entretiens»، خلال شتاء 1944-1945، بعدما شارفت الحرب العالمية الثانية على الانتهاء، وحينما شرع الشعب الألماني في مواجهة أحلك الساعات القاتمة من حياته، ثم جمعها في المجلّد 77 من الأعمال الكاملة *Gesamstausgabe* تحت عنوان: حوارات فيلدفيغ *Feldweg-Gespräche*. يدور الحوار الأول حول محور «السكينة» «Sérénité». يستحضر في الحوار «باحثًا» و«عالمًا متبحّرًا» و«حكيمًا». يذكّرنا الباحث المُطّلع على كلّ مستجدات الفيزياء الكوانطية بعالم الفيزياء فون فايتسزيكر (Carl Friedrich von Weizsäcker). يمثّل العالم المتبحّر العلوم الإنسانية، ويمثّل على الخصوص الوعي التاريخي، كما ذهب إليه ديلتاي. ربما تلمح الصورة أيضًا إلى شخصية غادامير. أما «الحكيم» فهو يرمز بكلّ جلاء إلى موقف هايدغر ذاته. يذكّرنا أسلوب التعبير الذي اتخذه بعدما تبنّى الطريقة الشذرية بأسلوب هيراقليطس. ينبّه الحكيم في معرض الحوار إلى ما يقصده بلفظ «الحكمة»: يقصد فكرًا متردّدًا في جوهره،

ويصرف ذهنه عن الغاية المُثلى الديكارتية المتمثّلة في اليقين. حين نفهم اللفظ على هذا النَّحو، لا يرمز بعد الآن إلى من يعلم (أو إلى «الذات التي يفترض فيها أنها تعلم»)، بل يرمز إلى من يعلم كيف يُرسل إشارة (*Weisen*) إلى ما يُرسل إلينا إشارة (Ga 77, 85).

تظلّ مُفردة «السكينة» *(Gelassenheit)* «Sérénité» هي الكلمة المفتاح التي تتحكّم في تتمة الحوار. يعتبر هايدغر أن هذه المُفردة قد تخضع لاستعمال جديد وتحرّر تامّ من ثقل موروث التصوف الذي يظلّ إلى الآن رهين تقليد الفكر المُغالي في التركيز على الإرادة، بالرَّغْم من اعتراف هايدغر بفضل التصوف الفلسفي mystique spéculative عليه وبفضل المعلّم إيكهارد(46) بوجه خاص ,Ga 77) (109. تُحيل السكينة بهذا المعنى إلى أُفق فكر لم تعد تجمعه صِلة بالمُتعالي. ترمز مُفردة «contrée» «البلدة» إلى الحيّز الجديد للقاء بين فعل التفكير والأشياء التي لا ينبغي اختزالها بعد الآن إلى مجرّد موضوعات (Ga 77, 125). يتقاطع الحوار في هذه النقطة مع التأمّل التي بلوره هايدغر لاحقًا في محاضرته «الشيء» «La chose». تُجَسِّدُ القدرة على الجمع التي تميّز الجرّة «الاحتفال الورع» ,Ga 77) (137 الذي يميّز سكينةً تتعالى على التقابل الموجود بين الفعل والانفعال، وكذلك على التقابل الموجود بين الشغل والاستراحة *otium* و*negotium*.

لكن ما يستحق انتباهنا بوجه خاص، هو الحوار الثالث بتاريخ 8 مايو/أيار 1945. عمد هايدغر في هذا النص إلى تدوين حوار جرى عند غروب الشمس بين مُعتَقَلَيْن ألمانيين كان أحدهما شابًا أصغر سِنًّا من الآخر داخل معتقل بإحدى سجون روسيا، مع العلم أن هايدغر كان أبًا لولدين سُجنا خلال الحرب في تلك الفترة بروسيا. يمثّل الشابان جيل الجنود الألمان الذين أُرسلوا إلى الجبهة للدفاع عن قضية خاسرة مُسبقًا، واستغلّت آمالهم ومُثُلهم.

نستطيع أن نعتبر أن الحوار بينهما يُظهر معالم تأمّل حول الشرّ الجذري،

(46) راجع الملاحظة النقدية التي وجّهها ألان دي ليبرا إلى هايدغر بخصوص جانب العنف الذي يتضمّنه تأويله لمفهومي السكينة Gelassenheit والاعتكاف Abgeschiedenheit لدى إيكهارد:

Alain de Libera, MAÎTRE ECKHART, *Traités et Sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p.188-189.

بالرَّغْم من أن هذا الإشكال لا يحمل أية بصمة كانطية، بل العكس هو الصحيح! منذ البدء، يتأمّل السجينان في التضادّ الموجود بين المساحة «الظليلة» للغابات الروسية، وهي تُوحي بالخشخشة المعتادة في الغابات الألمانية، وبين ضيق مأواهما الواطئ في معسكر الاعتقال. منذ الجملة الأُولى، انتبه الأول بعد تناهي تلك الخشخشات إلى ذهنه إلى أصوات حميدة توجّه الحوار في خط فكري نستطيع أن نُدخله في صلب «الفكر الباحث عن الخلاص» «sotériologique»، بما أن الحوار استفاض في الحديث عن الجروح والشفاء وعن الخلاص وحسن المعاد. يعتقد هؤلاء السجناء، الذين قدّمهم هايدغر في صورة ضحايا أبرياء، أن ما وقع لهم «مؤسف للغاية إلى حدّ أنه لا يجوز معه إماتة الذات في العويل، بالرَّغْم من كلّ الخراب الذي ضرب الأرض والوطن وسكانه التائهين» (Ga 77, 206).

هل يجب علينا الإعجاب بعظمة ذواتهم التي تضع الاشتغال على الفهم في منزلة أعلى قدرًا من النحيب والأنين، أم يجب بالمقابل أن يساورنا القلق بعدما أبوا القيام بمحاسبة تاريخهم، مما كان سيعني التحقّق من هوية «المذنبين» و«المسؤولين» عن شقائهم؟ لم تكن الكلمة المفتاح في الحوار عبارة شكوى ولا اتهام ولا ندم، بل كانت تلك الكلمة هي مفردة «الخراب» (*Verwüstung*)، وهي مُفردة لا عَلاقة لها بالشرّ الأخلاقي. يتعلّق الأمر بما يُشبه الخبث الأنطولوجي méchanceté الذي تصفه استعارات التمرّد والوحشية (*Ingrimm*) férocité والخلط الذهني (*Wirrnis*) Confusion . يقول أحد السجناء الذي جعل نفسه بكلّ جلاء لسان حال هايدغر: «الخراب الذي نضعه نصب أعيننا والذي يجب علينا التفكير فيه شيئًا فشيئًا بصورة أكثر صرامة ليس خبيثًا méchant بالمعنى الذي يُفيده الخبث الأخلاقي الظاهر في فعل فاعليه. على العكس من ذلك، المُخرّب هو السيء mauvais بوصفه خبيثًا. ولذلك، فإن الاستنكار الأخلاقي عاجز عن مواجهة التخريب، حتى في الحالة التي جعل فيها ذلك الاستنكار الرأي العام العالمي ناطقًا باسمه» (Ga 77, 209).

ألا يوجد هنا قسط من الإنكار(*) في هذا التصريح الذي يقطع الطريق منذ البدء

(*) يوجد جدال محموم حول صلة هايدغر بالنازية: Emmanuel LÉVY: *L'Introduction du nazisme en philosophie*، ويعتبر البعض أنه توجد صِلة وطيدة تجمع فكره بالنازية وبالمؤرخين الجدد révisionnistes الذين 'يراجعون' كتابة التاريخ. إذ يعتبر بعض =

على أيّ سلام يتخذ صورة «الصفح»؟ تعامل هايدغر باستخفاف مع سؤال الشرّ الأخلاقي الكانطي ومع المسؤوليات التي تجعل فاعلين آدميين يتحمّلون نتائج الأفعال التي اقترفوها، عندما ادّعى أنه غير معنيّ أبدًا بلغة الاستنكار الأخلاقي، وعندما اكتفى بموقف احتقار حمل كبرياءه على صَمّ الآذان وعلى عدم الاكتراث بالحكم الذي قد يصدره الآخرون على الأسباب والعوامل التي قادت إلى الكارثة. لم يعمّق هايدغر الهُوّة بين التأمّل الفلسفي بشأن ماهية التخريب وبين البحث عن أسباب الدمار في مكان آخر غير هذا الحوار. يتحدّث السجينان عن المسؤولين عن شقائهم بلهجة الاحتقار أكثر مما يتحدّثان عنهم بصيغة الاستنكار والاتهام. يبدو لهما أن أيّ حكم أخلاقي وأي استنكار ورفض يدخل في باب الاتهامات الكاذبة (Ga 77, 215).

وصف هايدغر التخريب في الوقت نفسه بوصفه حدثًا ماضيًا وحدثًا سيأتي - يُوازي لدى هايدغر العدمية في معناها لدى نيتشه - وهو حدث يتنكّر بقناع غايات مُثل عُليا، مثل التنكّر في زيّ الإنتاجيَّة المُتزايدة والرفاهية الاجتماعية والتقدّم، إلخ. اعتبر هايدغر من جِهته أن الأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والحرب العالمية مجرّد مخلّفات «تخريب العالم والدازين الإنساني» (Ga 77, 212) وهو أمارة على انسحاب الكينونة ذاتها. تتجاوز مثل هذه الرؤية شديدة القتامة للوضعية المعاصرة البديل المعتاد الذي يُقابل بين التفاؤل والتشاؤم. إن رسالة المفكّر هي أن تحملنا على الاستئناس بالتخريب بوصفه حدثًا يمتدّ في دائرة سيادته خارج المجال القضائي المتصل بالجريمة والعقاب البشريين (Ga 77, 216)، مع العجز عن اعتباره مجرّد صدى قدر مجهول الهوية.

لم يعترف هايدغر بوجود مصائب أُخرى ولا بوجود جروح غائرة أُخرى تُماثل تلك التي أصابنا بها سلوك خبيث في ساعة الصفر من تاريخ ألمانيا التي أُصيبت بعمى غريب، وهو سلوك لا يعترف بمعاناة أُخرى غير معاناة الدازين الذي حرم

= المؤرخين الجدد أن النازية ليست مرحلة استثنائية في التاريخ، ولا يتعاملون معها من زاوية أخلاقية بصورة مختلفة عن تعاملهم مع بقية المراحل التاريخية، كما يظهر ذلك من أبحاث Nolte التاريخية، لكن بعض المؤرخين قد يذهبون، لأسباب أيديولوجية أو سياسية، إلى حدّ التهوين من هول الجرائم التي ارتكبها النازيون. [المترجم]

من التفرّغ للفكر (Ga 77, 219). هل من قَبيل المُصادفة ألّا يتطرّق هايدغر خلال كلّ تأمّلاته التي أفردها للشرّ إلى قضية المحرقة، كما لم يلتفت في تلك التأمّلات إلى ضحايا معسكرات الإبادة الجماعية؟ من كان سيتجرّأ على توجيه الكلام إليهم بالقول إن «التخريب كان يخيّم بظلاله القاتمة سلفًا قبل أن يبتدئ التدمير» (Ga 77, 220) وبالقول إنه لا يوجد ألم أكثر حُرقة من ألم الحرمان من «الفكر، وهو الشيء الأقل ضرورة والأكثر ضرورة في الوقت نفسه» (Ga 77, 221)؟

يدعو السجينان إلى موقف جديد لفعل التفكير، وهو موقف ارتبط بالانتظار الخالص الذي هو أبعد من كل عقلانية حسابية أو أداتية، بدل الإقدام على البحث عن مُثل عليا واعدة أكثر ومُفعمة بآمال تستنهضها بصورة أكبر. بما أن انتظارهما يقوم على-الوجود-من-أجل-الموت، فهو يبدّد الأمل في أدنى آمال لن تعمل بدورها إلّا على تغذية أوهام جديدة. تحوّلت الفجوة العميقة الفاصلة بين *warten* و*erwarten*، أي بين الانتظار والرجاء (Ga 77, 227) هنا إلى هُوّة سحيقة، وهي الفجوة التي أثرناها أعلاه. الانتظار الذي يتحدث هايدغر عنه لا ينتظر أيّ شيء؛ إنه يُعَلِّمُنَا الفقر الكبير الذي ينفتح على معرفة بالجانب المحمود القادر على تجاوز المخلّفات المدمّرة لإرادة القوة. انقاد هايدغر وراء استراتيجيّة التحصين التي تَحول دون مواجهة مسألة الشرّ الأخلاقي، ومواجهة مسألة المسؤولية السياسية تبعًا لذلك، بالرَّغم من سُمُوّ تلك الاستراتيجيّة، متجاوزًا بذلك التوجّه الوطني القومي والتوجه العالمي معًا.

الخطر والسلام.

يكفي إلقاء نظرة على محاضرات بريمه Brême لسنة 1949، التي أشرنا إليها أعلاه، والتي مثّلت عودة هايدغر إلى «الفضاء العمومي للحوار والمُناظرة»، كي ننتبه إلى أن الموضوعات التي أشرنا إليها في الحوار الثالث من حوارات فيلدفيغ *Feldweg-Gespräche* لم تكن عابرة. و«الخطر» الذي أرعب هايدغر، أكثر من أيّ شيء آخر، هو عجز العالم عن التمكّن من التعولم le mondifier. حمل هذا الخطر الذي أفرد له المحاضرة الثالثة (Ga 79, 46-67) اسمًا محدّدًا: إنها «مدّة» (*Ge-stell*) التقنية. بعدما عملت التقنية على إزاحة كلّ المسافات، منعت التقنية بناء على ذلك تحقيق أيّ وجود على مقربة حقيقية من الأشياء. لا يستحق مثل هذا العالم اسمه؛ لا يعدو أن يكون مستنقعًا ممتدًا لا حدود له. نهل من

مخزون اللغة الألمانية، قصد إبراز أن هذا «الإهمال» (*Verwahrlosung*) [Ga 79, 47] قد أثّر سلبًا في الحقيقة ذاتها.

إن تعذّر الإقامة داخل عالم يتمنّع علينا ليس مجرّد حرمان؛ «يُوجد خطر من الإقامة»، ما دامت التقنية تُنتج هلعًا مخصوصًا لا نظير له. العدّة التقنية خطيرة لأنها تضطهدنا (*Nach-Stellen*). الهلع أيضًا فريد من نوعه، على غِرار الخطر. من هذا الجانب أو ذاك، وضع هايدغر الإصبع على أداة التعريف الألمانية *die-Gefahr, die Not*- التي يبدو أنها تلتحق بأداة التعريف الموجودة في «الإله الأخير». لا يمكن تصريف أيٍّ من هذه الأسماء إلى صيغة الجمع. بالرُّغم من أنّ هايدغر لا يُنكر إمكان الإحساس بشتى صور المعاناة والآلام، فإن كلّ ما كان يهمه هو تحديد ماهية الهلع الأساسي، مُبرزًا أن أهم الأعراض الرئيسة الدالّة عليه تُفيد أننا لا نُحسّ به بوصفه هلعًا.

أثار هايدغر في هذا السياق معسكرات الإبادة الجماعية بعبارات ليست خالية من الالتباس: «يموت مئات الآلاف من البشر بصورة جماعية. لكن هل يموتون؟ إنهم يقضون نحبهم. هل يموتون؟ يتحوّلون إلى مواد أوّلية [*Bestandstücke*] لمخزون [*Bestand*] صالح لصناعة جثامين. هل يموتون؟ إنهم يتعرّضون للتصفية دون ملاحظة ذلك في معسكرات الإبادة. بصرف النظر عن كلّ هذا، يسير ملايين على غير هدى بالصين، نتيجة المجاعة التي تستأصلهم» (Ga 79, 56).

عَلَامَ ينبني «الخلاص»، في مقابل كلّ هذا؟ ينبني على القدرة على الإحساس «بالموت بوصفه ملاذ [*Gebirg*] الكينونة داخل قصيدة العالم» (Ga 79, 56). الشيء المَهول هو أن الإنسان لم يستطع إيجاد مكانه الحقيقي داخل الرباعية Quadriparti: مكان الإنسان الفاني. طالما لم تكتب الرباعية كتابة موسيقية، تُصبح الآلام التي عانى البشر منها خالية من أيّ معنى، حتى لو كانت آلامًا مَهولة. وهذا هو ما قاد هايدغر إلى إضافة ملاحظة ثانية ليست أقلّ التباسًا إلى الملاحظة المذكورة آنفًا: «تحوّم آلام لا حدود لها حول الأرض وتتوالى داخلها. استمرت سيول من المعاناة في التدفّق. لكن ماهية الألم ظلّت خفيّة. الألم هو الشرخ [*Riss*] الذي حفرت فوقه المعالم الأساسية لرباعيات العالم» (Ga 77, 57). لا يملك هذا الألم إلّا أن يكون محمودًا، بالرُّغم من أنه يمزّق الأحشاء.

ما يصدق على الألم، يصدق بالمثل على البؤس: «ينتشر الفقر المُدقع. تتزايد جحافل الفقراء. لكن ماهية الفقر تظلّ خفيَّة» (Ga 77, 57). لا نفهم طبيعة «المنعطف المحمود» الذي وصفه هايدغر في المحاضرة الرابعة الموسومة بهذا العنوان بالتحديد «المنعطف»، إلّا إذا أصغينا إلى كلّ هذه الشخصيات الفريدة. أحال فيها إلى دراسة المعلّم إيكهارد حول التبصّر traité de discernement (Ga 79, 70)، كما رجع أيضًا إلى أشعار هولدرلين: «*Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch*» (Ga 79, 72). اعتبر من جهته أن الخلاص أو «الناجي» «Sauf» المأخوذ بمعنى «التجريد والتحرير والعِتق والمداهنة والاحتضان والحماية والمحافظة (*wahren*)» لا يضع حدًّا للخطر؛ لا يعدو أن يكون الوجه الآخر للخطر، بعد أن تحوّل إلى نعمة. النعمة هي التالية: لا تنجح العدّة في إطفاء جذوة بريق انفراج حقيقة الكينونة، بالرّغم من قوة الاحتجاب التي تحقّقها. (Ga 79, 75).

أثار هايدغر في الحوار الذي أجرته معه مجلة دير شبيغل، مشاعر الرهبة التي تُثيرها في نفسه صور الأرض، كما أُخذت من القمر[47]. تشهد هذه النظرة المُنزاحة بالنسبة إليه عن المركز أننا «لم نَعُدْ بحاجة إلى قنبلة نووية، بما أن اجتثاث جذور الإنسان قد تحقّق الآن سلفًا. لم يَعُد الإنسان المُعاصر يعيش فوق أرض». ظهرت العبارة المأثورة عن هايدغر: «وحده إله مازال بمقدوره أن ينقذنا بعد اليوم»، بعد أن قدّم هذا التعريف «للخطر»، كما كان متضمّنًا في الفكرة التي تُفيد أن «كلّ ما هو جوهري وعظيم لا يجد منبعه إلّا في واقع أن الإنسان كان يحظى بوطن وكان ممتدًّا بجذوره داخل تراث» (Ga 16, 670). يتعلّق الأمر بنفس «مجرّة الكينونة» (Ga 79, 76) التي تكلّمنا حَسَب هايدغر في ظلمات عصرنا، حيث لا يتم البتُّ في «معرفة إذا كان الله حيًّا أم يظلّ ماتئًا، بوساطة تديّن بني آدم، أو بوساطة الطموحات اللاهوتية في الفلسفة وعلم الطبيعة، بصورة أقل. إن الحدث الذي انبثق من مجرّة الكينونة ولا يقوم بذلك إلّا في حضن هذه المجرّة هو معرفة إن كان الإله إلهًا» (Ga 79, 77).

(47) لم يغب رهان هذا القول عن حصافة ذهن ليفيناس الذي اعتبر بالمقابل غزو الفضاء بمثابة إمكان نظرة تحرّرنا من سحر المكان والجذور المغروسة. راجع:
Emmanuel LEVINAS, «Heidegger, Gagarine et nous», *Difficile liberté*, p.323-327.

أسئلة

«يحتاج المضيء والملتمع إلى الظلّ وإلى العتمة، وبدونهما لن يُضيئا أيّ شيء» (Ga 10, 13; 56): قد تسمح هذه المفردات المستمدّة من الدرس الأخير لهايدغر مبدأ العقل *Le Principe de raison* بإيجاز حكمه الذي أصدره على مُحاولتنا التي قمنا بها قصد وضع فكره على محكّ استقصائنا عن مظاهر صِلات الوصل بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل». تساءل في الإسهامات *Beiträge* بغير قليل من القلق إن كان فكره سيُصادف يومًا ما المؤوّل الذي يستحقه. تركت المهمّة التي أناطها بهذا الأخير حيّزًا ضعيفًا للغاية أمام الحوار النقدي: يجب أن يُبدي الشارح جدارته «للحديث عن الطريق الذي يقود إلى ما سيأتي ويُعِدُّ له الممر»، بدل أن «يستخرج منه الأشياء الكثيرة التي تنتمي إلى العصر، من أجل 'تفسير' كلّ شيء بهذه الطريقة - مما يؤدّي إلى تدميره» (Ga 65, 83). كلّ من يعتبر، على غرار برنار سيشير، أن «كلّ انطلاقة حاضرة للفلسفة تفترض الرجوع من جديد إلى الأُفق الهايدغري والدخول في مناظرة معه»، لا يعمل إلّا على اقتحام أبواب مفتوحة[48]. أتمنى أن يكون عمل النبش قد سمح بالكشف عما دعاه الكاتب سيشير نفسه «تاريخًا نقول بخصوصه إنه لا يُهمّ الفلسفة وحدها، إذا ما كنا فلاسفة، بل يُهمّ مجمل التجارب الإنسانية التي جاءت لتجد صياغتها في اللغة الفلسفية» (نفسه، 13) دون أن أتجاهل الجهود التي يتطلّبها من القارئ كلّ عمل الاستقصاء المُملّ الذي أفرغتُ له جهدي في هذا الفصل.

لا يُعفينا الاعتراف بهذا الفضل أبدًا من تقديم شرح (*Auseinandersetzung*) نقدي، على العكس من ذلك، تستدعي تلك الأفكار ذاتها هذا الشرح النقدي؛ أطالب بحقي في أن أوجّه إليه بعض الأسئلة النقدية التي لا تُريد أن تكون أسئلة «تاريخية» محضة ولا أسئلة هَدّامة تمامًا، ما دمت مؤوّلًا لنصوصه، ولئن أثار ذلك حفيظة هايدغر وأتباع هايدغر المتطرّفين. منذ فترة طويلة، بدأ هذا الحوار النقدي على جبهات متعدّدة في الوقت نفسه: قد يكون من المتعذّر في هذا المقام تقديم حصيلة كاملة بشأن التلقي الإيجابي أو السلبي لإسهام هايدغر في بلورة

---

(48) Bernard SICHÈRE, *Seul un dieu peut encore nous sauver*, p.10.

ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين؛ ناهيك عن التمكّن من دراسة التأثير الذي مارسه فكره على اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي خلال القرن العشرين[49]. سأضع الإصبع على بعض القضايا التي تستحق برأيي الخضوع للفحص عن قرب، مع التقيّد الصارم بإطار الاستقصاء الذي نقوم به.

مماثلة الكينونة ضد الاختلاف الأُنطولوجي (برتسوارا E. Przywara).

يتعلّق السؤال الذي يفرض نفسه في البداية بالفكرة التي كوّنها هايدغر عن الظاهراتية وبصِلتها الإشكالية بظاهراتية هوسرل. أُذكِّرُ في البداية باسم برتسوارا (Erich Przywara) - الذي ألهم كلًّا من إريك سيورث (Gustav Siewerth) (1963-1903) وجوهان بابتسيت لوتز (Johann Baptist Lotz) (1903-1992) - وهو من بين الكُتّاب الذين أوردت أسماءهم أثناء رحلة الاستقصاء التاريخي. كانت الصورة التي كوّنها عن هايدغر صورة «الوارث الأخير لهوسرل»، بعدما كان قد تعرّف عليه شخصيًّا خلال محاورات دافوس سنة 1929 وتتبّع منشوراته بالقدر نفسه من الاهتمام الذي حظيت به منشورات هوسرل وشيلر. في الوقت نفسه، كان يرى فيه المُشاكس الفكري الأكثر جذرية[50] ضد هوسرل، إلى درجة أنه وصمه بنعت «مخرّب الظاهراتية» (نفسه، 48). على مرّ السنين، لم يفتأ ارتياب برتسوارا يزداد اتجاه فلسفة هايدغر عن التناهي. وقد كان مذهب «ميتافيزيقا الخليقة créaturalité» يهدف إلى تجاوز فكرة التناهي التي كانت منطوية بكاملها على نفسها. تَصَدَّى على وجه الخصوص لوثن «العدم الأسطوري» الذي أعاد هايدغر إليه الاعتبار، وأراد مُحاربته باسم فهم عميق لمماثلة الكينونة[51]. شعر باحتراس مُماثل من محاولة الهايدغريين الكاثوليك الذين «أعادوا إطلاق

---

(49) عن هذا السؤال، انظر:

Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.231-298; Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*; Richard SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, WBG, 1978.

(50) Erich PRZYWARA, *In und Gegen. Stellungsnahmen zur Zeit*, Nuremberg, Glock und Lutz, 1955, p.46 s.

(51) Erich PRZYWARA, *Analogia Entis*, trad. Philibert Sécrétan, Paris, PUF, 1990, p.143.

اسم 'الظاهراتية الكاثوليكية' على فكرة الزواج بين هايدغر وماريشال (Maréchal) باستخفاف كبير ودون حسّ نقدي»[52].

كان الحكم الذي أصدره برتسوارا على كلّ هذه المحاولات حكم إدانة لا يقبل الطعن: الظاهراتية أفيون الفلاسفة ولا تعدو نسختها الهيرمينوطيقية، كما تجلّت مع هايدغر، أن تكون غير صورة فتّاكة من هذا المخدّر. «كانت الظاهراتية ولا تزال، من هوسرل إلى شيلر وهايدغر، وبصرف النظر عن أهميتها الكبرى، بمثابة المخدّر الذي أظهر مفعوله في جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى، عندما استحبّ هذا الجيل كبت مشاعر الخوف والقلق من حرب عالمية ثانية ستكون أكثر شراسة في حلم عالم جديد للنظام المقدّس الموضوعي، وهو النظام الذي لا زلنا نحلم به إلى اليوم داخل عدد لا يُحصى من المنتديات المسيحية. بالمقابل، فَضَّلَ الجيل الحالي الذي يُعاصرنا حقًّا، تناول مخدّر هايدغر الذي أصبح فيه عُري الوجود الذي يُعاش داخل اللحظة ملتحفًا من جديد بهالة ساحرة جديدة، كي يحوّله إلى حلم 'كهف' يلمع بكلّ أضوائه» (نفسه، 48). لن يُصبح المخلوق البشري مستعدًّا للانصياع لفلسفة الخليقة، باسم فكر استيقظ من أحلامه الكاذبة، إلّا إذا كفّ عن مداعبة كلّ هذه الأحلام المخدّرة (نفسه).

اعتبر برتسوارا أن الدواء الشافي من كلّ هذه الأدواء الذي يشكو منها روح العصر *Zeitgeist* بكامله يتمثّل في مُماثلة الكينونة. بالمقابل، اعتبر هايدغر أن الأمر يتعلّق بترياق كوني رفضه بكلّ قواه: «مماثلة الكينونة - ليس هذا التحديد حلاًّ لمسألة الكينونة، ولم تبلغ حتى مستوى بلورة الإشكالية بصورة واقعية. يتعلّق الأمر بالمقابل بعنوان يرمز إلى مفارقة منطقية يصعب حلّها، وهي طريق مسدود وَأَدَ فيه التفلسف اليوناني نفسه، وأقبرت فيه كلّ أفعال التفلسف نفسها بعد ذلك إلى اليوم». كان هايدغر يُلمّح بالتأكيد إلى محاولة برتسوارا عندما أكّد أننا لا زلنا نبحث اليوم من جديد عن الترويج لمماثلة الكينونة *analogia entis* كما لو كانت شعارًا «ووسيلة مباركة لصياغة الاعتقاد الإيماني بواسطة أدوات التعبير الفلسفية» (Ga 33, 46). كانت مواقف هايدغر تسير في الاتجاه نفسه، حينما

(52) Erich PRZYWARA, *In und Gegen*, p.66.

اتخذ مواقفه السِّجالية ضد فكرة «الفلسفة المسيحية» ذاتها في الحقبة نفسها التي كان النقاش ملتهبًا فيها حول هذه الفكرة.

تحظّى كلّ هذه المُناظرات بفائدة ثانوية لا غير، بصرف النظر عن مدى أهميتها، ما دامت تصرف الذهن عن نقل الحوار إلى محوره الحقيقي: إلى محور الظاهراتية وسِمتها الهيرمينوطيقية وصِلتها بالميتافيزيقا والأُنطولوجيا. على أبعد تقدير، نستطيع أن نرى في هذه المُساجلات مباراة استعراضية تُسهم في الاستعداد للمواجهة الحقيقية التي تُهمّ «الأشياء ذاتها».

«ورع المساءلة» والإيمان الدِّيني (شيفلر R. Schaeffler).

تُعتبر الأُطروحة التي تَضَمَّنَهَا كتاب المقدمة في الميتافيزيقا *Introduction à la métaphysique* من بين الأُطروحات التي حظيت بحظ وافر من التأويل، حينما أبرزت أن من يضع نفسه في موقع الإيمان يُصبح عاجزًا بذلك عن ولوج المساءلة الأصيلة. والفكرة التي كَوَّنَهَا هايدغر عن هذا التقابل هي التي قادته إلى الحديث عن «ورع التفكير» «piété du penser»، بعد اختزاله بصورة مُنفردة إلى فعل المساءلة وحده. كما أبرز ذلك ريتشارد شيفلر، فإن هذه الصياغة هي الخيط الهادي الذي وجه جزءًا عريضًا من التلقّي اللاهوتي الذي حظي به هايدغر على الواجهة الكاثوليكية.

هل نستطيع تجاوز هذا التقابل، إذا ما قبلنا اقتراح ماكس مولر (Max Müller) (1906-1991) الذي اقترح التمييز بين مستويين في المساءلة: المساءلة الأُنطولوجية *ontologique* عن المعنى وعن شروط إمكانه (*Ermöglichung*) والمساءلة العينية *ontique* عن تاريخ الخلاص وتحقّق (*Verwirklichung*) الخلاص؟ كان مولر على حقّ بالتأكيد، حينما أكّد أن التمييز بين «المفكّر الخالص» و«المؤمن المقتصر على إيمانه» مجرّد رسم كاريكاتوري وليد المناسبة ولا نجد له أبدًا مقابلًا في الواقع[53]، بالرَّغم من أن الرسم الكاريكاتوري قد يتضمّن نصيبًا من الحقيقة. على العكس من ذلك، تتبدّى الصعوبة الحقيقية في

(53) Max MÜLLER, «Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins», *Phil. Jb.* 74 (1966-1967), p.1-29.

معرفة هل يستمرّ مستويات *Ermöglichung* و*Verwirklichung* والمعنى والخلاص في التمايز، بعد «المُنعطف».

صحيح أن الامتياز الذي حظي به هايدغر هو أنه استفزّ انتباهنا إلى رهانات السؤال: «كيف يأتي الإله إلى داخل الفلسفة؟». لكن ذلك لا ينبغي له أن يثني عزمنا، كما أكد شيفلر على ذلك، عن مواجهة السؤال الحاسم بكلّ تأكيد من زاوية فلسفة الدِّين، وعن التساؤل نحن أيضًا معه: «كيف يأتي الإله إلى داخل الدِّين؟» بالرَّغم من أن هايدغر ذاته لم يطرح على نفسه هذا السؤال، لا شيء يحظر علينا التطرّق إليه من منظور الإشكالية الخاصة به. تضعنا صياغة وردت في الدرس الأول عن هولدرلين على طريق إجابة ممكنة، وهي صياغة أثار فيها هايدغر مسألة «الإله الذي لا يعدو أن يكون زمانًا» (Ga 39, 55; 62). يعتبر هايدغر أن تميّز الأزلي بسِمة الوجود العابر ليس مجرّد فكرة فارغة، إذا ما قبلنا أن نجعل من صفة «العبور» صفة تميّز حضور الآلهة، و«تبدّد معالم العلامة التي نكاد نلمحها من بعيد، وهي علامة قد تزوّدنا، في لحظة عبورها المُتناهية في الصغر بكلّ مظاهر السعادة وبكلّ مشاعر الرهبة» (Ga 39, 111; 110).

دَيْن غير مفكّر فيه؟ كبت الموروث العبراني (زارادر M. Zarader).

اختتم هايدغر مقدّمة ظاهراتية الدِّين في الفصل الشتائي 1920-1921 بالتنبيه التالي: يجب على فلسفة الدِّين الحقيقية أن تستجلي المقصود بلفظي «الفلسفة» و«الدِّين»، بدل الاشتغال على مفاهيم جاهزة سلفًا. يطلب هايدغر أن ينطلق التفكير من ظاهرة دينية مخصوصة، وأن ينطلق بالتحديد من «التديّن المسيحي» (Ga 60, 124). لا يجب على المذهب الهيرمينوطيقي الذي يخلع مكانة مركزية على مفهوم الموقف الاكتفاء بالتمييز المألوف بين «العام» و«الخاص». يخلع هاجس «اكتشاف عَلاقة أصيلة وأصلية بالتاريخ «سمة هيرمينوطيقية» على مُقاربة تعتبر أن «معنى التاريخ» لا يتطابق مع غائية «الموضوعية التاريخية»، وهي «علاقة يجب استجلاؤها انطلاقًا من وضعيتنا الخاصة بنا ووجودنا-التاريخي» (Ga 60, 125).

يجب علينا أن نفحص من زاوية المنظور نفسه ما يعتبره هايدغر ذاته «حدًّا» (Ga 60, 135) على ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة لديه. ظلّت هذه الظاهراتية منحصرة عن قصد في متن بولس وتنتقي منه ما يجعلها تضع في الواجهة مشكلة

الإسخاتولوجيا وانتظار عودة المسيح والتبليغ، مع إهمال التطرّق تمامًا إلى قيامة المسيح. إذا ما رغبنا في تبرير هذا التحيّز لجانب بولس، هل يكفي لذلك الإدلاء بالحجّة «التاريخية» التي تُفيد أن «رسائل بولس، بوصفها مصادر أدبية، أكثر مباشرة من الأناجيل ذاتها التي تمّ تدوينها لاحقًا»، بالإضافة إلى أنه بما أن بشارة بولس بالتحديد «ظاهرة أساسية، فإنه يجب علينا أن ننطلق منها قصد إقامة علاقة بكلّ الظواهر الدِّينيَّة الأساسية الأُخرى» (Ga 60, 83)؟ هذا ليس أكيدًا! كما أن 'التحيّز ليوحنًّا' الذي يتحكّم في «فلسفة المسيحية» لدى ميشيل هنري يمتد في جذوره داخل الفكرة التي كوّنها هذا الكاتب عن الظاهراتية المادية، فإن التوجّه «البولسي» لدى هايدغر وجد مبرّره جزئيًا في الفكرة التي كوّنها عن الظاهراتية الهيرمينوطيقية. من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر بقرابة اختيارية تستحق منا دراستها بما هي كذلك.

قد يكون من الضروري أن نذهب أبعد وأن نطرح سؤالًا مُحرجًا أكثر، ويمسّ هايدغر وهنري معًا: يتعلّق الأمر بصَمْتِهما المُطبق بشأن العلاقة الموجودة بين العهد القديم والعهد الجديد. يُظهر كتاب الإسهامات *Beiträge* أن هايدغر إذا اعتقد في إمكان بداية أُخرى للفكر، فيكون السبب في ذلك هو أنه قد اكتشف أول صدى لها (*Anklang*) في «أقوال الأصل» التي نجدها عند بعض المفكّرين قبل سقراط، مثل بارمنيدس وهيراقليطس وأناكسيماندر. قد لا نتردّد في إيراد أقوال هولدرلين في رسالته إلى أخيه بتاريخ الأوّل من يناير/كانون الثاني 1799 على لسان هايدغر: «يا يونان، إلى أين ذهبت إذن بعبقريتك وورعك؟ أنا أيضًا، مع كلّ إرادتي الطيبة، لا أقوم إلا بتلمّس معالم الطريق في فعلي وفكري، سيرًا حذو النعل بالنعل على هدى هؤلاء الرجال المتفرّدين في العالم؛ وأنا في كلّ ما أُقدم عليه وأقوله عبثيٌ وأسيء التصرف إلى حدّ أنني أكاد لا أراوح مكاني، مثل البط بقوائمه المقعّرة، داخل المياه الحديثة، وأضرب بأجنحتي وأنا خائر القوى، دون أن أتمكّن من الارتفاع إلى الأعالي في سماء اليونان» (Ga 39, 179; 167). بما أن القراءة الهايدغرية لتاريخ الفكر الغربي لا تُهمّ الفلاسفة فقط وعلاقتهم - المعمارية والأثرية أو النقدية - بتخصّصهم نفسه، بل تزعم الكشف عن «الحقيقة» الخفية في التاريخ الغربي في مُجمله، فإنه من اللازم أن نُلقي نظرة نقدية على الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الغرب بما هو غرب.

كانت مارلين زارادر (Marlène Zarader) في دراستها الرائعة هايدغر وأقوال الأصل(54)، قد سلّطت الضَّوْءَ على التَّجديد الحاسم الذي تمكّن منه هايدغر بفضل التأويل الذي قام به للنصوص السابقة لسقراط. لكنها تُثير الانتباه كذلك إلى البقعة السوداء التي خلّفتها رؤية غربية لا تُقيم اعتبارًا كبيرًا لإرث الكتاب المقدّس عامة، وللموروث العبري بوجه خاص.

ألا يُفصح ذلك عن شكل من أشكال الجحود؟ هذه هي الفرضيَّة التي بلورتها الكاتبة في كتابها الدَّيْن غير المفكّر فيه: هايدغر والتراث العبري(55): ساقت قول كارل ليمان (Karl Lehmann): «لا يزال فكر هايدغر ينتظر حِوَارًا مُسْتَقْبَلِيًا. ربما ينتظر منابعه أيضًا». يظلّ كلّ شيء رهينًا بالمعنى الذي يجب خلعه على صيغة الجمع في «المنابع». عاجلًا أو آجلًا، تتطرّق المساءلة النقدية «المشروعية التأويل الذي قام به هايدغر لتاريخنا» (نفسه، 15) ولصلته باليهودية. هل يستنفد الموروث اليوناني بمفرده مسألة المنبع الذي جئنا منه، وهو الموروث الذي أراد هايدغر الاستفراد به، أكثر مما خطر على بال أيّ شخص آخر، مُسْتَثْمِرًا كلّ طاقته وشغفه اللذين لا نظير لهما إلّا لدى هولدرلين؟ ألا يوجد منبع آخر يَسْتَحِقُّ حمل اسمه عن حق غير ذلك المنبع؟ أشاح هايدغر وجهه تمامًا عن ذلك المنبع الآخر العبري، الذي رجع إليه الفكر الغربي، وهو فكر يفرض علينا ممارسة «النفاق»(56)، أي مواجهة تمزّق بين نفقين عرفتهما ثقافة تتبنّى موروث أنبياء الكتاب المقدّس وموروث اليونان في الوقت نفسه. هل استهان هايدغر بالمنبع العبري، ما دام يدّعي أن الأنبياء لا «يفكّرون»؟ أقل ما يُقال هو أن هذا الادّعاء يفترض تَصَوُّرًا مَخْصُوصًا لـ «فعل التفكير»، وهو تَصَوُّر يستدعي مُساءلته بعمق، لاَسِيَّمَا وأنه يَدَّعِي الإصغاء عن قرب إلى القول الشعري.

يجب على شارح هايدغر أن يسير على «هُدْي الصمت»، على الخصوص

---

(54) Marlène ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

(55) Marlène ZARADER, La *Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

(56) «حان الوقت ربما كي نعترف بأن النفاق تمزّق عميق يعرفه العالَم المتشبّث في الوقت نفسه بالفلاسفة وبالأنبياء». راجع:

Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.XII.

إذا ما كان يهتمّ بفلسفة الدِّين، «باحثًا عن الكيفية التي اشتغل بها وعن الوسيلة التي استمر بها في الوجود وعمَّا يُنتجه». تعتبر زارادر أنه «بصرف النظر عن مدى تقدير أهمية المنعطف الحاسم الذي أحدثته البداية اليونانية، لا يقود بِحَدٍّ ذاته أبدًا إلى محو كلّ تحديد آخر غيره»[57].

والحال أن هايدغر قد فرض حَظْرًا كاملًا منذ البدء على البداية الأُخرى، بحكم إقدامه على القيام باختزال مضاعف: اختزال الكتاب المقدّس إلى العهد الجديد فحَسْب، ثم اختزال العهد الجديد بدوره إلى الإيمان الخالص الذي يُقصي أيّ مبادرة فكرية تَحْمِلُ اسمها عن حق (نفسه، 18). لا شأن للإيمان بالفكر، كما فهمه هايدغر. بالمقابل، يجب على الإيمان أن يضع علامة استفهام على الفكر، بوصفه شكلًا أعلى من البلاهة، بل الجنون، كما تجرّأ لوثر على فعل ذلك.

وصفت زارادر موقف هايدغر من خلال ثلاث أُطروحات مترابطة بقوة فيما بينها: 1. حينما تسعى المسيحية إلى التفكير، تستثمر الأدوات التي ابتكرتها الميتافيزيقا اليونانية بصورة حصرية؛ 2. «لا نَتَصَوَّر وجود فكر كتابيّ، بكلّ المعاني المُمكنة» (نفسه، 18)؛ 3. لا يَتَدَخَّل المنبع اليهودي أبدًا في تحديد الهُوِّية الروحية للغرب.

لا أتَرَدَّدُ في مباركة الأُطروحة التي تُفيد أن إخضاع مفهوم «التراث اليهودي-المسيحي» لاستجلاء فلسفي مستقل، مُهمّة مُستعجلة أكثر من أيّ وقت مضى. وقد غُصْتُ من قبل قليلًا في طريق هذا الاستجلاء عندما أقدمتُ على تأويل فكر روزنتسفايغ (BA I, 207-253)، وعندما استفضتُ في عرض الرِّهانات الهيرمينوطيقية المتعلّقة بتحديد سليم للصِّلة بين العهدين القديم والجديد، كما بلورتها في الفصل الأول من هذا المجلّد. كان ريكور استثناء من بين كُلِّ قُرّاء هايدغر، وربما كان الفيلسوف الوحيد الذي أبدى استغرابه مما فعله هايدغر، حينما «تهرّب بصورة منهجية من مواجهة معسكر الفكر العبري» كما ذَكَره خلال الأيام العشرة بسيريزي لاسال Cerisy-la-Salle بالضرورة الهيرمينوطيقية التي تُمْلِي

(57) Marlène ZARADER, *La Dette impensée*, p.17.

الاعتراف «بالبُعد العبري الجذري للمسيحية التي امتدّت بجذورها داخل اليهودية، ثم بعد ذلك فقط داخل التراث اليوناني» (نفسه، 20). بما أنَّ هايدغر أصغى إلى أصوات هوميروس وأخيل وسوفوكل وتراكل، لِمَ يصمّ أُذنيه عن سماع أصوات إرميا وإشعياء والقدّيس يوحنا والقدّيس بولس؟ يمثّل الاختفاء وراء التمييز بين *Historie* (توالي الأحداث) و*Geschichte* (الطبقات التاريخية الموجّهة) طريقة معتادة (إلى حدّ الشّطط) لتجنّب طرح هذا السؤال الذي يفرض نفسه بكلّ إلحاح: طبعت اليهودية «تاريخ» «histoire» الغرب فقط، دون أن توجّه «مصيره». يجب تفنيد مثل هذا التمييز «المنافق» على هذا النّحو (بالمعنى الأخلاقي للكلمة) باسم النفاق ٱلْمُؤَسّس الذي تَحَدَّثَ عنه ليفيناس.

هذا هو القفل الذي يجب أن يفتحه الفكر «النقدي» - الحرّ في صِلته بهايدغر - من أجل السَّيْرِ إلى الأمام في مسألة الصّلة بالمنابع. لا يحملنا ذلك، كما ذهبت زارادر إلى ذلك على ما يبدو، على ضرورة العَنَت في استخراج «آثار موروث لم يعترف به هايدغر» من داخل نصوصه، ناهيك عن إثبات أن «هايدغر ذاته يتحيّز داخل سلالة جعلت أقواله مُمكنةً، دون أن يتمّ البتّ في الأمر على هذا النّحو من قبل» (نفسه، 21). لكن ذلك لا يَحُول دون القول إن الموروث العبري يبدو من زاوية منهجيَّة وروحية، أهَمَّ «مكوّن من بين المكوّنات غير اليونانية داخل ثقافتنا» (نفسه، 22) ودون القول إن هذه الثقافة لا تفهم نفسها على وجه الحقيقة إلّا بالرجوع إلى الذاكرة وإلى التقليد اليهودي، دون أن نضطر إلى تحويل «الكتلة العبرانية» إلى ماهية منفصلة تمامًا عن الماهية اليونانية. المُهمّ هو أن نعترف بأن هذا الموروث يشكّل «نسيجًا لا تنفصل فيه اللُّغة عن الفكر» (نفسه، 23)، وهو نسيج تَتَطَلَّب دراسته الهيرمينوطيقية الاستئناس باللغة وبأشكال التفكير الخاصة بهذا التقليد.

تَطرّقت زارادر في ضوء هذه المبادئ، إلى «الموروث العبراني الخالص، بناء على أنّ هذا الموروث قد طبع الغرب بالقدر نفسه لما قام به الإسهام الإغريقي- الهيلليني به» (نفسه، 24). تَصَدّت زارادر «البيان كيف أن الموروث العبراني قد تسلّل إلى أعماق خطاب هايدغر، دون علمه، وكذلك «لبيان كيف أن فكر هايدغر قد أخفى هذا الموروث عن الأنظار» (نفسه، 26)، بدل أن تكتفي بالنيات التي عبّر عنها هايدغر. ما أصعب تلك المهمّة التي تسعى

إلى «البحث من جهة أورشليم عَمَّا كان هايدغر يستحثّنا على التماسه من جهة أثينا» (نفسه، 25)! هل نستطيع التماس الأشياء نفسها في مواقع جدّ مختلفة على هذا النَّحو؟ ألا يتعلّق الأمر بالمقابل بـ «نفاق»! حينما نفكّر في الفصل النهائي الموجود بين هذين الموقعين، أي حينما يتعلّق بتقدير حجم التباعد الموجود بين «الاعتدال» اليوناني و«المبالغة» العبرانية، وهو الفرق الذي أرجعه هيغل إلى التباعد بين «ديانة الجميل» و«ديانة الجليل»؟

تنبني قراءة هايدغر للتاريخ على افتراضين مُسبقين: من جهة أُولى، تُقيم عَلاقة بين ماضٍ لا زلنا نتجاهله ومستقبل لا يزال مجهولًا (البداية الأُولى التي حجبها التراث الميتافيزيقي و«البداية الأُخرى» التي يفتتحها فكر التمالك *Ereignis*)؛ من جِهة ثانية، لا تسلّم تلك القراءة أن نصّ الكتاب المقدّس وتفاسيره قد يلعب الدور الريادي نفسه الذي خصَّ به هايدغر المفكرين اليونانيين. أجبرنا هايدغر على القول إن «الكتاب المقدّس لا يفكر»!، على غرار اللازمة «العلم لا يفكر». تعتبر زارادر أن هايدغر قد أُصيب بالعمى مرتين: مرةً أُولى لأنه أشاح بوجهه عن جزء من موروثه التاريخي الشخصي؛ ومرة ثانية لأن التنكّر لهذا الدَّيْن أفضى إلى تأويل خاطئ للتاريخ.

هل يُمْكِنُنَا التَّأكُّدُ من وجود هذا الخليط من العمى والضلال في الحقول الثلاثة التي ترصدها الكاتبة بخصوص اللغة والفكر والتأويل؟

1. تتميّز الفكرة التي كَوَّنَهَا هايدغر عن اللغة بالخصائص الثلاث التالية: أ. يجب تحديد الماهية الأصلية للغة في استقلال عن سائر التصوّرات «السيميوطيقية» الخاصة باللسانيات وفلسفة اللغة؛ ب. اللغة «مشيّدةُ كينونة»، بما أن من حباه الله بأذنين سيتبيّن فيها صوتًا خَافِتًا للكينونة ذاتها؛ ج. يُحَوّل القول الشعري الشاعر إلى الناطق باسم هذه الكينونة. وحده الشاعر يستطيع «إسماع صوت المنبع في تدفّقه الطاهر».

تَتَطَلَّبُ هذه الخطوط البارزة لتصوّر هايدغر عن الكلام مواجهةً مع الماهية العبرانية للغة. تعتبر زارادر أن مفردة *davar* العبرية تحتمل القرب نفسه بين الكلمة والشيء، كما يسلّم هايدغر بذلك. نكتشف فيها سِمة لا نجد نظيرًا مُوَافِقًا لها في تصوّر اللغة لدى هايدغر: المفردة أمرٌ قبل أن تكون علامة! (نفسه، 58). تَتَعَمّق

الهوة بين تلميح *Wink* هايدغر وأمر خطاب *injonction* الكتاب المقدّس، وهي هوة استمر ليفيناس في سبر أغوارها في كتاباته الشخصية. لست مُتَأكِّدًا إن كُنّا سنتمكّن يَوْمًا ما من إحداث مواجهة بين الفكرة التي كوّنها هايدغر عن «العبة الكينونة داخل اللغة» (نفسه، 61) وبين الممارسة التلمودية والمدراشية للتأويل الذي يبتدئ دائمًا من جديد، كما اقترحت زارادر ذلك.

ينطبق الشيء نفسه على الصِّلة التي تُقيمها اللغة بذاتها. لا شكّ في أن بنيتها الأساسية بِنية حوارية؛ لكن المبدأ الحواري dialogisme الذي يدعو إليه كلٌّ من بوبر (Buber) وروزنتسفايغ وفرديناند إيبنر (Ferdinand Ebner) بالرجوع إلى موروث العهد القديم[58] لا يَتَّصِل على وجه الحقيقة بصِلة بما دعاه هايدغر «الحوار الذي يشكّل هويتنا»، في إشارة إلى هولدرلين. مقولة «الوحي» لدى روزنتسفايغ لا مُقابل لها في عالم هايدغر. يبدو لي أنه من الصعب علينا أن ندافع عن القول إن هايدغر قد استرجع «ماهية وبنى تنتمي في الأصل إلى الكتاب المقدّس»، كما فعلت زارادر ذلك، من أجل التفكير في ماهية اللغة، كما أنه يبدو لي أن التأكيد على أن تجربة هولدرلين الشعرية «نسخة طبق الأصل من التجربة النبوية» ادّعاء يطرح أكثر من إشكال[59].

يَتَعَزَّزُ هذا الاعتراض أكثر إذا ما اعتبرنا أن «تحديدات الشاعر لدى هايدغر مُستنسخة من نبيّ الكتاب المقدّس، وليس من نبيّ اليونان» (نفسه، 66). هل نستطيع المقارنة مباشرة بين وجه الْعَرَّاف *mantis* لدى اليونان ووجه النبي *nabi* لدى العبرانيين (دون إغفال التطوُّر الذي شهدته ظاهرة النبوة لدى العبرانيين أنفسهم، لأننا نجد هنا المُلهم في البدء، ثم بعد ذلك «متلقّي الدعوة» الذي يطالب بالتبليغ، ونجد الرؤيوي وحده أخيرًا!)؟ لم يُحصِ عددًا يقل عن اثنتي عشرة مُماثلة لتدعيم أُطروحته. نُسَلِّمُ بأنها ليست جميعها مُقنعة بالقوة نفسها، بالرَّغم من أننا نُسلّم بالفعل بأنها «على الأقل مدعاة للحيرة» (نفسه، 67).

2. حينما بلور هايدغر السؤال: «ماذا نعني بالتفكير؟»، أراد أن يسترجع

(58) Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2e éd. 2002.

(59) Marlène ZARADER, *La Dette impensée*, p.64.

المعنى الأصلي للعقل والدلالة الأصلية للكلام والفكر، مُحَرِّرًا إياه من قوالب المنطق المصطنعة. تعتبر زارادر أن هذه الاستراتيجيَّة تحملنا على التساؤل: «كيف تمكّن هايدغر من تحصيل فكرة ما عن الماهية الأصلية؟» (نفسه، 78). يضعنا هذه السؤال على العصب الحيّ في إشكالية هايدغر: يفترض التقابل بين تصوّرين للفكر: «التفكير= الإحاطة بما يظهر أمامك اعتمادًا على العقل»؛ التفكير *(Andenken!)* (التخليدا)= «استقبال الذاكرة لما ينسحب» (نفسه، 81)، مهما كان تقابلًا حادًّا، عَلاقة اشتقاق «داخل استمرارية جوهرية» (نفسه، 82). المسلّمة الضمنية الموجودة خلف منظور الاتصال هذا، هو أن «العنصر اليوناني يوجد في أصول تاريخنا [...] ولا وجود لغير اليونان ولا لشيء آخر غير اليونان» (نفسه، 83).

هل يَحِقُّ لنا أن نطرح علامة استفهام على هذه ٱلْمُسَلَّمَة باسم العودة إلى الماهية العبرانية للفكر؟ يُثير سؤال زارادر سؤالًا مخيفًا يبتغي معرفة هل توجد ماهية عبرانية للفكر، وكيف السبيل إلى تحديدها. لا نستطيع إيجاد حلّ للمشكلة من خلال المقابلة أو المقارنة بين التحديدات العبرانية-الكتابيّة، حَدًّا مقابل حَدٍّ (الدعوة والاستجابة والمعرفة في هيئة تجربة والوفاء والذاكرة والتسليم الخالص، إلخ...) وتحديدات هايدغر لـ التخليد *Andenken*. أحببا أم كرهنا، يظلّ السؤال: «ماذا نعني بالتفكير؟» سؤالًا «يُونَانِيًّا» في جوهره، ويَبُتُّ في إمكان وجود خطاب «فلسفي». يوجد فرق بين وضع «إطار من أجل تحديد عبراني للفكر، وبين الإقدام على هذا التحديد نفسه، وهو غائب من نص الكتاب المقدّس» (نفسه، 85).

3. يُهمّ المستوى الثالث منزلة التأويل لدى هايدغر، أو المشكلة الهيرمينوطيقية بعبارة أُخرى. تجاوزت زارادر الهيرمينوطيقا الفلسفية التي تشكّلت في القرن التاسع عشر مع شلايرماخر وديلتاي، وألحقت فكر هايدغر بنظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في القرون الوسطى، سواء في نسختها اليهودية (Le jardin du *Pardès du Zohar*) أو في نسختها المسيحية. ينبني الإسهام اليهودي الأساسي في «مفترق الطرق الإسلامي واليهودي- المسيحي» على بعض القواعد الأساسية: «التأويل اللّامتناهي» (نفسه، 103) و«انتماء النص والتأويل في جوهرهما الواحد إلى الآخر» (نفسه، 105) والذي يُفيد أن «مبدأ الوحي لا يحظر تجدّد الدلالة، بل يستدعيه بالضرورة» (نفسه، 107). تَتَضَمَّنُ البِنية

الأكسيومية المستندة إلى «القراءة غير المتناهية» الخاصة بالتقليد اليهودي «تَصَوُّرًا للتأويل بما هو تحقيق، وهو تَصَوُّر لا ينفصل عن تَصَوُّر النَّص بما هو وجود بالقوة» (نفسه). والحال أن زارادر اعتبرت أن «السِّمة التي مَيَّزَت التقليد الهيرمينوطيقي اليهودي» توجد «في قلب تعريف هايدغر للتأويل وتشكّل [...] المحور النظري الذي بلور حوله ممارسته التأويلية الخاصة به» (نفسه، 108).

يبدو أنه من الصَّعب عَلَيَّ العثور على مثل هذه المُماثلات على مستوى تعريف هايدغر للتأويل، بالرُّغم من «استدعاء المعنى» داخل الممارسة الهيرمينوطيقية لدى هايدغر. كما رأينا، لم ينشغل هايدغر بهاجس التأويل، بل اهتم بالمقولة-الوجودية الخاصة بـ «الفهم» و«الاستجلاء» وهما يمتدّان داخل فهم الكينونة. اعتبرت زارادر أن هولدرلين ونظريته عن الترجمة هو الحلقة المفقودة التي تضمن المرحلة الانتقالية من «مفترق الطرق داخل العصر الوسيط» في الهيرمينوطيقا إلى هايدغر. ما زال هولدرلين يَتَذَكَّر «المصدر غير الإغريقي للغرب» (نفسه، 112)، وهو ما خَلَعَ عليه اللقب الأسطوري «آسيا». لكن، هل نستطيع المطابقة بين آسيا هولدرلين والموروث العبراني؟ لا يبدو لي أن هايدغر قد استفاض في شرح هولدرلين بهذا المعنى في مكان آخر غير هذا المكان.

تعتبر زارادر أن الممارسة التأويلية لدى هايدغر، بعد أن قامت بتحليلها، تشتغل بطريقة مختلفة عندما يتعلّق الأمر بإعادة قراءة التقليد الميتافيزيقي (*Erörterung I*: الفحص الأول هو الارتقاء إلى شروط إمكان المفكّر فيه) والاستماع إلى أقوال الشعراء «المُبكرين» لدى الإغريق (*Erörterung II*: التقدّم داخل خزّان قارّ من المسكوت عنه). تكسر الحركة الثانية الدور الهيرمينوطيقي «من خلال استحضار مسار آخر ينحدر من مُنطلق متميّز» (نفسه، 122). هل يتوفّر مثل هذا التَّصوُّر على ارتباطات خفيّة بالهيرمينوطيقا اليهودية التي تعتبر «النص بوصفه نصًّا غير مكتمل» ومفتوحًا على مستقبل لم يكن مقدّرًا فيه، مما يعني أن «المؤوّل مؤهّل، بالمعنى القوي، لإعادة خلقه» (نفسه)؟

يبدو لي أن نقطتين في الأقل تطرحان مشكلة: مشكلة الارتباط القوي اللطيف الذي يصل هايدغر بالهيرمينوطيقا اليهودية وصمته المتعلّق بمنزلة الهيرمينوطيقا المسيحية الخاصة بأسفار الكتاب المقدّس، وهي قريبة ومختلفة عن الهيرمينوطيقا اليهودية في الوقت نفسه.

اختتمت زارادر دراستها النقدية بالتمييز التالي: «كان التراث الغربي يسلّم على الدوام، على لسان حال مؤرّخيه، بأنه ينهل من منبعين: اليوناني والعبراني؛ لكن ذلك لم يمنعه أبدًا من التأكيد في الوقت نفسه، على لسان حال مفكّريه، أنه لم يكن يجد نفسه إلّا داخل مكوّن أساسي، ولا يجد نفسه نتيجة ذلك إلّا داخل منبع واحد: وهو المنبع اليوناني» (نفسه، 125). يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية للعقل أن تقاوم بالتأكيد غواية هايدغر الذي يُنكر على الأوائل حمل صفة مفكّرين، وهي متأثرة بكتاب روزنتسفايغ نجمة الفداء *L'Etoile de la Rédemption* وبفكّر ليفيناس بشأن النفاق الجذري للعالم الذي يمتح من إرث مزدوج ورثه عن أنبياء الكتاب المقدّس وفلاسفة يونان.

لا شيء يسمح بِتَكَهُّنٍ أنَّ هايدغر قد اعترف للمنبع العبراني «بحق الوجود في المجال الفكري» (نفسه، 126). يبدو لي أن مختلف «نِقاط الالتقاء» التي كشفت عنها زارادر تمثّل في الحقيقة نِقاط خلاف. في آخر المطاف، تحوّلت نقاط الالتقاء إلى وجوه تقابل كاملة، عندما تعلّق الأمر بمواجهة السؤال الموجّه لهايدغر «إذن، ما هو الوضع الخاص بالكينونة؟». حَدَّدَت زارادر سِمات موقف هايدغر بانفصال ثلاثي، بعد إقدامها على دراسة الهيئة المزدوجة الابتدائية والختامية في صياغة هايدغر لمسألة عَلاقة الله بالكينونة والتي استحضرت المفاهيم البارزة، وهي اللاهوت والإيمان والألوهة: انفصال الله عن الكينونة، وانفصال الإيمان عن الفكر، وانفصال الآلهة التي ستأتي عن كلّ ما كان التقليد الغربي يدعوه إلهًا. هذه كذلك هي الرسالة المحورية التي بلغها هايدغر بخصوص «إلهه الأخير».

إذا كان الفكر، كما فهمه هايدغر، لا يعترف إلّا «بفضل الكينونة التي تستضيء صبيحة العالم الإغريقي»، يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن الكتاب المقدّس والإله الذي يتجلّى فيه يعتبران أرضًا أجنبية داخل ذلك الفكر، وهي أرض لا يطأها الفكر أو لا يدّعي أنه يطأها إلّا نتيجة سوء تفاهم» (نفسه، 137). لكن ذلك لم يَحُلْ بين زارادر وبين التساؤل إذا كانت بلورة مسألة الكينونة في صورتها المخصوصة لدى هايدغر ستظلّ مَدينة بصورة مباشرة أو غير مباشرة «المقولات لفكر أو مقولات إدراك تجد منبعها داخل المقاربة الكتابيّة للألوهة بالتحديد» (نفسه، 138). تساءلت زارادر أَلَم يَكُنْ «هايدغر قد احْتَلَّ موقعه في

مفترق هذين الإرثين، كما حَقَّقَ على نحو ما صِلَةَ ٱلْوَصْل بينهما، بالرَّغْم من أنها قد انتصبت ضدّ المزج بين عالمين من التفكير يفصل فارق مَهول بينهما» (نفسه).

ليس من نافلة القول التذكير بضرورة أن نتجنَّب الخلط بين هذين السؤالين: احتلال الموقع داخل مفترق طرق ثقافات تراثية مختلفة لا شأن له بتحقيق همزة الوصل! تنبني همزة الوصل التي تكشف عنها زارادر في خطاب هايدغر على ثلاثة مؤشرات ذات قيمة متفاوتة: تجربة الإيمان المسيحي البدائي (مفهوم *kairos* لدى بولس) وفكرة العدم المقتربة من العدم- الوجود بالقوة في التصوف اليهودي (*En-Sof*) وفكرة الانسحاب المقتربة من موضوع الإله المُتواري، كما بلورته القبّالة المنتسبة إلى لوريا *kabbale de Louria* (مذهب *Tsim-Tsoum*) (نفسه، 138-149). تشهد وجوه التقريب هذه التي لا تبدو بديهية، باستثناء التقريب الأول، على حدّ قول زارادر على أن هايدغر يحتاج إلى استنفار مقولات تَتَّصِلُ اتِّصالًا وَثِيقًا بالتراث العبراني، بغية التفكير في مسألةٍ (مسألة الكينونة) وفدت رَأسًا من الموروث اليوناني: «إذا كان هايدغر قد نجح في تجديد الفهم اليوناني للكينونة بطريقة جذرية للغاية، يعود السبب في ذلك إلى أنه اعتمد على أشكال التفكير التي اسْتَمَدَّهَا من منبع آخر، وهي أشكال كانت تُحِيلُ في البدء إلى الله، على غِرار مجمل عالَم الكتاب المقدّس» (نفسه، 151).

ما يطرح الإشكال هو عبارة «يعتمد على...». هل يَتَعَلَّق الأمر بتقديم مُؤَشِّرات نَصِّيَّة تُثبت أن هايدغر استثمر بصورة فعلية، ولو بدون علمه، أشكال الفكر هذه، أم يقتصر الأمر على ملاحظة وجود «قرابة» مُبهمة بين مقولات استعملت من هذا الجانب أو ذاك؟ لا شكّ في أنه يجب تدقيق الجواب حَسَب الحالة المطروحة. يسلّم هاجس ليفيناس الذي يسعى إلى إحداث موازاة بين «الاعتدال الأثيني» و«مبالغة أورشليم» بأننا قادرون على «التعبير بلغة يونانية عن المبادئ التي كانت الإغريق تجهلها» (نفسه، 152). استغربت زارادر هذا «المزيج الكيميائي العجيب» الذي يُحَمِّله ليفيناس نص هايدغر. تُدافع زارادر عن «قراءة أخرى لنص هايدغر»، وهي حريصة على الكشف عن «كلّ ما يقرّبه من عالَم الكتاب المقدّس ومن الآخر باصطلاح ليفيناس» (نفسه، 157). المفارقة هي أن هايدغر سيكون بذلك أقرب إلى عالَم الكتاب المقدّس أكثر مما يقوله، وسيُصبح ليفيناس أقرب إلى هايدغر أكثر مما يعتقده (نفسه، 158). هذا جهل مقصود

و«جهل بعيون مفتوحة» (نفسه، 159) حمل ليفيناس على التزام الصمت بخُصوص هذه القرابة.

اعتبرت زارادر أنَّ ٱلْمُؤَشِّرَ الدَّالَّ بقوة على أن «موروث العهد القديم قد تناقله تاريخ الفكر الغربي في شموليته، ولو بأدنى ضجيج» هو اللاهوت المنتمي إلى العهد الجديد الذي أشار إليه هايدغر على أنه «هو المصدر» الذي رجع إليه (نفسه، 164). وهذا هو ما يُؤَيِّدُهُ تحديده «الإيماني» kairologique(*) للزمان الذي لم يستطع إخفاء روافده التي تعود إلى بولس. بينما كان هايدغر مسكونًا «بهاجس استرجاع ما فات» (نفسه، 175)، وهو التعبير عن «نشوة الرجوع إلى الأصلي التي قادته إلى الانتباه إلى المشتق، اتفق الجميع على اعتباره جذر الابتداء» (نفسه، 176)، كما ظلّ هايدغر غافلًا عن أن لفظ *kairos* من حيث تبنّيه من قِبل بولس، «لا يقبل الفهم خارج التصوّر العبراني للزمان» (نفسه، 177) ونسي أن بولس «يتكلّم اليونانية انطلاقًا من مضمون فكري عبراني» (نفسه، 180). اعتبرت زارادر أنه بالإمكان بالفعل استنباط الخصائص التي ميّزت الزمان الإيماني temps kairologique من «معنى التاريخ الذي يشهد عليه إسرائيل».

كيف نُفَسِّرُ في هذه الحالة تجاهل الإرث العبراني، وهو واقع لا يقتصر على هايدغر، بل ينسحب على الغرب بكامله؟ إذا كان «اللاهوت، كما كان يدرس بفريبورغ في مستهلّ القرن» (نفسه، 180) مَسْؤُولًا بقدرٍ ما عن ذلك، لا يجب أن يغيب عن ذهننا أن «هايدغر [. . .] ليس هو الذي فصل هذا العهدَ عن الآخر، بل أتى إليه هذا العهدُ مَفْصُولًا عن جذوره» (نفسه). قد لا ينبني خطأ هايدغر على مجرّد الاكتفاء بإطالة هذا الصمت وهذا التجاهل، بل يَتَمَثَّلُ في تكريسهما بكلّ قوته، مُكَلِّلًا بذلك تحقيق فعل النسيان قصد الحيلولة دون عودة الذاكرة.

أُعَبِّرُ عن ذلك بقليل من القسوة: لن يكون هايدغر مُشَارِكًا وحده في مؤامرة لتجاهل نستطيع الكشف عنها لدى غيره من الفلاسفة - لنتذكّر ملاحظاتنا عن

(*) الكيروس هو الزمن الذي يعتبره الإيمان المسيحيّ متنفسًا لتدخّل الله في حياة الناس. فالزمن الإيمانيّ (Kairos) هو الزمن الذي يتجلّى فيه عملُ الله في التاريخ وهو الزمن المُؤاتي للخلاص. [المترجم]

مكانة اليهودية في المقالة الخامسة من مقالات شلايرماخر (BA I, 117)؛ أمّدته رؤيته المصيرية عن تاريخ الكينونة تمنحه حجّة دامغة لتبرير هذا الجهل. ومع ذلك، اعتبرت زارادر أن هايدغر قد أمدّنا في الوقت نفسه بالأدوات المفهومية التي تسمح بتجاوز هذا النسيان و«إعادة النظر في هذا التاريخ من زاوية المنزلة التي قد نُفردها للموروث العبراني» (نفسه، 183). أصبحت صِلَةُ هايدغر بالأصول العبرية «صلة نسيان وذاكرة وإقصاء واسترجاع» (نفسه، 184). وهذا ما يُشبه قيدًا-مضاعفًا هيرمينوطيقيًا جعل منه «المفكّر الذي أعاد إلى الفكر الغربي تحديدات مركزية داخل المناخ العبراني، أكثر مما فعله أيّ مفكر آخر»، بالرُّغْم من أنه «لم يَبُحْ أبدًا بكلمة واحدة بشأن المناخ العبراني كما هو»، في الوقت نفسه الذي «محا هذا المناخ العبراني من الفكر وبَتَرَهُ بصورة عامة من الغرب، أكثر مما فعله أيّ مفكر آخر» (نفسه، 197).

عندما دافعت زارادر عن هذه المفارقة، رجعت إلى أطروحات دريدا، كما أثبتها في كتاب في الروح، *De l'esprit* «وهو قارئ هايدغر الوحيد الذي استطاع الانتباه إلى الصّلة المضاعفة التي أقامها نص هايدغر بالمرجعية العبرانية: صِلَةُ نسيان وصِلة ذاكرة وتهرّب وتكرار» (نفسه، 197). في خِتام التأويل الشخصي الذي قمتُ به لأعمال هايدغر، يبدو لي أن العقبة الرئيسة التي يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين أن تتجاوزها تتمثّل في التهرّب أو في كبت الموروث العبراني عن قصد، أكثر مِمَّا تَتَمَثَّلُ في التكرار، قصد إدماج كلّ مصادر الثقافة الغربية في تفكيره، مثل المصادر العبرية واليونانية والمسيحية، فضلًا عن المصادر الرومانية.

نور العدم والإيمان الدِّيني (برنهارد فيلته B. Welte).

لقد خَوَّلَ لنا التأويل الذي قُمْنَا به «الميتافيزيقا الدازين» الكشف عن بعض ٱلْمُبَرِّرات التي حملت هايدغر على وضع الفلسفة والفن والدِّين على قدم المساواة. إذا ما تساءلنا ما هي خصوبة هذه الأفكار أثناء السعي إلى بلورة ظاهراتية الدِّين، نجد معالم أَوَّلِيَّةً للجواب في أعمال برنهارد فيلته (Bernhard Welte) (1906-1983). كان مسقط رأسه هو أيضًا بقرية ميسكيرش Meßkirch، كما استأنف استثمار بعض أفكار هايدغر، سعيا إلى بلورة فلسفة للدِّين من جنس

جديد، وإلى أن تشغل في الوقت نفسه وظيفة اللاهوت الأساسي théologie fondamentale. تبنّى كتابه فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie* علانية نعت «ظاهراتية الدِّين»، وهو كان ثمرة دروس ألقاها بجامعة فريبورغ بين سنتي 1962-1973، كما تشهد على ذلك عبارة مأثورة عن هوسرل، يطيب لي أن أوردها: «من يمنح ما يرى أكثر، هو الذي يصبح على حق». تجمع الفكرة التي كوّنها فيلته عن العقل بين المطلب الكانطي الذي يدعو إلى «تفكير المرء بطريقة ذاتية»، ومطلب هوسرل وهايدغر الداعي إلى العودة إلى الأشياء ذاتها. لا يتنكّر الفكر الحريص على احترام ظاهرية الظواهر لأيّ أفق نقدي. يُعتبر الفكر نقديًا، في الأقل ما دام مُلزمًا بالتمييز بين ما هو ماهوي وما هو وجود واقعي عارض (R 50). يعتبر فيلته، على غرار دوميري (Duméry)، أن الدِّين يمتلك جذوره الخاصة به، وهي متميّزة تمامًا عن الفلسفة. وبما أن الدِّين ليس مَنْتُوجا مُشْتَقًّا من الفلسفة، يجب على الفلسفة أن تعترف بالدِّين بوصفه «آخرها»، والموجود أمامها وجهًا لوجه والمتقدّم قبلها» (R 56). ليست فلسفة الدِّين في جوهرها غير العمل المنهجي الصعب وغير المكتمل من أجل التعرّف عليه.

سعى فيلته إلى إنجاز تركيب أصيل بين الإشكالية الأُنطولوجيّة الموروثة عن هايدغر وموضوع الإيمان الفلسفي الموروث عن كارل ياسبرز، وبنسبة أقل عن غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel). اعتبر أن السِّمة المميّزة للإيمان هي التمفصل بين السمع والفهم، وهو الذي يَتَوَفَّر في الأخير على شرط إمكان يَتَمَثَّل في نور الكينونة. يَتَضَمَّن الإيمان بُعْدًا أنطولوجيًا، إذا ما أَحْسَنَّا فهمه. لهذا السبب، يحتاج اللاهوت إلى فلسفة تُساعده على استجلاء منزلة الفهم، بدل أن تزوّده بـ ديباجة *praeambula* جاهزة (H 49). ينبري فيلته، من هذا المنظور، إلى بلورة تصوّره الخاص عن العلاقة بين فهم الكينونة وفهم الخلاص، من خلال التركيز على البِنيات المختلفة للوجود الإنساني التي تشهد على وجود فارق بين الإمكان المحض وتحقّق الخلاص بالفعل: الموت والشعور بالذنب والمُعاناة، إلخ، بعدما استأنف البحث في إشكالية «شفرات» المقدّس «chiffres» الموجودة لدى ياسبرز.

تَتَطَلَّبُ الوضعية المعاصرة أن نقوم بتأويل فلسفي جديد للإيمان، بما أننا نعيش في عصر لم يَعُدْ فيه إمكان الإيمان مُعطى بديهيًا. لم يَعُدْ تحليل فعل

الاعتقاد يستطيع التماس الطريق المباشر الخاص بلغة الاعتناق، كما سبر نيومان (Newman) أغوارها من قبل. يتعلّق الأمر بداية بتحليل الواجهات المختلفة لـ «الإيمان» الابتدائي الذي يصحب إنجاز أيّ وجود. اعتبر فيلته أن الأمر يبدو كما لو أن هذا الإيمان عامة كان إيمانًا دينيًّا بصورة ضمنية. كان كلّ فعل ثقة نابع من قلب سليم يتوجّه بصورة غير مباشرة إلى الله. على هذا المستوى الأساسي، يُصبح الإيمان هو «الاعتراف الذي يُفصح عنه واقع كينونتنا اتجاه واقع معنى غير متناهٍ وغير مشروط» (QC 33). يُعتبر الإيمان المسيحي، أي يعتبر الإيمان بالله الذي يتوسّطه الإيمان بيسوع، بمثابة التركيب النهائي بين الإيمان عامة، الذي يُؤَسِّسُ ويحمل كلّ الوجود الإنساني، وبين الإيمان الصادق بالله.

لن نَهْتَمَّ إلّا بفضل هايدغر على فيلته، دون الاستفاضة في استعراض تفاصيل الخطوط الموجّهة لفلسفة الدِّين لدى هذا الأخير. نستشفّ من النظرة الأولى التي نُلقيها على كتاب فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie* الدِّين لدى فيلته وجود فضل يَدين به لهايدغر، وهو الكتاب الذي يبدو في صورة لوحتين كبيرتين، ويحتكم إلى أُطروحة تُفيد أن «الله هو المقياس الذي يتكوّن الدِّين في المقام الأول بالرجوع إليه» (R 82)، سواء بالنظر إلى الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الله بوصفه «مبدأ الدِّين» أو بالنظر إلى فهمه للإنسان بما هو «محقِّق [*Vollbringer*]» رسالة الدِّين.

استعار فيلته من هايدغر استعارة «نور العدم» التي تخترق سائر مؤلّفاته وتوجّه بالمثل قراءته للمعلّم إيكهارد. من خلال مقاربة أوّلية، نستطيع تحديد سِمات مشروع فيلته بوصفه محاولة لمواصلة قضايا تحصيل الحاصل الشهيرة لدى هايدغر: «العالم يُعولم» (*«die Welt weltet»*) «العدم يُعدم» (*«das Nichts nichtet»*) بقضية تحصيل حاصل «لاهوتية»: «الألوهة تتألّه». بالرَّغم من أن الفكرة التي قد كَوَّنَهَا هايدغر عن «التألُّه» *«Götterung»* تتشابه مع هذا القول، كما سجّلنا ذلك في تأويلنا لكتاب **الإسهامات** *Beiträge*، لا نعثر لديه في أيّ مكان على أدنى محاولة لتحويل تلك الفكرة إلى مفتاح في فلسفة الدِّين.

ما يُعَزِّزُ أصالة مشروع فيلته، هو محاولة الوصل بين محور «الليل الغُمّة المضيء» في محاضرة «ما هي الميتافيزيقا» مع دراسة نيتشه للعدمية. يعتقد أننا «لا

نستطيع الحديث أبدًا خلال أيامنا هذه عن هِبة ذاتية بديهية لله ولا للألُوهة» (LN 21)، في أعقاب كلٍّ من هايدغر ونيتشه. إن أُفول الله أو *Gottesfinsternis*، التي تحدّث بوبر (Buber) عنه، مُرادف لأُفول العدم Néant الذي تتمثّل الأمارة الدالة عليه في الأزمة العامة التي يشكو منها المعنى. يعتبر فيلته أن العدمية تَحمِلُنا بالتّحديد على الاهتمام بالسِّمة الوضعية الظاهراتية للاشيء Rien. صحيح أننا لا نستطيع قول شيء بشأن العدم، إذا كنا نقصد بذلك حمل محمول على موضوع. لكن فيلسوف الظاهراتية يستطيع استخراج الأبعاد المكوّنة لظاهراتية العدم، من حيث المفهوم أو الماصدق، بالرَّغم من افتقاره إلى محمولات إيجابية: اللّامحدود أو اللّامتناهي على مستوى الماصدق و«صفة ما ليس مشروطًا» *inconditionnalité* أو «صفة ما لا مَفرَّ منه» *inévitabilité* على مستوى المفهوم (R 93).

لا أحد يستطيع إعفاء نفسه من تجربة العدم ومن تهديد اللّا-كينونة الذي يتضمّنه ولا أن يفرض عليه شروط تجلّيه. عاجلًا أو آجلًا، يجب على الإنسان قبول أن يَفِد من عدم لا كاشف له وأن ينصرف إلى عدم لا قرار له. يتصوّر فيلته إمكانًا مُغَايِرًا، وهو أن لا شيء le Rien الذي يعتبر «آخَر كلّ كائن»، هو كذلك «العمق الذي يحمل كلّ شيء» (R 132)، على خلاف هايدغر الذي يُؤوِّل الموت بوصفه «حافظة الكينونة». عندما ننظر إلى اللّاشيء على هذا النَّحو، يظهر في صورة وشاح الله. هذا هو الإمكان الذي ترمز إليه العبارة «نور العدم» التي خَصَّصَ لها فيلته دراسة كاملة تدخلنا في صلب مذهبه في فلسفة الدِّين. أورد في تلك الدِّراسة أربعة أبيات شعرية نظمها فايشيديل (Wilhelm Weischedel)، تختصر الحَدْس الموجّه بصورة أمينة:

في قعر الكأس
يظهر عَدَمُ النور
اللمعان المظلم للألوهية
هو ذا: نور العَدَمِ

بعدما وَضَعَ فيلته البُعدين المكوّنين للعدم اللذين سبق ذكرهما أمام الواجهة، عَبَّدَ الطريق أمام حلف عقد بين ميتافيزيقا هايدغر عن الدازين

واللاهوت السلبي، وهو حلف لا نجد علامة دَالَّة عليه لدى هايدغر نفسه[60]. ينبني الحلف على مُسَلَّمَة تُفيد أن الصفتين اللتين تُقالان عن العدم، وهما صفة غير المشروط وصفة اللاّمتناهي، يُمَثِّلَان كذلك النمطين الرئيسين اللذين يأتي من خلالهما الله إلى الإنسان. وهذا ما يستدعي منا الانتباه بوجه خاص إلى ما دعاه فيلته «التباس العدم» (R 91). لا شيء يُقَدِّمُ البرهان القاطع على أن العدم قد يعني كذلك «السرّ المطلق»، بدل أن يكون مجرّد قوة إعدام. لم يتوقّف الدازين عن مُواجهة مسألة معنى الحياة، وهو الدازين الذي يجب عليه أن يأخذ بعين الاعتبار إمكان عدم-وجوده وإدماجه في صلب فهمه لذاته. وعليه، يجب علينا مواجهة الخيار التالي: إما أن نكون أمام عدم يُعدِم، وإمَّا أن العدم يحتمل معنى إيجابيًّا. لا يستطيع البرهان العقلاني أن يتخلّص من هذا الخيار. لكنه يجوز لنا أن نصوغ مُسَلَّمَةً معقولة بهذا الخصوص، وهي اَلْمُسَلَّمَةُ التي قَدَّمَهَا فيلته في صورة وصية: «آمِنْ بأن الحياة تحتمل معنى!» (R 103).

هل يتعلّق الأمر بنسخة جديدة من الإيمان باللاّمعقول *credo quia absurdum*[*]؟ اعتبر فيلته أن إمكان «أن يُفصح العدم عن مضمون إيجابي، بالرَّغْم من إبهامه وسلبيته الظاهراتية» هو الأساس الذي «يقوم عليه الإيمان المبنيّ بصورة عقلانية» (R 107). عَبَّدَ فيلته الطريق أمام فلسفة الدِّين التي تكتشف داخل كلّ ديانة تاريخية تجلّيًا مَخْصُوصًا لِلسِّرِّ المطلق، عندما أضاف أن «العدم بحدّ ذاته، بما هو عدم تحديدًا، هو الوجه، أي هو نمط تَجَلِّي القدرة غير المُتناهية أو هو صفته الظاهرية» (R 109). نستطيع سبر أغوار تاريخ الأديان بوصفه متوالية من تجلّيات هذا السر. مصطلح «الشكل» (figure) «*Gestalt*» هو الكلمة المفتاح في هذه القراءة، وهو مُصطلح يجب حمله على المعنى المزدوج الذي يُفيد تشكيل الألوهة وحدث الوحي (R 184). حينما جعل فيلته الله «تجلّي السرّ المُطلق ضمن شروط التناهي» (R 188)، استأنف الصِّلة ببعض أفكار نيقولاس الكوزانيّ. عندما ننظر إلى العدمية من منظور «نور العدم»، قد يحتمل آنذاك دلالة إيجابية،

(60) راجع التقديم النقدي الذي أنجزه رالف ستولينا حول مظاهر الالتباس في هذا الحلف:
Ralf STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Berlin, de Gruyter, 2000, p.78-96.

(*) «أؤمن لأنّ ذلك خُلف».

ما دام أنه يُعَبِّدُ الطريق أمام حوار صادق بين الديانات (LN 57- 67) يُصبح بموجبه الصمت أول جهر بالقول داخل الصلاة (R 241).

بالرَّغم من كلّ الإعجاب الذي قد نُكِنُّهُ للانزياح الكبير الذي يُجيز تحويل «ليل الغمّة المُضيء» إلى فضاء لقاء أُلوهة الإله، فإن فلسفة الدِّين المُقامة على هذه القاعدة ليست خاليةً من وجوه الالتباس التي تعني إمكان الحديث عن تجربة إيجابية عن العدم وإمكان المطابقة بين هذه التجربة وتجربة المُطلق. قد نُلقي على هايدغر بدوره السؤالَ المُتعلّقَ بمعرفة الشروط التي تجعل فلسفة الدِّين من هذا القَبيل قادرة على التَّصَدِّي للأسئلة النقدية التي طرحها «سادة الارتياب»[61]. لكن ذلك لا يمنع القول إن اجتهاد فيلته وتلامذته، مثل كاسبر (B. Casper) وهينرمان (P. Hünermann) وهيمرله (K. Hemmerle) وكينسلر (K. Kinzler) يمثل مسارًا مهمًّا لفلسفة الدِّين المُستوحاة من هايدغر داخل ألمانيا، وهو المسار الذي ينبغي تَتَبُّعُهُ عن قرب.

المقدّس ضد القديس؟ (بريتو Brito ودريدا Derrida وليفيناس Levinas)

مَيَّزَ هايدغر في الدرس الذي ألقاه عن جرمانيا *Germanie* ثلاث قوى خلّاقة توجّه الدازين التاريخي: الشاعر ومؤسّس الدولة والمفكّر، مؤكدًا أنهم وحدهم «يُنجبون الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نخلع عليه عظمة» (Ga 39, 144; 137). نتساءل إن كانت النظرة الموضوعية التي نلقيها على تاريخ الإنسانية لن تحملنا على الإقرار بأن الدِّين يُمَثِّلُ إحدى القوى الكبرى الخلّاقة في قلب الدازين التاريخي، بصرف النظر عن وجودنا بعيدًا عن الأُطروحة الهيغلية التي تفيد أن الروح المطلق يتجزأ إلى المستويات الثلاثة للفنّ والدِّين والفلسفة. وما يدعو حقًا إلى الاستغراب أكثر هو أن هايدغر لم يُشِر أبدًا إلى هذه الفرضية، ولو من أجل تفنيدها.

1. تمُدّنا شروحه على هولدرلين بالسَّبَبِ في ذلك: اعتبر من جهته أن الدِّين ابتكار روماني، كما قادت كلّ طُرق «الدِّين»، عاجلًا أو آجلًا، إلى روما! لا

(61) انظر الملاحظات النقديّة لريشار شيفلر في: *Phil. Jb.* 86 (1979), p.202-209 وردّ فيلته في: *Phil. Jb.* 87 (1980), p.1-15 .

يستطيع قارئ هايدغر التهرّب من مسألة معرفة إن كان الخيار بين «الدِّين» و«المقدّس» وهو ما يطرحه هولدرلين، خيار مقبول أم غير مقبول. يتعلّق الأمر بالتساؤل «عمّا سنجنيه أو سنخسره في المساجلات المُلتهبة حاليًا حول المقدّس»، بصياغة أُخرى من وحي إميليو بريتو[62]. الرهان الذي ينبني عليه هذا السؤال رهان بالغ الصعوبة، ما دام يتضمّن رؤية مخصوصة للسلام وللتاريخ.

تساءل بريتو بدوره عن معنى غياب أدنى إحالة دينية في تَصوُّرِ هايدغر عن المقدّس، بعدما تخلّى في الوقت نفسه عن القراءات «المتصوّفة» وعن القراءة التي «تُزيح الغشاوة الأُسطورية» «démystificatrices» لدى هايدغر. اعتبر ذلك الغياب علامةً على وجود فكر أُحادي الجانب (نفسه، 372) يسلّط عليه أربعة أضواء كاشفة نقدية: اعتمادًا على ظاهراتية الدِّين وعلى «فلسفة الدِّين من جنس هيرمينوطيقي» وعلى تحليل اللغة الدِّينيَّة وعلى اللاهوت الفلسفي. أسهم بريتو في توضيح المساجلات النقدية بخصوص «رهانات المقدّس»، على وجه الخصوص بفضل طريقته التي اعتمدها في البحث عن «الإحاطة بفكر هايدغر عن المقدّس من خلال ما تجاوزه، وبواسطة فضلة المعنى الذي لم يجد إلى إدماجه سبيلًا» (نفسه، 383).

تظهر هذه الرهانات بوضوح باهر إذا قابلنا بين التصوّر الكتابي للقداسة وتصوّر هايدغر عن المقدّس - وهو الأمر الذي انصرف إليه ليفيناس دون هوادة. لكنه قد يكون من المناسب ألّا يغيب عن ذهننا وجود سياق دقيق يرتبط بالقراءة التلمودية التي بلور ليفيناس من خلالها هذا التقابل[63]. يتعلّق الأمر بكتاب **المجلس الأعلى** *Sanhédrin* 67a-68a الذي يستهدف الساحر الذي يقول: «هيا بنا، لنسلّمْ أنفسنا لعبادة النجوم!» لا يجب علينا أن نُقلّل من أهمية الفارق الموجود بين تصوّر هايدغر «الأنطولوجي» الخالص عن المقدّس وبين المقدّس المألوف عند السحرة والمشعوذين، بالرَّغْم من أننا قد لا نُعدم وجود مبرّرات كافية تدفعنا للتساؤل إذا كانت لغة هايدغر الخاصة بـ «المقدّس» و«الإله الأخير»

---

(62) Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.301.

(63) Emmanuel LEVINAS, *Du Sacré au Saint. Cinq lectures talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, p.82-121.

و«الخلاص» الذي يزوّدنا به، لا تعدو بدورها أن تكون لغة ساحر. انكبّ ليفيناس بالتحديد على تحديد سِمات مقدّس السحرة وعلى فضحه، حينما اقترح أن الشعوذة هي «ابنة عم المقدّس التوأم، إذا لم تكن أُخته بالفعل» (نفسه، 90)، لأَبِيَّمَا وَأَنَّ الشعوذة هي «سيدة عالم الظاهر». لسنا متأكّدين إذا كنا قادرين على إسقاط ما قاله ليفيناس عن المقدّس على التمالك *Ereignis* الهايدغري. إن البريق الوحيد الذي يسطع في المقدّس هو بريق «الفقر»، بعيدًا عن التزيّن «بعظمة تعلو على أية عظمة» (نفسه، 89).

على كلّ حال، حرص ليفيناس بدوره على التمييز بين نزع هالة القداسة désacralisation والتطهير من السحر désensorcellement. لم يَتَخَلَّص العالم أبدًا بما يكفي من الشعوذة ولا من السِّحر، حتى يَتَمَكَّن من استقبال القداسة. يقول ليفيناس: «المقدّس الذي يصاب بالانحلال أفظع من المقدّس الذي يختفي» (نفسه، 109). لم يكن هايدغر سيجد عَناء في تبنّي هذا الرأي، بالرَّغْم من أنه كان سيُضيف دون أدنى شك أن «المقدّس» المتأصّل لدى هولدرلين، وهو المقدّس الذي يتبنّاه هو أيضًا، لَا تَصِلُه صِلَة بالمقدّس «المنحلّ» في الديانات ولا «بالنار المقدّسة» (R. Deleroy) التي تغذّي الحروب الدِّينيَّة!

يجب علينا أن نُصغي أيضًا إلى تمييز آخر: إلى التمييز الذي يمرّ بين «المقدّس الذي انْحَلَّ إلى مظاهر عظمة التقنية» و«السحر الباطني للينابيع الباطنية» (نفسه، 103). يبدو أنه من الصعب علينا أن نعترض على القول إن النقد الذي وجّهه هايدغر إلى «العدّة» التقنية لا يُهِمّ فقط التكنولوجيا والتكنوقراطيا المُعاصرتين، بل يستهدف بالمثل الصور البدائية الأولى للتلاعبات، التي تتضمّن أيضًا ممارسات المشعوذين والسحرة. لَمْ يُكَرِّس هايدغر على الإطلاق فكرة خَلْع وشاح سحري غير نقدي على العالم، ابتغاء اعتناق «السحر الأبيض» الموجود في فكرة التمالك *Ereignis*، بالرَّغْم مِمَّا قد يذهب إليه بعض قرّاء هايدغر السُّذَّج. إن عالم الرباعية ليس عالمًا مَسْحُورًا. هل نستطيع مع ذلك تبرئة هايدغر من تُهمة الانسياق وراء ما يدعوه ليفيناس «السحر الباطني»؟ هذا سؤال مختلف تمامًا.

إن العبارة التالية التي نطق بها ليفيناس تتصدّى لعبادة الحياة الباطنية وتستحق لفت انتباه فيلسوف الدِّين: «ما يجب علي أن أفعله» أكثر أهمية مما

«يحق لي أن أرجوه» (نفسه، 116). تبرز تلك العبارة سموّ فرائض العبادات على «الحياة الباطنية». تلك العبارة هي التي تسمح بوضع خط فاصل بين بذاءة كلّ صور البذاءة كما تتمثّل في ذهن ليفيناس داخل «المقدّس الزائف» - الذي لا يتوانى عن مُطابقته «بالمقدّس اختصارًا» (نفسه، 121) - وبين مطلب القداسة الذي يفيض من «الإله الحَيّ»، ذلك الذي يُعلن في كتاب اللاويين: «كونوا قدّيسين، لأنني قدّيس!»

هذه هي القداسة التي وقف هايدغر سَدًّا مَنِيعًا ضِدَّ احتضانها داخل فكره. يُهِمُّ الخلاف في الأخير فكرة الله والسلام، بصرف النظر عن التقابل السطحي بين العالم الذي نزعت عنه هالة القداسة والعالم الذي أصبح مسحورًا من جديد. ما الذي يمنعنا من تحويل القداسة إلى صفة أساسية من بين صفات «الإله الأخير»؟ لا يتعلّق الأمر هنا بمسألة واقع فحَسْب، بل بمسألة مبدأ (المدهش حقًّا هو أن لفظ «القداسة» غائب من مذهب هايدغر ما بعد الميتافيزقي، والواقع في تُخوم اللاهوت «théiologie»): إلامَ «يفتقر» الله إلامَ، حينما نُصبح عاجزين عن خلع صفة «القداسة» عليه؟ هل نحن متأكّدون من أنه مصدر أمان وحماية أكثر مما يفعله الإله الأخلاقي الذي يأمر ويعاقب، أم أنه يُثير قلقًا لا حدود له؟ لا يُراودنا أدنى شك بشأن الجواب: «الإله الأخير» ليس «إلهًا لطيفًا»، بما أن صفة «اللطف» التي تلعب دورًا حاسمًا في النظرية المعيارية السقراطية والأفلاطونية للألوهة لا تُناسبه، كما هو الشأن بخصوص صفة «القدّيس» التي تعتبر السِّمة المميّزة للإله اليهودي-المسيحي.

هل يستطيع مثل هذا الإله الذي لا يبعث على الطمأنينة «إنقاذنا»؟ إذا كان «الإله الأخير» هو الوحيد الذي يستطيع إنقاذنا، علامَ تنبني قوته المُنقذة؟ لا شكّ في أن «الخلاص» الذي زَوَّدَنَا به لا يتخذ صورة فداء ولا صورة تحرير، ناهيك عن أن يتخذ صورة عزاء. ألقت محاضرة هايدغر «المنعطف» نورًا ساطعًا أخيرًا على هذه الصعوبة، حينما أعلن: «من ينقذ لا يأتي إلينا من الجانب. ما يُنقذ ليس هو المُجانب للخطر. الخطر ذاته هو المُنقذ، إذا كان ما يُنقذ خطرًا. الخطر هو المُنقذ، ما دام أنه يحمل معه ما ينقذ، بالرجوع إلى ماهيته المُتراجعة إلى داخل المنعطف». «تؤكّد عبارات هايدغر المختلفة أن الفكر لا يعرف خَلَاصًا خارج التأمّل المفكّر لقول هولدرلين، وهي العبارات التي شرح بها هايدغر ما

يجب فهمه لحظة استعمال مفردات من قَبيل «الإنقاذ»: «التخليص والعتق والتحرير والحفظ والحماية والإيواء والحراسة»[64].

«Id quo majus posse nequit» ،«الإله الذي يمكنه أن يكون» و«الإله الأخير» (كيرني R. Kearney).

لا يجب علينا أن نتجاهل أن «إله» هايدغر هو «الآخر المُطلق في مواجهة كلّ من كانوا، وفي مُواجهة الإله المسيحي بوجه خاص». يبدو لي أن استهلال القسم السادس من كتاب الإسهامات *Beiträge* يقف سدًّا مَنِيعًا ضد الأطروحة التي اختتم بها برنار سيشير شرحه لخروج هايدغر من الميتافيزيقا: «بالإمكان اليوم أن نفهم ما يقوله هايدغر إلى أبعد الحدود، اعتمادًا على الموقف الكاثوليكي وحده»[65]. لا يبدو لي أن أية حجّة من بين الحُجَجَ التي أدلى بها سيشير مؤهّلة لإهالة التراب على الهُوّة التي فتحها استهلال كتاب الإسهامات *Beiträge*، في استقلال تام عن مسألة معرفة ما ترمز إليه عبارة «الموقف الكاثوليكي». من جِهة أخرى، ليس ذلك مُبَرِّرًا كَافِيًا كي نُدِيرَ ظهرنا لهايدغر باسم اللاهوت، كما طالب جان إيف لاكوست بذلك.

السؤال الوجيه بالمقابل حول ما الذي يجعل الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين تواجه مجموعةً من الأسئلة غير المسبوقة التي يعود الفضل إلى هايدغر في إثارتها. نجد من بين الأمثلة الشاهدة بامتياز على ذلك عبارات من قَبيل: «وثنية مفهومية» (جان لوك ماريون) «التفكير في إله لم يتلوّث بالوجود» (ليفيناس) «التخفيف من ثقل لغة الشعراء» ألان باديو (A. Badiou). لم تسمح لنا دراستنا لنصوص هايدغر التي تُثير «عبور» «الإله الأخير» برفع مجموعة من مظاهر الحيرة التي يُثيرها هذا المفهوم. ألا يُصبح مصطلح «théosophie» «الحكمة الإلهية»، مُصطلحا أقل التباسًا، إذا ما فهمنا اللفظ في معناه لدى شيلنغ، أكثر من معناه الوارد لدى برونو وبوهم (Jakob Böhme) أو فون بادر (Franz von Baader)؟ من هذه الزاوية، يُصبح من المناسب دون أدنى شك فحص هيئة «الإله الأخير» في ضوء التعليق الذي خَصَّصَهُ هايدغر للتَّمْيِيز بين «القاعدة» «Fond» و«الوجود

(64) *Questions IV*, trad. J. Lauxerois, C. Roëls, Paris, Gallimard, 1990, p.314.
(65) Bernard SICHERE, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, p.282.

الفعلي» «Existence» في درسه عن مَبحث الحرية لدى شيلنغ، وهو تَميز قرَّبَهُ من التَّمييز بين الجاذبية والنور (Ga 42, 190).

نُضيف إلى ذلك الأُطروحات التي بلورها ريتشارد كيرني (Richard Kearney) في كتابه: الإله الذي يمكن أن يكون *The God Who May Be*، من منظور الاستقصاء الذي نقوم به، وهو الكتاب الذي يشير عنوانه الفرعي إلى أن الأمر يتعلّق بمحاولة من أجل وضع مذهب في «هيرمينوطيقا الدِّين». «لا يقال عن الله إنه موجود ولا إنه غير موجود، بل يستطيع الوجود»[(66)]: تندرج هذه الأُطروحة في امتداد التأويل الذي اقترحه الكاتب لفكر هايدغر عن الممكن، وهو ما كان قد اقترحه في كتابه شعرية الممكن[(67)]. يتلمّس كيرني إمكان وضع مذهب في هيرمينوطيقا الدِّين في تلازم مع عقيدة الإسخاتولوجيا اليهودية-المسيحية، بعد الاستناد إلى تحليل مفهوم هايدغر عن *mögendes Vermögen*، واستئناف البحث فيه بطريقة شخصية، مما أهّله للقضاء على الإله علّة ذاته الذي ينتمي إلى الأُنطو-تيو-لوجيا وعلى «الإله غير الملوّث الكينونة الذي يوجد لدى ليفيناس، علاوة على «الإله المجرّد من الوجود» الموجود لدى جان لوك ماريون.

ينبني هذا المذهب الهيرمينوطيقي على قراءة أربع فقرات من الكتاب المقدّس: على واقعة العوسج الملتهب التي تشكّل الخيط الناظم في نبشنا التاريخي، وكذلك على ما تحكيه أناجيل متّى ومرقص ولوقا عن تجلّي المسيح ونشيد شولميث (Sulamite) في نشيد الأنشاد والأمنية الإلهية لجعل «المُمتنع ممكنًا». إذا ما جاز لنا خلع دلالة على هذه النصوص الأربعة، وهي تدخل بالقوة في عقيدة الإسخاتولوجيا، - وهذا ما ليس بديهيًّا بذاته - نكتشف بروز وجه «إله أخير»، ما دام أنبياء الكتاب المقدّس يتنبّأون به، وكذلك نيقولاس الكوزانيّ حينما تحدّث عن «الممكن» «*Possest*» ولا صِلة لذلك الإله بإله هايدغر، ما دمنا لا نجد إرهاصًا له لا لدى هولدرلين ولا لدى نيتشه.

---

(66) Richard KEARNEY, *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

(67) Richard KEARNEY, *Poétique du possible : phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984.

يَتَعَلَّق الأمر بالنِّسبة لكيرني بالتفكير في «إله الرغبة والوعد الذي تحدّث داخل قصص مُتباينة داخل الكتاب المقدّس من قلب عواسج ملتهبة، ويُفصح عن الأماني، ويعقد مواثيق، ويحترق بنار الرغبة في نشيد الأنشاد، ويصرخ داخل الصحراء، ويهمس نحو الكهوف، ويواسي من يعيشون داخل الظلمات، ويفضّل الثكلى واليتامى والغرباء على الأقوياء والمتكبّرين» (نفسه، 2). يُدافع كيرني عن أطروحة تُفيد أن «إله الخروج والتجلّي وإله الشهوة والإمكان، إله يستطيع أن يكون» (نفسه، 4).

يصطدم القارئ غير الناطق بالإنكليزية بصعوبة، وهي ليست ذات طبيعة لسانية فقط. تعني صعوبة التوصّل إلى الدلالة الصحيحة لفعل «*may*»، التي تُفصح عن سمو الاستطاعة *posse* على الماهية *esse*. كيف نفهم معنى «الألوهة» التي تستطيع أن تكون»، وهو معنى لا يُمَثِّلُ سِمة مميّزة للفعل الإلهي، بقدر ما يحدّد ماهية الإله ذاته؟ أُسَلِّم مع الكاتب دون تردّد أن انتقال مركز الثقل من الكينونة، في معنى «الحضور القارّ» نحو «استطاعة أن تكون» يحظى بأهميته، ما دام أنه يفتحنا على أفق «مستقبل مُطلق» بالمعنى الذي ذهب إليه روزنتسفايغ، في ذات الوقت الذي يحمل الإنسان مسؤوليته عن قدوم مملكة العدل والسلام.

تندرج الإشكالية «الأُنطولوجيَّة-الإسخاتولوجيَّة» التي بَلْوَرَهَا على هذا النَّحو داخل أفق وسمه الكاتب نفسه بصفة أفق «ما بعد ليفيناس» (نفسه، 5)، لكننا نستطيع أيضًا أن ندعوه أُفق «ما بعد هايدغر». بعدما وضع كيرني معالم «ظاهراتية الشخص *persona*»، (التي يجب تمييزها عن مذاهب الشخصانية في الشخصانيات الحوارية)، تخطّى عتبة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين تمثّلت كلمتها المفتاح في عبارة «التجلّي». ما دامت غيرية الغير غير مؤقتة ونسبية، بل غيرية مطلقة، يصبح كلّ شخص مُحاطًا بـ«هالة الإمكان» لا تستطيع أية مقارنة التخلّص منه. اعتقد كيرني أنَّهُ يمتلك أدوات تَجَنُّب الفَخّين المتعَلّقين بالإحيائية الوثنية fétichisme وبالتَّصَوُّر الحرفي littéralisme، بعد خَلْعِ دلالة جديدة على المُفردة اليونانية *prosopon* وعلى المُفردة اللاتينية *persona*، كذلك يعتقد بإمكان التخلّي في الوقت نفسه عن الهُويَّة القاتلة التي انتصر لها المتعصّب الدِّيني المُناوئ لأية صورة من صور الغيرية، والتَّخَلّي عن عبادة الشبح في مذهب ما بعد الحداثة، وهي عبادة تُغيِّر قناعها حَسَب كلّ ظرف طارئ.

تنفتح الطريق التي فتحها على الأُطروحة المضادّة لهايدغر، وهي التي تُفيد أن «كينونتنا الخاصة بنا ليست هي التي تعرف الانهمام بذاتها في الكينونة-نحو-الموت، لكن خيرات الشخص persona هي التي تعرف الانهمام برجاء ميلاد جديد لامتناهٍ» (نفسه، 19). يُحَوِّلُ هذا الموقف السِّجالي شخص الآخر إلى موعودٍ أُخرويّ *eschaton*. يأتي الطابع العمودي الذي يكتنف «استطاعة أن تكون لدى الغير، كي يكسر تأهب «أستطيع» الذي يخصّني، مهما كان التَّأهُب قَوِيًا. نجد هنا من جديد «تَضَخُّمًا مُتَرَنِّحًا» يُشَهِّرُ به دومينيك جانيكو (Dominique Janicaud)، بالرَّغم من أن كيرني يعتبره أُطروحة إيجابية. بهذا المعنى، أصبح الشخص «يوطوبيًا» بصورة مزدوجة: لا يوجد في مكان ولا يحتلّ حَيِّزًا، مما ينتزعه من مجمل كلّ الظروف المُحيطة؛ لا يكفّ الشخص عن القول، على نحو ما قالته عوليس (Ulysse)، عندما فرّت من كهف سيكلوب Cyclope: «اسمي هو لا أحد» «mon nom est Personne»(*).

يعتبر كيرني أن هذا الفهم يضعنا على الواجهة الأُخرى المُناقضة لكلّ فهم نرجسي أو انصهاري في العلاقة بين الأنا والآخر. لا يجب علينا أن ننسى أن الأُسطورة تُفيد أن نرجس والإلهة الشقيَّة(**)، إيكو (الصدى) nymphe Écho يُشَكِّلَان زوجًا غير متناسب، بما أن هوية نرجس الملساء للغاية تجد صداها écho في الهُويَّة المترنّحة للإلهة إيكو (يجب التأكيد هنا على مفردة écho). تمتدّ الوثنية المفهومية، في معناها الوارد لدى جان لوك ماريون، على نحوٍ ما هنا داخل «وثنية تمثيلية». هل يجب علينا استكمال نقد الاكتفاء الذاتي الإلهي الذي ينعكس في مفهوم الكائن علّة ذاته بنقد نموذج أفلوطين عن «العلاقة الجنسية الذاتية» الإلهية، كما اقترح كيرني ذلك في إحالة إلى جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)؟ قد يكون من المناسب أن نقوم بفحص تفصيلي بشأن الهيرمينوطيقا الأفلاطونية الجديدة لأُسطورة نرجس، قبل البتّ في الأمر وتحويل نظرية الفيض الأفلاطونية المُحدثة hénologie إلى «عين-الذات» mêmeté النرجسية.

(*) كلمة personne تُحيل معجميًا إلى معنى الشخص وتُحيل في سياقات تركيبية في سياق النفي على 'لا أحد'. [المترجم]

(**) إيكو أو الصدى، وهي إلهة الأنهار والوديان والجبال. [المترجم]

أضيف إلى ذلك من جانبي ضرورة أن أعاود قراءة جدلية الذاتي والغريب التي بلورها هايدغر في تعليقه على الرسالة التي بعثها هولدرلين إلى بولندورف (Böhlendorff)، في ضوء تأمّلات تسيلان (Celan) في خطابه عن خطوط الالتقاء *Le Méridien*. حَوَّلَ فهم هايدغر للتخليد *Andenken* أيّ فكر أصلي إلى سفر حج إلى المنابع. تعني الغربة التي تضمّنها ذلك الحج في ذهن هايدغر، أنه «يجب نسيان ما هو غريب بكلّ بساطة داخل الغريب، كي لا نحتفظ إلّا بالغريب التي تحوّل في هيئته لمصلحة الذاتي المألوف» (Ga 4, 142; 182). *«Da auf das Eigene zu verklärte Fremde»*: تستحق هذه العلاقة بين الذات عينها والغيرية أن نُقابلها بما دعاه تسيلان من جانبه *«befremdetes Ich»*، وهي العبارة التي ترجمْتُها كالتالي: «الأنا المسكون بغربة الغير»[68]. لا نجد هنا أن الغربة هي التي تُحاط بهالة الذاتي المألوف؛ على العكس من ذلك، نجد أن الذاتي المألوف هو الذي يُتوّج بتاج أشواك غريب إلى حدّ لا يتجاوزه شيء.

عندما أحدث كيرني مقابلة بين «الذات-عينها الانصهارية للواحد» و«الكونية الإسخاتولوجيّة للآخر» (نفسه، 17)، تبنّى منظور العدالة الإسخاتولوجيّة، التي أحال روزنتسفايغ إليها بمفردة الفداء «Rédemption». هل الظاهراتية مسلّحة لوصف هذه الظواهر المتصلة «بالإسخاتولوجيا» التي تخرج تمامًا من «زمن عقارب الساعة»؟ يعتبر كاتبنا أن ظاهراتيةً أيدوسيةً لن تُصبح كافية لذلك. ولذلك سَلَّمَ بضرورة «وضع مذهب شبه ظاهراتي جديد، يَهْتَمُّ بالأخلاق أكثر من الاهتمام بالدِّراسة الأيدوسية» (نفسه، 16). لا يوقظني هذا «الشبه» من حلمي. كيف السبيل إلى التمييز بين «شبه ظاهراتية» و«زيف الظاهراتية»؟ نجد هنا كلّ صعوبات «مأساة الظواهر» التي ناقشها ديدييه فرانك، إلّا إذا ما سلّمنا أن مذهب «شبه الظاهراتية» هذا قد وجد صيغته المعتمدة في فكر ليفيناس.

أَوَدُّ أَنْ أُدْخِلَ تَعْدِيلًا مُزْدَوَجًا على المنظور الذي فتحه كيرني في الفصل الأول من كتابه، من خلال المراهنة على أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية قد «تحلّ محلّ» الظاهراتية الأيدوسية والمُتعالية، دون الخروج عن فكرة الظاهراتية ذاتها. يمسّ التعديل الأول التوجّه الأحادي في اتجاه غيرية الغير. ألا نُجازف آنذاك من

(68) Paul CELAN, *Gesammelte Werke* III, Francfort, Suhrkamp, 1983, p.196.

هذا المنظور بأن نُغَيِّب عن الأذهان الغيرية المكوّنة للذات عن الأذهان، وهي ذات مُحاطة بدورها بهالة المُمكن الإسخاتولوجي، كما تُوحي بذلك كثير من نصوص العهد القديم والعهد الجديد كذلك؟ حتى لو سلّمنا أن موضوع «الاسم الجديد» في رؤيا إشعياء النبوية[69] وفي كتاب الرؤيا لدى يوحنا[70] يدور حول مقولات جمعية («أورشليم») في الحالة الأولى وكنيسة بيرغام Pergameفي الحالة الأخيرة، من حَقِّنَا أن نتساءل إذا كانت هذه العبارات تقود رَأْسًا، دونما حاجة إلى اختبار آخر، إلى شخص persona الغير.

تُرجعُنا الصعوبة الثانية إلى أُطروحة روزنتسفايغ التي تُفيد أنَّ الإنسان «طبع» يُطالبنا دون هوادة بالاعتراف بخصوصيته المميّزة، مُتَبَنِّيًا آنذاك موقف «التحدّي» (*Trotz*) الذي يجسّده بطل المأساة اليونانية بصورة باهرة، قبل أن يكون الإنسان «شَخْصًا» وكائن عَلاقة. ليس من مصلحة الظاهراتية الهيرمينوطيقية أن تُسارع وهي مُطأطأة الرأس في اتجاه شخصانية حوارية، دون أن نتساءل مسبقًا عن الدلالة «الدِّينيَّة» التي تميّز التحدّي. الرجل (أو المرأة) الذي يعجز حتى عن «تحدّي» الله ذاته، يُعتبر «لا أحد» «*nobody*».

التجلّي الإلهي في «العوسج الملتهب» هو الذي زَوَّدَ كيرني بالمثال الأول عن التجلِّي transfiguration في طابعه الدِّيني الذي يميّزه. اجتهد في تعبيد الطريق أمام تأويل «أنطولوجي-إسخاتولوجي» للكشف عن الاسم الإلهي، مقترحًا علينا أن نقرأ العبارة العبرانية *'ehyeh 'asher 'ehyeh* بوصفها «بصمات إله الإمكان الذي برفض فرض ذاته علينا أو التخلّي عنا، وهو الإله الذي يعبر لحظة الحاضر، فاتحًا بذلك مستقبلًا سيظلُّ آتيًا على الدوام» (نفسه، 22). تعترض هذه القراءة في الوقت نفسه على المطابقة التقليدية بين الله والكينونة وعلى التأويل المستمدّ بكامله من عقيدة الإسخاتولوجيا، مثل تأويل راشي (Rashi)، الذي تبنّاه بوبر وروزنتسفايغ. الكشف عن الاسم الإلهي هو في الوقت نفسه «تجلٍّ إلهي وفعل

---

(69) «فترى الأمم برك وكل الملوك مجدك وتُدعَين باسم جديد يطلقه عليك فم الرب» (إشعياء 62، 2).

(70) «سأمنح المنتصر الغذاء الروحي وسأمنحه كذلك حجرًا أبيض، وحجرًا يحمل اسمًا جديدًا محفورًا لا يعرفه أحد، ما عدا من يتلقاه» (Ap 2, 17).

إنجازي» (نفسه، 28)، ما دام أن الله يَتَجَلّى فيه من خلال فعل الوعد. لم تخطئ القراءة المسيحية الجديدة طريقها حينما نادت على الله بوصفه: «هو الذي يوجد الآن والذي كان والذي يأتي» (Ap 1, 4).

اعتبر كيرني أن التأويل الذي يقتصر على عقيدة الإسخاتولوجيا يُجازف بعقد ميثاق مع مذهب في اللاهوت السلبي، وهو غواية يكشف عنها في بعض أطروحات جان لوك ماريون، وكذلك بأقلام بعض المفكّرين المُنتمين إلى ما بعد الحداثة الذين انتهوا إلى كتابة كتب عن «المظاهر المَهولة للجليل» (نفسه، 33) التي قد تؤدّي إلى تحويل الله إلى كائن مَهول، بعد تأكيدهم، بطريقة أُحادية الجانب، على غَيْرِيَّة الله التي لا يُدركها أحد. يؤدّي ذلك إلى طرح السؤال المحطّم لكلّ الصور، ولكنه يظلّ برأيي سُؤالًا مُبَرَّرًا على الدوام، وهو المتعلّق بمعرفة إذا كان «الإله الأخير» في نسخته لدى هايدغر «كائنًا مهولًا» بدوره. لم يسقط موسى فريسة أُلوهة أصبحت مَهولة بدورها، بعدما صادف الظاهرة «المَهولة» الخاصة بالعوسج الملتهب، كما صادف مُحَرِّرَ شعبه، ومحرِّر كلّ الإنسانية، كما يشهد الأنبياء على ذلك.

لا توجد صِلة تجمع «تمكين الوجود بالإمكان» «possibilisation» المَقول على الله بفلسفة «كما لو» كما كان فايهنغر (Weininger) قد تبنّاها، ونَدَّدَ بها روزنتسفايغ بكلّ عنف في كُتيّب الفهم السّليم وغير السّليم *Livret de l'entendement sain et malsain*. وهذا هو ما توحي به الملاحظات المقتضبة التي خصّصها كيرني لفكرة «التجلّي» transfiguration بالرجوع إلى نصوص العهد الجديد التي تشير إلى تجلّي المسيح فوق جبل تابور Thabor. اقترح علينا قراءة هذا الظهور الإلهيّ (وهو أيضًا اعتلانٌ لهُويَّة المسيح) بوصفه «إعادة تهيئة العوسج الملتهب واستباقٌ لملكوت الماسيّا الآتي، بعدما استند في ذلك إلى النُّصُوص الهائلة التي خَلَّفَهَا آباء الكنيسة» (نفسه، 42). اعتبر من زاوية نظر ظاهراتية أن هذه «الظاهرة» «المُشبعة» بالتأكيد من منظور ماريون، تعلن نهاية السِّمات الثلاث الأساسية لقصدية الأفعال العقلية الذاتية noétique: يتجاوز اللّون الأبيض إمكانات الإدراك والمخيِّلة والدلالة. وبذلك تَبَنَّى دون أن يصرّح بذلك، الأفكار التي وجّهت التيار الروحاني المُنتسب إلى الهيسيكازم hésychasme(*)، الذي

(*) أطلق اسم hésychaste على رهبان شرقيين ظهروا بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر =

بحث بشغف عن «نور تابور»، الذي لا نظير له، وهو التيار الذي وجد في شخص غريغوريوس بالاماس (Grégoire Palamas) أبلغ المنظِّرين تأثيرًا.

وضع كيرني معالم قراءة هيرمينوطيقية جديدة لهذا القسم، وهو قريب في ذلك من أقرانه المُنتسبين إلى «ما بعد الحداثة»، مما سمح له بإجراء حوار مع الفكرة التي كوّنها كلٌّ من فالتر بنيامين (Walter Benjamin) وجاك دريدا عن الأزمنة المسيحانية، دون أن يتوانى عن التصدّي للانحرافات الفاضحة التي انزلقت إليه الجماعة الدِّينيَّة العرفانية العصر الجديد New Age، مُعتبرًا أن هذه الظاهرة المُشبعة قد تُصبح بالتأكيد موضوع تأويلات متعدِّدة، لكنها ليست كلّها مقبولة. التأويل الوحيد المقبول هو الذي يظلّ «وفيًّا للرهان الأخلاقي-الإسخاتولوجي لحدث المسيح» (نفسه، 48)، ونعني به التأويل الذي ينفتح على فعل الشَّهادة الذي يحول دون أن يتعرّض لتشويه. اقترح كيرني تأويل ظهورات المسيح القائم (المتجلّي إذًا) أمام تلامذته.

أعاد الاعتبار إلى مفهوم نابير عن «الرغبة في الله» بناء على القاعدة نفسها، وهو مفهوم غاب بصورة صارخة عن كلّ تأمّلات هايدغر. إنّه صوت شولميت Salumite في نشيد الأنشاد الذي خَلَعَ نكهة على مقاربته التي حَوَّلَت «العوسج الملتهب» فيها إلى رغبة حارقة ولا سبيل إلى إخمادها في الوقت نفسه. يبدو الأمر كما لو أنَّ هايدغر الشاب كان قد توقّف قبل الأوان عن الدخول في عمق عظات برنار دو كليرفو حول نشيد الأنشاد، مما منعه من الانتباه إلى أن كتاب التجربة livre de l'expérience الذي يتعلّق الأمر بفكّ شفرته «اليوم» (*Hodie*» *legimus in libero experientiae*») هو أُنشودة الحب.

قد نضع الإصبع هنا ربما على التباس كلام هايدغر، وهو التباس فريد من نوعه بقدر ما يصّعب تجاوزه. أصفُ هذا الالتباس بصفة استوحيتها من هايدغر

---

* وتبنوا ممارسات تبتغي البحث عن السكينة التامة، وقد أحدثوا بلبلة في الكنيسة اليونانية التي رفضت مذهبهم لأنه يقوم على الهرطقة، راجع: *Larousse Universel* en 2 volumes. *Nouveau dictionnaire encyclopédique*, sous la direction de Claude Augé, Paris, Librairie Larousse، وقد أطلق اسم hésychasme على تقليد التأمل الذي ظهر في القرن الرابع الميلادي لدى الرهبان المسيحيين الشرقيين، راجع *Le Nouveau Littré*, Editions Garnier 2005. [المترجم]

ذاته: *zwischendeutig*، وتعني «المعنى الموجود بين...». لقد نحت هذه المفردة الغريبة: *Zwischendeutigkeit*، «المعنى البيني» في الفقرة 270 من كتاب الإسهامات *Beiträge*، في السياق الذي يتعلّق فيه الأمر بوجود الله والدازين والعالم والأرض في منزلة بين المنزلتين، بُغية تحديد سِمات القول الذي يُناسب فكر التمالك *Ereignis*. «مثل هذا القول ليس أبدًا متواطئ الدلالة على غرار المظهر المتواطئ الخطّي في الخطاب العادي، لكنه ليس متشابهًا أو مشتركًا، كما هو عليه الحال في هذا الخطاب أيضًا» (Ga 65, 484). سيُصبح كلّ قارئ وشارح لهايدغر مُجبرًا على مواجهة لغز هذه *Zwischendeutigkeit*، عاجلًا أو آجلًا، وهو ما أسميته في مكان آخر مذهب هايدغر «الأُنطولوجي-الهيرمينوطيقي».

أورد هايدغر في مُسْتَهَلِّ مقالته: «ماذا نعني بالتفكير؟» *Qu'appelle-t-on penser?* بيتًا شعريًا لهولدرلين، تحدّث فيه عن سقراط وعن ألسيبياد (Alcibiade): «كلّ من فكّر في عمق الأعماق، يُحبّ الحياة الأكثر حيوية» (*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*»). عَقَّبَ على ذلك بنبرة ساخرة: «غريبة هذه العقلانية التي تُؤَسِّسُ ٱلْحُبَّ على التفكير. هذا الفكر مصيري، هذا الذي يوجد على وشك التَّحَوُّل إلى فكر عاطفي» (Ga 8, 22). نُواجه سخرية بسخرية ونصف: قد يكون من المناسب لنا أن نتخيّل فرضية أكثر غرابة، وهي فرضية لم يتخيّلها هايدغر أبدًا، مخافة أن يقع في حبال نزوات عاطفية مُميتة. يتعلّق الأمر حينئذ «بعقلانية» تُجازف بتأسيس الفكر على الحب: *amor quaerens intellectum*. هذه هي المسألة الأخيرة التي تُوحي بها في ذهني مُفردة هايدغر *Zwischendeutigkeit* «المعنى البيني»، وهي المفردة التي لم أتوانَ عن مناقشتها على امتداد هذا الفصل.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Éditions.

Gesamtausgabe, Francfort, Klostermann (1980- 2002), 102 vol. prévus (abrégé: Ga); *Frühe Schriften* (1912- 1916) (abrégé: Ga 1); *Sein und Zeit* (1927) (abrégé: Ga 2), trad. E. Martineau: *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985; trad. Fr. Fédier: *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1989; *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) (abrégé: Ga 3); *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*

(1936-1968) (abrégé : Ga 4), trad. H. Corbin *et al.*: *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962; *Holzwege* (1935-1964) (abrégé: Ga 5), trad. W. Brokmeier: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962; *Nietzsche I* (1936-1939) (abrégé : Ga 6.1); *Nietzsche II* (1939-1946) (abrégé : Ga 6. 2); *Vorträge und Aufsätze* (1936- 1953) (abrégé : Ga 7); *Was heißt Denken?* (1951-1952) (abrégé : Ga 8), trad. A. Becker, G. Granel : *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1967; *Wegmarken* (1919-1961) (Abrégé : Ga 9) ; *Aus der Erfahrung des Denkens* 1910-1976 (abrégé : Ga 13); *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959) (abrégé : Ga 12);*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976) (abrégé : Ga 16); *Einführung in die phänomenologische Forschung* (abrégé : Ga 17); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (abrégé : Ga 20); *Einleitung in die Philosophie* 1928/29 (abrégé Ga 28); *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (abrégé : Ga 29/30), Trad. D. Panis : *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992; *Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (abrégé : Ga 32), Trad. E. Martineau : *La «phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Paris, Gallimard, 1980. *Aristoteles : Metaphysik IX 1931* (abrégé : Ga 33); *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1998 (abrég é : Ga 38); *Hölderlins Hymnen : Germanien und der Rhein* (abrégé : Ga 39), trad. Fr. Fédier, j. Hervier : *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988; *Einführung in die Metaphysik* (abrégé : Ga 40), trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967; *Hölderlins Hymne «Andenken»* (abrégé : Ga 52); *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (abrégé : Ga 53); *Zur Bestimmung der Philosophie* (abrégé : Ga 56/7); *Grundprobleme der Pänomenologie* (1919/20) (abrégé : Ga 58); *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (abrégé : Ga 59) ; *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995 (abrégé : Ga 60), trad. J. Greisch : *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris Gallimard; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologie* (abrégé : Ga 61); *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (abrégé : Ga 63); *Beiträge zur Philosophie : Vom Ereignis 1936-1938* (abrégé : Ga 65); *Besinnung 1938/39* (abrégé : (Ga 66); *Metaphysik und Nihilismus* (abrégé : Ga 67); *Die Geschichte des Seyns 1. Die Geschichte des Seyns 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns* (1998) (abrégé Ga 69); *Zu Hölderlin/Griechenlandreisen* (abrégé : Ga 75); *Feldweg-Gespräche* (1944/45), (1995) (abrégé : Ga 77) ; *Einblick in das was ist. Bremer und Freiburger Vorträge* (abrégé : Ga 79); *Phänomenologie und Theologie*, Francfort-sur-le-Main, V, Klostermann, 1970, trad. : *«Théologie et philosophie»*, dans E. Cassirer et M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p.101-131 ; *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-Fr. Courtine, Mauvezin, TER, 1991 (abrégé : IPA); *Correspondance avec K. Jaspers/correspondance avec E. Blochmann*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996 (abrégé : JB).

لائحة المراجع.

Bibliographie.

- AGAMBEN, G., PIAZZA, V., *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot-Rivages, 2003.
- ALLEMANN, B., *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, Atlantis, 2e éd. 1956; trad. Fr. Fédier : *Hölderlin et Heidegger*, Paris, PUF, 2e éd. 1987.
- BAMBACH, Ch. R., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of historicism*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1995.
- BARASH, J. A., *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

—, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Nijhoff, 1988.

- BIRAULT, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- BOHLEN, St., *Die Übermacht des seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.
- BOLLNOW, O.-F., *Das Verstehen*, Mayence, Kirchheim, 1949.

—, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 5e éd., 1974.

- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte anthropologique et cosmologique de l'ontologie*, Paris, PUF, 2e éd. 2001.

- BRAUN H. J. (éd.), *Heidegger und der christliche Glaube*. Zurich Florian Vetsch, 1990.

- BRECHTKEN, J., *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim/Glan, 1972.

- BREJDAK, J., *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1996.

- BRITO, E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999.

- BUCHHOLZ, R., *Was heißt Intentionalität? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers*, Essen, Die blaue Eule, 1995.

- BUNDSCHUH, A., *«Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1990.

- CAPELLE, Ph., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, paris, Éd. du Cerf, 1998.

- CAPUTO, J. D., *The mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, The University of Ohio Press, 1978.

—, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

- CASTELLI, E., (éd.), *Le Sacré. Études et recherches*, Paris, Aubier, 1974.

- CORIANDRO, P. L. (éd.), *«Herkunft aber bleibt stets Zukunft». Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Francfort-sur-le-Main, Klosterman, 1998.

- COURTINE, J.-Fr., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

- COURTINE, J.-Fr. et MARQUET, J.-Fr., (éd.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

- CROWELL, S., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

- DANNER, F., *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim/Glan, 1971.

- DERRIDA, J., *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris Champ-Flammarion, 1990.

- DE VITIIS, P., *Il problema religioso in Heidegger*, Rome, Bulzoni, 1995.

- DREYFUS, H., *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

- FELLMANN, F., *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Hambourg, Rowohlts, 1999.

- FIGAL G., «Philosophie als hermeneutische Theologie. Letzte Götter bei Nietzsche und Heidegger», dans GANDER, H.-H. (éd.), *«Verwechset mich vor allem icht!». Heidegger und Nietzche*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 3, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994, p. 89-107.

- GADAMER, H.-G., *Les chemins de Heidegger*, trad., J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

- GALL, R. S., *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's significance for Religious Thinking*, Dordrecht, Kluwer, 1978.

- GANDER, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Fracfort-sur-le-Main, Klostermann, 2001.

- GETHMANN, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.

—. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin, W. de Gruyter, 1993.

- GETHMANN-SIEFERT, A.-M., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1974.

- GREISCH, J., «L'appel de l'être et la parole de Dieu. Cinquante as de réception théologique de la pensée de Martin Heidegger», *Études*, décembre 1984, p. 675-688.

—, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

—, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, Paris, PUF, 1994.

—, «La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance», dans Richard Kearney et Joseph O'Leary (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.168-193.

- GRONDIN, J., *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

- GROSSHEIM, M., *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn-Berlin, Bouvier, 1991.

- GUDOPP, W. D., *Der junge Heidegger*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.

- GUIBAL, F., *«...et combien de dieux nouveaux»: Approches contemporaines*, t. I, Heidegger, Paris, Aubier, 1980.

- HAPPEL, M., (éd.), *Heidegger neu-gelesen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

- HEINZ, M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg-Amsterdam, Modopi, 1982.

- HENRICH, D., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

- HERRMANN, F. W. *von, Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2000.

- IMDAHL, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

- JÄGER, A., *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, J. C. B., Mohr, 1978.

- JUNG, M., *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

- KEARNEY, R., *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

- KEARNEY, R., et O'Leary, J. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

- KISIEL, Th. J., *The Genesis of Being & Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

- KISIEL, Th., et VAN BUREN, J. (éd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994.

- KOCKELMANS J. J. (éd.), *Hermeneutic Phenomenology, Lectures and Essays*, Washington D. C., University Press of America, 1988.

- KOVACS, G., The *Question of God in Heidegger's phenomenology*, Evanston, North Western University Press, 1990.

- KUSAR, St., *Dem göttlichen Gott entgegendenken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie B. Weltes*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1988.

- LAFONT Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.

- LENZ, H., *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstoß zur Erneuerung des Glaubens*, Fribourg, Herder, 1989.

- LEVINAS, E., Du *Sacré au Sain. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.
- LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin. Homme-Temps-Être*, Paris, PUF, 1988.
- LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, *Sämtliche Schriften*, t. II., Stuttgart, J. B., Metzler, 1983, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel, J.-Fr. Kervégan : *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.
- MARION, J-L., *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 2[e] éd. 1991.
- MATTÉI, J.-Fr., *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001.
- MERKER, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Philosophie Husserls*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1988.
- MULHALL, St., *Heidegger and Being and Time*, Londres-New York, Rotledge, 1996.
- MÜLLER, M., *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. Fribourg-en-Brisgau-Munich, 4[e] éd. 1986.
- O'LEARY, J., *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, Winton Press, 1985.
- OTT, H., *Denken und Sein. Der Weg Heideggers und der Weg der Theologie*, Zurich, Zollikon, 1959.
- PAUSCH, B., *Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung. Die Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption M. Heideggers in der Theologie R. Bultmanns*, Berlin-New York, 1995.
- PHILIPSE, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton, Princeton University Press 1998.
- PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Munich, H. Alber, 1983.
—, *Neue Wege mit Heidegger*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1992.
—, «M. Heidegger und die Religionsphänomenologie», *Edith Stein Jahrbuch*, t. II, Wurzbourg, Echter, 1996, p.149-219.
- PÖLTNER, G. (éd.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Vienne-Cologne, Böhlau, 1991.
- REGINA, U., *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia, Morcelliane, 1974.
- RICHARDSON, W., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, 3[e] éd. 1974.
- RICKERT, H., *Science de la culture et science de la nature*, trad. A. H. Nicolas, Paris, Gallimard, 1997.
- RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur Christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Berlin, Duncker& Humblot, 1997.
- SCHAEFFLER, R., *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, WBG, 1978.
—, *Die Wechselbeziehungen zwischen philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, WBG, 1980, p.229-261.
- SICHÉRE, B., *Seul un dieu peut nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- SIMMEL, G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Munich-Leipzig, Ducker &Humblot, 1918.
- SPLETT, J., *Die Rede vom Heiligen*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1971.
- THOMÄ, D., *Die Zeit des selbst und die Zeit danach.Zur Kritik der textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Francfort-sur-le-Main. Suhrkamp,1990.
- THOMÄ, D. (éd.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2003.

- VAN BUREN, J., *The Young Heidegger. Rumours of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

- WELTE, B., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1966 (abrégé : H).

—, *Was ist Glauben ? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982, trad. M. Thoma et J.-Cl. Petit : *Qu'est ce que croire ?* trad. Paris, Éd. du Cerf, 1984 (abrégé : QC).

—, *Religionsphilosophie*, Francfort, Knecht, 5ᵉ éd. 1997 (abrégé : R).

—, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos, 1980 (abrégé : LN).

—, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1975.

—, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1965.

—, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhadlungen und Versuche*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982.

—, *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Den*kens, éd. H. Zaborowski, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 2000.

- WETZ, F. J., *Das Nackte Dass. Zur Frage der Faktizität*. Pfullingen, Neske, 1970.

- ZARADER, *M., Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

—, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

الفصل الخامس

ضمانات أُولى عربون الرجاء
هيرمينوطيقا الدِّين بين النقد والاقتناع

- بول ريكور -

لقد سَنَحَتْ لي مرّات عديدة فرص الرجوع إلى التَّصَوّر الهيرمينوطيقي الذي ينتصر له بول ريكور، أثناء الاستقصاء عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي للعقل، وهو تصوّر لم تتوقف أفكاره عن توجيه الخط العام الذي سار فيه هذا القسم الخامس. سنطرح في هذا الفصل أسئلة صريحة عن هذا التَّصَوّر من حيث خصوبته أثناء بلورة فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين، وهو تصوّر يختلف عن مثيله الموجود لدى غادامير، كما يَنْأَى بنفسه بعيدًا أكثر عن تصوّر هايدغر.

1. يُقِرُّ ريكور صراحة أنه يُفَضِّلُ أن تلعب الفلسفة وظيفة التحكيم (CI 64). لا يعني ذلك أنه يتطاول على منصب قاضي المحكمة العُلْيَا. لقد تردَّدْتُ كثيرًا قبل أن أقرّر وضع هذا الفصل الأخير تحت عنوان هذا الفيلسوف الفرنسي الذي يظلّ «عدم الاكتمال» من بين الكلمات المفتاح لمن أراد دخول عالمه. كان ريكور قد أثار «جدلية أجّلت البتّ في التركيب بين الأطروحة ونقيضها» (HV 16)، في باكورة دراساته التي كتبها احتفاء «بالكلام الذي يفكّر بفعالية كما يقوم بأفعاله بطريقة مفكرة» (HV 11) والتي ظهرت سنة 1955 تحت عنوان: **التاريخ والحقيقة** *Histoire et vérité*، وهي الجدلية التي تمنعه من استباق أيّ حكم نهائي: «أنا

أعتبر دائمًا أنه لم يَحُن أوان الحُكم النهائي، وعندما أطرح حاجز اليوم الأخير، أستغني بذلك عن مقعدي الختامي. لا يوجد مكان نَبُتُّ فيه في القول الفصل» (HV 17). سأختتم بدوري هذا الاستقصاء التاريخي الذي لن يُفضي بدوره إلى «مسك الختام»، من خلال ممارسة «جدلية تُؤَجِّلُ ٱلْبَتَّ في التركيب بين الأُطروحة ونقيضها».

2. سأُجازف بالعودة إلى دراسة شخصية لبعض أُطروحات ريكور التي تتماشى مع الايقاع الذي اتخذه هذا الاستقصاء، حتى أتفادى تكرار التأويل الذي قمتُ به لإسهام ريكور في ظاهراتية الدِّين، كما وضعتُ معالمه في ختام كتابي بول ريكور: رحلة المعنى *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*. على خلاف الخط التاريخي الذي سرتُ عليه في الكتاب الأول، سأتَّبِعُ «نظام الحُجَج»، وهو نظام نَسَقي أكثر مما هو تاريخي، لكنه يريد احترام الاتساق الداخليّ الذي يصل بين أعمال امتدت على امتداد أكثر من خمسين سنة من الإنتاج الفلسفي.

3. لا يكتشف المفكّر المبدع نفسه بسبب المشكلات التي تسترعي انتباهه وكذلك الطريقة التي يعتمدها في حلّها. من الزاوية الصورية، يخطّ ما يدعوه جيل دولوز (Gilles Deleuze) «مُسَطّح المحايثة» الذي يستكشفه من خلال استخدام خُطاطة مخصوصة تمثّل البصمة الصورية لأعماله، بطريقة ما. سيعتمد البعض آنذاك على كمال الدائرة، وسيعتمد آخرون الشكل البيضوي الناتج عن التوتّر الخلّاق بين قُطبين مُتعارضين. سيعتمد آخرون على الشكل الهندسي الذي ابتدعه موبيوس (Möbius)، بينما اعتمد آخرون الثالوث الذي جعل منه هيغل السِّمةَ المميّزة للمفهوم. يفضّل آخرون الشكل الرباعي، تقدّم رباعية *Geviert* هايدغر مثالًا حيًا عليه. وأخيرًا، تستهوي بعض من ينتسبون انتسابًا بعيدًا إلى فيثاغورس، فكرة خَلْع إيقاع خماسي على فكرهم. لا يجب علينا أن نعتبر أن أكثر الأشكال تعقيدًا تظلّ من نصيب الأشكال الأخيرة، بينما يعتبر الأوائل من أنصار «الفكر الأحادي». يكفي التذكير بالبنية الدائرية التي ظهر فيها كتاب توما الأكويني الشامل في اللاهوت *Somme théologique* أو لكتاب هيغل علم المنطق، لإقناعنا بأن الدائرة قد تصبح بدورها طريقة فعّالة لتدبير التعقيد.

فيما يخصّ فكر ريكور، يبدو لي أنه بالإمكان الإحاطة به صوريًا من خلال خُطاطة الشكل البيضوي. يتقدّم فكر ريكور منذ البدء بوصفه فلسفة تتكوّن من

بؤرتين، على غِرار فكر ياسبرز، وهذا فرق جوهري بين فكره وفكر هايدغر الذي لا يعرف إلّا بؤرة واحدة. قد يكون من الأفضل الحديث عن شكل بيضوي هيرمينوطيقي، بدل الحديث عن دائرة هيرمينوطيقية. سأركّز انتباهي على «الأشكال البيضوية» التي تُهمّ مباشرة تأويل الظاهرة الدِّينيَّة، من بين الأشكال الكثيرة التي نكشف عنها في أعمال ريكور.

4. فيما يَخُصُّ المواضيع المطروقة، سأنطلق من الخيط الناظم الذي يَتَّصِلُ بالسؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» وهو سؤال أثير على قلب ريكور ويتجاوز في أهميته حظوته لدى هايدغر. منذ نشر كتاب ريكور التاريخ والحقيقة، ظهر هذا السؤال داخل مشهد مبارزة بين الحقيقة والتاريخ، إذا لم يكن المشهد ساحة معركة. نُثير السؤال الكانطي آنذاك من زاوية السؤال: «كيف أستطيع الانفتاح على حقيقة الآخر؟ يجيب ريكور عن هذا السؤال الذي نعهده في أيّ حوار بين الأديان يتجاوز مجرّد الكلام، بالإعلان عن رهان: «أرجو أن يُصبح داخل الحقيقة» (HV 13). تُضمر الكينونة-داخل الحقيقة علاقة انتماء تضعنا في الموقف المضادّ للقول: «أنا من يمتلك الحقيقة، إذن أنا من هو على حق!»

يظهر هذا الرجاء المعقول في صورة «شعور يَتَّخِذُ صورة العقل، دون أن يُصبح معرفة». أرجع كلّ الوجوه التاريخية (بما في ذلك الوجوه التاريخية للأديان) إلى «تخوم مُحاطة بالضوء». لا يتعارض الرجاء الفلسفي مع رجاء إسخاتولوجيّة بمجيء الملكوت، بالرَّغْم من أنهما مُتباينان. اعتبر ريكور أنه من الواجب أن يُصبح بالإمكان على كلّ حال أن «نعيش الرجاء المسيحي من زاوية فلسفية، بوصفه عقلًا مُنَظِّمًا للتفكير، بما أن الاقتناع بالوحدة النهائية التي يُفصح عنها الحق هي روح العقل ذاته» (HV 13).

5. يشكّل رهان «احترام حقيقة الآخر بصورة لامتناهية، دون التحوّل إلى شخصية فصامية» (HV 14)، الخيط الذي يوجّهني سرًّا أو علانية أثناء قراءتي لمختلف الأشكال البيضوية الهيرمينوطيقية التي نُصادفها في أعمال ريكور، والتي يُهمّ بعضها المشروع الفلسفي المرتبط بالتفكير في الدِّين، مباشرة أو بصورة غير مباشرة. سأُحاول تقويم إسهام من أجل وضع أركان نموذج إبدالي هيرمينوطيقي في فلسفة الدِّين، بعد تبنّي منظوره بشأن «الرجاء المعقول»، مختتمًا بذلك

استقصاءً طويلًا يحظر على القارئ وعلى الكاتب التَّبَجُّح بإنجاز تركيب كان يظن أنه قد حقّقه آنذاك قبل الأوان. يتعلّق الأمر بالتحقّق من وجاهة وخصوبة موقف ثقافي يتميز «بتأجيل حلّ كلّ المواقف الجدلية»، مع الحفاظ على إمكان أن «نسترجع بفضل التَّفَكُّر كلّ ما تدعوه لغة الإسخاتولوجيا رجاءً، في الآجال نفسها التي تضبط إبان كلّ تركيب» (HV 16).

6. قبل المُضيّ إلى العمل، يجب علينا أن نشرع في البداية بتأكيد ملاحظة سلبية: لم يخلّف ريكور وراءه «فلسفة للدِّين» واضحة المعالم، كما كان الشأن أيضًا مع هايدغر. يرجع ذلك في جزء منه إلى حرصه على الفصل بين المجالين الدِّيني والفلسفي. هل توجّه المبرّرات التي قدّمها لتبرير هذا «التباعد الكبير» ضربةً قاضيةً إلى مشروع الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين بحدّ ذاته؟ هذه هي مسألة «ما بعد النقد» التي يجب علينا استحضارها على امتداد دراساتنا. يُملي علينا الإصغاء بالقوة نفسها إلى الأعمال الأساسية للفيلسوف وإلى بعض المقالات، ولا سيّما إسهاماته في الندوات التي نَظَّمها إنريكو كاستيلي (Enrico Castelli) بروما، وهي الندوات التي كان ريكور قد أسهم في تنظيمها من البداية إلى النهاية. للسبب نفسه، لن أتفرّغ فقط لعرض النصوص التي تحدّث فيها جهارًا عن منزلة فلسفة الدِّين، والتي جمع نسبة كبيرة منها بين دفتي كتابه قراءات 3 *Lectures 3*؛ يتعلّق الأمر بمفاجآته أثناء اقتراف جُرْمِ الاشتغال داخل الحقل الإشكالي الخاص بالهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين.

7. لعب مفكّران أو ثلاثة دورًا هائلًا في المسار الفكري الذي قطعه ريكور، وهم الذين اعتبرناهم من قبل همزة وصل في دراستنا عنهم في الفصل الثالث، وأعني بالذكر ياسبرز ونابير. أملى عليه الأول أن ينتبه إلى إشكالية **شفرات التعالي**؛ وزوّدَه الآخر بمنهج: **منهج التَّفكُّر**، الذي يتطلّب إحداث صِلة وصل بين فهم الذات وتأويل العلامات والرموز. يبقى علينا أن نتساءل هل دخل برغسون غياهب النسيان، مع أنه يمثّل التوجيه الثالث في المثلّث التوجيهي، «التفكير-الوجود-الحياة»، ومع أن كتابه منبعا الأخلاق والدِّين قد طبع بقوة سنوات الإجازة لريكور، أم أنه يحقّ لنا إدماج الخط الموجّه البرغسوني ضمن تصوّره عن الهيرمينوطيقا.

8. أبلور التأويل الذي أقوم به في أربع لحظات، استنادًا إلى فرضيات القراءة هذه.

سأشرع في تأطير السيرة الذاتية بصورة مُقتضبة أكثر مما فعلته مع هايدغر، مستندًا إلى نصوص السيرة الذاتية التي كتبها ريكور نفسه، كما سأعتمد على السِّير الذاتية المتحة حاليًا (1).

أسعى بعد ذلك إلى تقويم مدى خصوبة أُطروحاته، من خلال الاقتراب من أعماله بشكل ما في الاتجاه المُخالف للاتجاه الذي سرتُ فيه مع هايدغر. سأهتدي في تأويلي ببعض تصاميم المشاريع الفكرية التي أوضح فيها ريكور الفكرة التي كوّنها عن مهام الفلسفة الهيرمينوطيقية. سنُنجز هذا التأويل في خطوات ثلاث.

تدور الخطوة الأُولى حول محور هيرمينوطيقا الرموز التي بلورها ريكور في كتابات الستينيات (2). سنخصّص الخطوة الثانية لكتابات السبعينيات والثمانينيات، حينما تحوّل مركز الثقل بقوة نحو الوساطة النصية (3). سيتبع المحور الثالث انفتاح الهيرمينوطيقا على قضايا الفلسفة العملية في الكتابات الأخيرة، وهي تُفضي إلى «ظاهراتية الإنسان القادر» الذي يُعتبر برأي ريكور مستقبل الدِّين (4).

بين القلق والفضول:

الإهْليلج الوجودي

بلور ريكور في «سيرته الذاتية الفكرية» التي نشرها سنة 1996 تحت عنوان جميل بعد طول تَأَمُّلٍ *Réflexion faite*، معالم قراءة جديدة لمساره الفكري في ضوء فلسفته. يتعلّق الأمر «بمحاولة من أجل الفهم الذاتي» (R 11)، أكثر مما يتعلّق برواية سيرة ذاتية تقدّم «حصاد السنين». ترفع العبارة «بعد طول تأمّل» تحديا محمودًا أمام «أية محصّلة نهائية» يَسْتَمْرِئُ عدد لا يستهان به من كتّاب السيرة الذاتية الزهو بها. يقدّم الفيلسوف نفسه فيها بوصفه «فكرًا فضوليًا وقلقًا» (R 13)، دخل حقل الفلسفة بفضل رونالد دالبيز (Roland Dalbiez)، الذي يمْتَنُّ له بفضل تزويده بمقاومة مُبكرة «لادّعاء المباشَرة والتطابق والضرورة المنطقية للكوجيتو الديكارتي و'أنا أفكر' الكانطي» (R 12).

يضعنا التجاور الموجود بين صفتَي «الفضول» و«القلق» - اللتين قد لا تلتقيان دون شجار - منذ الوهلة الأولى أمام بيضة وجودية تتشكّل من بؤرتين لن تكف أعمال الفيلسوف المستقبلية عن الدوران حول محورهما. ستُصبح البيضة بالمثل هي الخُطاطة الأساسية لهيرمينوطيقا ريكور الفلسفية، والتي شرعت في التشكّل في مستهل الستينيات. من هذه الزاوية، نستطيع تقريب أُسلوبه في التفكير من أسلوب شلايرماخر. كما رأينا ذلك من قبل، كان مؤلِّف المقالات في الدِّين يستعين دائمًا بهذه الاستعارة، وعلى الخصوص في مراسلاته مع جاكوبي (Jacobi)، الذي أوضح له كيف اضطر إلى تعلّم «السباحة بين تيارين مائيين» (BA I, 75).

لا يوجد أدنى تصنُّع في المقارنة بين ريكور وشلايرماخر، ما دام أن ريكور قد أرجعه قلقه إلى الصراع المُحتدم بين تكوينه الفكري وتربيته البروتستانتية التي وجّهته أكثر على طريق «الشعور بالتبعية المطلقة». يعكس الاستعمال الذي قام به لهذه العبارة اقتناعًا «أقوى من الشعور بالخطيئة» «بأن الكلام الإلهي يسبق الكلام الإنساني» (R 14). إذا كنا مُلزمين بتطبيق مأثورة هايدغر «المنبع يظلّ هو المستقبل» على ريكور، لن تفوتنا فرصة الإشارة إلى أن تأمّلاته في الهيرمينوطيقا قد وضعت نفسها بهمّة جدّ عالية ابتداء من سنوات الثمانينيات في إطار حافز «فهم الذات أمام النص».

تضعنا الاعترافات التي نجدها في كتاب بعد طول تَأمُّلٍ وفي النقد والاقتناع *La Critique et la Conviction* بدورها أمام بيضة يحتلّ هاجس النقد قطبها الأول، بينما تحتلّ القطب الثاني فكرةُ الاقتناع. اعترف ريكور نفسه بأنه كان مُجْبَرًا على تعلّم «الدخول في حرب ضروس بين الإيمان والعقل، متنقلًا من اتفاق وقف إطلاق نار إلى اتفاق وقف إطلاق نار آخر» (R 15)، بالرَّغْم من غياب مؤشر يُفيد وجوب اختزال لفظ الاقتناع إلى وجوه الاقتناع الدِّيني، وهو يعلم علم اليقين أن هذه الحرب لن تُفضي إلى انتصار أحد الطرفين. تُزوِّدُنا سيرته الذاتية ببعض المؤشّرات المهمّة على سلسلة وقفات إطلاق النار المتوالية التي تتخذ على الدوام ملامح «تركيب لطيف بين الاقتناع والنقد» (CC 11). نحتاج كلّ مرة إلى «انتماء مزدوج» تتطلّب منا «مُفاوضات دائمة في حضن ثنائية قُطبية قائمة» (CC 16).

تزامنت السنة التي أنهى فيها ريكور إجازته في الفلسفة مع اكتشاف كتاب برغسون منبعا الأخلاق والدِّين وكتاب كارل بارت اللاهوت الجدلي. لاحظ ريكور قائلًا، بعدما ألقى نظرة تراجعية على سنوات تكوينه: «يبدو لي مع بعد الزمن أن اقتناعي لم يكن يقلّ قوة من هذا الجانب أو ذاك» (R 14-15). فيما يخصّ فلسفة الدِّين، يُواجهنا هذا القول باختيارين مُتعارضين: من جهة أُولى، باختيار مُقاربة فلسفية للظاهرة الدِّينيَّة تُدْمِجُ هذه الأخيرة ضمن حركة الاندفاعة الحيوية؛ من جِهة ثانية، باختيار الحكم النهائي بالإدانة على كلّ فلسفة للدِّين، وبوجه خاص على أية قَبْلية متديّنة قد لا تكون شيئًا آخر غير غرور بشري، زاعمًا أنه يُمْلِي على الله شروط وحييه.

اعتبر ريكور أن بحث الإجازة الذي أنجزه خلال السنة الجامعية 1933-1934 والذي خصّصه لـ «مسألة الله لدى لاشوليه (Lachelier) ولانيو (Lagneau)» يمثّل أول اتفاق وقف إطلاق نار مؤسَّس. إذا كان يندرج بهذا العمل في خط فلسفة التَّفكُّر الفرنسية، وهو خط لم يتنكّر له أبدًا فيما بعد، فإنه يؤكّد أن «طرق التسلّل هذه التي يقوم بها إله الفلاسفة قبل الأوان تظلّ عمليًّا بدون مستقبل» (R 15). يحملنا ذلك على التساؤل عن مخلّفات هذه «اللاأدرية المتعلّقة بمسألة الله داخل الفلسفة» على فلسفة الدِّين، وهي اللاأدرية التي أفصح عنها ريكور بوضوح أكبر يومًا بعد آخر في كتاباته الأخيرة.

جاء محاورون آخرون، على مرّ السنين، لإغناء هذه البيضة بألحان جديدة. نجد من بين هؤلاء عددًا كبيرًا من مُفَسِّرِي الكتاب المقدّس جيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) ورودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) وبول بوشامب (Paul Beauchamp) وروبرت أتلار (Robert Atler) ومؤخرًا أندريه لاكوك (André LaCocque)، وهم يُقيمون الدليل على أن الهيرمينوطيقا الفلسفية قد تبلورت لدى ريكور بفضل الصِّلة الوثيقة التي جمعتها بهيرمينوطيقا الكتاب المقدّس. حقّق إنجازاته الحاسمة على طريق فلسفة الدِّين الهيرمينوطيقية بعدما انتهج المسار الضيّق في هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس.

نستطيع قول الشيء نفسه عن صِلته بالعلوم الإنسانية عامة وبالعلوم الدِّينيَّة بوجه خاص. يسعى ريكور إلى المُحافظة على حظوظ تعاون مثمر بين

الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا، على خلاف هايدغر الذي تحامل على تمييز ديلتاي بين «التفسير» و«الفهم»، وفرض علينا القيام بالاختيار بين الفهم الأنطولوجي والمُقاربات التفسيرية التي تخرج بنا عن مسار المسألة الأساسية الوحيدة، ألا وهي مسألة الكينونة. دفعه هذا الاختيار إلى التفاوض بشأن اتفاقيات شاقة أخرى لوقف إطلاق النار، مثلًا بين التحليل النفسي الفرويدي وظاهراتية المقدّس المُنتسبة إلى فان دير لوف وموريس لينهارد وميرسيا إلياد بوجه خاص، وهو زميله وصديقه بجامعة شيكاغو، أو مثلًا بين عقلانية علم السرديات وفهم السرد.

جعل ريكور قراءه كلّ مرة شهودًا على مفاوضات جديدة داخل مشهد «الثنائية القطبية القائمة»، بصرف النظر عن ساحة المعركة التي يدفعهم ريكور إليها. لم تُفْضِ المفاوضات الكثيرة التي شكّلت علامات مُضيئة في مساره الفكري أبدًا إلى تحقيق توفيق سهل بين حدّين مُتطرّفين. كلما اسْتَشْعَرَ الفيلسوف صعوبة وضعيته الدقيقة التي تجعله في مفترق الطُرق بين تيارين فكريين لا يتصالحان فيما بينهما، وجد فيها مُناسبة سانحة جديدة لإعادة طرح المطلب الكانطي الخاص «بالتفكير أكثر»، سواء أتعلّق الأمر «بالنقد الفلسفي والهيرمينوطيقا الدِّينيَّة» (CC 49) في المجال الدِّيني، وبالتراتب الهرمي والتفاعل في «المتاهة السياسية» (CC 67) أو بالشعور بالمُواطنة الكونية والجماعات الطائفية التاريخية في الحقل التاريخي، إلخ.

إن الخُطوط التي نقول عنها إنها قد حفرت من صخر واختتم بها ريكور كتابه الذاكرة والتاريخ والنسيان *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* تأخذ سِماتها البارزة الكاملة من العودة إلى هذا المطلب الخاص «بالتفكير أكثر»:

تحت التاريخ، الذاكرة والنسيان.

تحت الذاكرة والنسيان، الحياة.

غير أن كتابة الحياة قصة أخرى.

اللّاانتهاء اللّاإنجاز.

تَنْبَري مُهِمَّتُنا إلى استخراج الأنغام المتعدّدة التي تَتَرَدَّدُ في مفردة «عدم الاكتمال» «inachèvement» في سياق الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين التي تُريد أن تُصبح نقدية. يُنْذِرُنا مقطع وارد في كتاب التاريخ والحقيقة ومأخوذ من كسينوفان (Xénophane) بشأن مخلّفات هذا المحور الفكري على المشروع الفلسفي الذي يتّصِل بالتفكير في الدِّين في حدود مجرّد العقل الهيرمينوطيقي:

لن يملك بشرٌ معرفة واضحة، ولن يملكها بشرٌ
بخصوص الآلهة وكلّ الأشياء التي دار حولها حديثي
وحتى ولو تمكن الإنسان من القول الفصل
لن يعلم نفسه عن ذلك شيئاً؛ ولو خُيِّلَ للناس أنهم اقتنصوا شيئاً من ذلك[1].

الاعتقاد من أجل الفهم، فهم الاعتقاد

يجب علينا تدقيق بعض الافتراضات التي تُساعدنا بصورة أفضل على الكشف عن رهانات فلسفة ريكور داخل إشكاليتنا، قبل أن نُدير وجهنا شطر أول إنجاز هيرمينوطيقي حقّقه سنة 1960.

«الاعتقاد من أجل الفهم؛ الفهم من أجل الاعتقاد»: هذه هي صورة الحلقة الهيرمينوطيقية التي يقترحها ريكور في نهاية كتاب رمزية الشرّ *La Symbolique du Mal*. سنكون مخطئين لو أنّنا اختزلنا دلالة فعل «أعتقد» إلى تصوّره الدِّيني. يرمز الفعل، في الاستثمار الذي قام به ريكور له، إلى كلّ افتراض ضمني *Présupposition*، على أيّ مستوى من المُستويات، قد تأخذه الفلسفة بعين الاعتبار، ما لم تكن مُلزَمَةً بذلك. «الفلسفة التي تنطلق من امتلاء اللغة تنطوي على اقتضاء. تنبني نزاهتها على استجلاء افتراضاتها الضمنية وعلى الجهر بها بوصفها اعتقادًا وعلى تحويل العقيدة إلى رهان، كما تنبني على محاولة تحويل رهانها إلى فهم» (PV 2, 488). نستطيع تدوين هذه العبارة التي تتخذ صورة برنامج عمل اختتم بها ريكور كتابه عن رمزية الشرّ، على واجهة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين.

شروط الاستقلال الفلسفي الوجودية.

لم يَتَنَكَّر ريكور أبدًا لعقيدته المسيحية. وقد استنتج بعض الشُّرَّاح من ذلك بصورة قاطعة أننا نوجد في مواجهة فكر ديني لا يواجه «المعطى الحديث». هل يَتَعَلَّق الأمر بـ «فلسفة دينية» بالمعنى الذي اقترحناه لهذا اللفظ في تقديمنا العام، بدل أن يتعلّق «بفلسفة الدِّين»؟ تساءل ريكور أَلَم يكن الفيلسوف مُلزمًا بتوضيح الشروط الوجودية لاستقلاله ذاته، أثناء المطالبة بالاستقلال الذاتي لخطابه، حتى

(1) XÉNOPHANE, Fr. B 34.

قبل أن ينعطف في اتجاه فلسفة هيرمينوطيقية تُدير ظهرها لإشكالية المُنطلق المُطلق، بناء على تعريف تلك الفلسفة.

تتضمّن المقالة التي خَصَّصَهَا سنة 1952 بمجلة العقل *Esprit* للعلاقات بين الفلسفة والنبوة في الكتب المقدّسة (L 3, 153-172) سلسلة من العبارات اللافتة للنظر، كنا قد أشرنا إليها في تقديمنا العام (BA I, 35-36)، وهي تتضمّن أكثر من دلالة بشأن الفكرة التي كوّنها ريكور عن العلاقات بين الخطاب الفلسفي والخطابات الموجودة خارج الفلسفة، وهي خطابات لا تختزل بالتأكيد إلى الخطاب الدِّيني بمفرده. نقرأ في المقالة: «يجب على الفلسفة ربما، حينما تبتدئ من ذاتها، أن تتوفّر على اقتضاءات تطرح عليها علامات استفهام وتتعامل معها نَقْدِيًّا منذ نقطة الانطلاق. من لا يمتلك منابع في البدء لا يملك استقلالا ذَاتِيًّا بعد ذلك» (L 3, 154).

لا تنطبق هذه الأُطروحة فقط على العلاقة بين الفلسفة والتنبؤ؛ تستنفر الأُطروحة ما يدعوه ريكور «فهمًا سَدِيدًا للفعل الفلسفي» ذاته. بالرَّغْم من أن مصطلح «هيرمينوطيقا» لم يستعمل بعد في هذا المقام، فإن الأُطروحة التي تُعبّد الطريق أمام الفلسفة الهيرمينوطيقية هي تلك التي تُفيد أن الفعل الفلسفي «لا يُصبح جَذْرِيًّا إلّا شريطة 'استرجاع' المكوّن غير-الفلسفي «ما دام بحثًا عن نقطة الانطلاق، وما دام يطرح المسألة التي تحظى بالأولوية، ويطرح تَنْظِيمًا نَسَقِيًّا للدلالة». اكتشف ريكور ضرورة أن يفتح فلسفة التَّفكُّر على الهيرمينوطيقا، عندما تساءل عن الشروط التي تُؤَهِّلُ الفلسفة لـ «استرجاع» لغة (غير فلسفية بحكم التعريف) تعترف بالشرّ المُقترف.

ما يصدق على استرجاع الخطاب النبوي ولغة الاعتراف، يسمح بإسقاطه بصورة عامة على صلات الوصل التي أقامها الخطاب الفلسفي مع الخطاب الدِّيني. نستطيع القول بخصوص هذا الموضوع أيضًا إن الفلسفة تسعى لأن تكون الأولى من زاوية التأسيس، أو قُلْ بصورة أفضل، من زاوية الركن الأساس؛ لكنها لن تتمكّن من ذلك إلّا إذا كانت الثانية من زاوية المنبع والزاد الوجودي والانبثاق الأصلي» (L 3, 172).

بحثًا عن شعرية الإرادة المتصالحة.

لا يبدو أن إرث برغسون قد لعب دورًا لدى المفكّر ريكور الذي بدأت أعماله الفكرية الشخصية تتخذ معالمها في مستهل الخمسينيات ابتداء من ثلاثيته عن فلسفة الإرادة *Philosophie de la volonté*، بصرف النظر عن الصدمة الأُولى التي كان يمثّلها اكتشاف كتاب منبعا الأخلاق والدِّين في ذهن الفيلسوف الشاب. لا يعني ذلك أنه قد تجاهل برغسون. فهو حاضر بصورة غير مباشرة سواء من خلال غابرييل مارسيل الذي عرّفه على فلسفة ياسبرز، «على مخاطَبه الأخرس» (R 17) خلال سنوات السجن في بوميراني (Poméranie)، أو من خلال جان نابير الذي مارس تأثيرًا حاسمًا على ريكور يومًا بعد آخر خلال سنوات الخمسينيات والستينيات.

حَدَّدَ ريكور نفسه سِمات موقفه الفلسفي اَلْمُبَكِّر من خلال الحديث عن هاجس «المُحافظة على كامل حظوظ المُصالحة بين الظاهراتية المُحايدة بشأن الاختيار بين الواقعية والمثالية وبخصوص التوجّه الوجودي في فلسفة مارسيل وياسبرز» (R 22). لقد انكبّ على مشروع وصف البنيات الأساسية للإرادي واللّاإرادي في المجلّد الأول من كتاب فلسفة الإرادة،الذي صدر عام 1950، مستلهمًا كتاب *Ideen I* (الذي كان يعرفه معرفة جيدة بما أنه هو الذي ترجمه وعَلَّقَ عليه)، مع التنبيه إلى أنه كان قد أقام خَطًّا فَاصِلًا ثَابِتًا بين الظاهراتية الأيدوسية الحريصة على «جعل ظهور أية ظاهرة من الظواهر، بما هو ظهور، يبرز أمام الوعي» وبين «إقدام الوعي الخالص على إنتاج الخَاصِيَّة الظَّاهِرِيَّة، بالمعنى الذي ذهب إليه فيخته تقريبًا»، وهو وعي خالص يُبَوِّئُ نفسه منزلة «منبع تدفّق أكثر أصلية من أيّ شيء خارجي نستقبله» (نفسه).

تَتَطَلَّبُ نقاوة الوصف الظاهراتي ذاتها وضع الاستعمالات الإمبيريقية للإرادة بين قوسين، لا سيّما مشكلة الإرادة الشقية والآثار التي لا تَنْدَمِلُ التي تُخَلِّفُها في التاريخ الإنساني. وللسبب نفسه، تُرِك معلقًا بين قوسين كلّ ما كان ياسبرز قد وضعه نصب عينيه في القسم الثالث من فلسفته *Philosophie*، عندما تحدّث عن شفرات التعالي. وما عَبَّدَ الطريق الذي أفضى إلى ما كان ريكور يدعوه تارة بنعت «نظرية شعرية عن الحرية» وتارة أُخرى بنعت «نظرية شعرية عن الإرادة»، كان هو التأمّل في التعبير عن الرِّضى، بصورة أقوى من التعبير عن حركة التَّمَرُّد والرّفض.

تؤكد العبارتان معًا على ضرورة استرجاع مشكلة التعالي التي أهملتها المُقاربة الظاهراتية للبِنيات التأسيسية للإرادي وغير الإرادي باسم الإرجاع réduction ذاته.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مُلاحظة وردت في السيرة الذاتية، سيكون ريكور قد بَقِيَ مُتَخَلِّفًا عن مشروعه المبكّر الخاص باستكمال السِّمة الأيدوسية للإرادي واللّاإرادي بدراسة أمبيريقية للانفعالات. سَلَّمَ ريكور في الوقت نفسه، بعجزه عن الوفاء بتعهّده من أجل بلورة «فلسفة التعالي التي تتحوّل في الوقت نفسه إلى نظرية شعرية» (R 25). إذا ما التزمنا بحرفية هذا الاعتراف، فإنه سيشكّل إحراجًا كبيرًا بالنسبة إلينا، لا سيّما وأنه لم يقف سدًّا منيعًا أمام «إله الفلاسفة فقط»، بل قطع الطريق على «أيّ مذهب يقترب من فلسفة الدِّين، في غياب فلسفة لاهوتية» (R 26)، كما أكّد ريكور نفسه على ذلك. في السياق نفسه، بارك ريكور عبارة استقاها من بيير تيفيناز (Pierre Thévenaz) وتتحدث عن «فلسفة بدون مطلق» (R 26).

أيجب علينا أن نستنتج من ذلك أنه يتعذّر علينا تأسيس فلسفة الدِّين على هيرمينوطيقا تتقدّم في صورة «فلسفة بدون مُطلق»؟ بالفعل، يدعو ريكور إلى «جنس فلسفي يغيب فيه اسم الله بالفعل وإلى فلسفة تظلّ فيها مسألة الله ذاتها مسألة معَلَّقَة، بوصفها قضية فلسفية، وتقترب من الموقف اللّاأدري» (SCA 36). ما يحول بيننا وبين استخلاص نتيجة سلبية على هذا النَّحو من هذه الأقوال التي يصعب علينا التقليل من أهميتها على أيّ حال، هو واقع أن ريكور في السياق نفسه قد أرجع قرّاءه إلى «تمارينه لتفسير الكتاب المقدّس»، حيث بلور «تفكيرًا عن منزلة شخص نستدعيه ونتادي عليه لإنكار الذات» (R 26)، وهذا الشخص بالضبط هو الشخص المتديّن. تسمح هذه الإشارة بإدخال تعديل على مُعطيات المشكلة: لم يَعُد الشخص المتديّن بما هو متديّن هو المحظور؛ ما يسمح بالبتّ في إمكان أو تعذّر تطوير هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، هي المسألة التي تحظى بطابع عموم أكبر حول التمفصل بين الهيرمينوطيقا الكتابيّة والهيرمينوطيقا الفلسفية.

تفترض هذه القضية فكرةً مخصوصةً بشأن المذهب الهيرمينوطيقي الذي لا تظهر أصالته إلّا عندما نقارنه بهيرمينوطيقا هايدغر وغادامير، وإلّا إذا تتبعنا مراحل تطوّره المختلفة خطوة بعد خطوة. سأكتفي بوضع الإصبع على بعض

المظاهر التي تَهمّ مباشرة إشكاليتنا الحالية، مفضّلًا إحالة القارئ إلى الدّراسات المستفيضة أكثر حول هذا التطوُّر الذي قدمته في كتابي بول ريكور ورحلة المعنى.

تحقّق أول إنجاز باهر أنجزه ريكور في الهيرمينوطيقا سنة 1960 بمناسبة نشر مجلّدين في التناهي والشعور بالذنب *Finitude et culpabilité* واختتم بهما سلسلة فلسفة الإرادة. توصّل ريكور إلى ضرورة أن نفتح الفلسفة المتّعالية على الهيرمينوطيقا من خلال قياس المسافة الفاصلة بين الخطيئة المقترفة وبين مفهوم «الإنسان غير المعصوم» «faillibilité»، الذي جعل منه مفتاح مذهبه في الأنثروبولوجيا الفلسفية بعد أن اتخذ المذهب بكامله ملامح كانطية. لا يجوز لنا أبدًا التقليل من أهمية قرار ولوج الهيرمينوطيقا من بابها الضيق، كما لو كان يلجها من سَمِّ الإبرة، ألا وهو باب لغة الاعتراف. إذا ما قارنًا ريكور بهايدغر وغادامير، سنكتشف أنهما قد سارا في طريق مزيّن بالورود، وهو طريق «أنطولوجيا الفهم» الذي يؤمّن منذ البدء قاعدة فلسفية صلبة لمفهوم الهيرمينوطيقا، لاسيّما وَأنَّ الأمر يتعلّق بنمط وجود الدازين، ولا يتعلّق الأمر فقط بمجرّد واجهة من واجهات المعرفة.

الثمن الذي كان من الواجب دفعه مقابل تحصيل كونية الهيرمينوطيقا - مما يعني في الواقع تلوينها بألوان أنطولوجيّة - هو أن الهيرمينوطيقا تلتقي حتمًا بالتناهي، كما رأينا ذلك لدى هايدغر الذي يعتبر برأيه أن مفهومي «الفهم» و«التناهي» لا ينفصلان. إذا ما أضفنا إلى ذلك أن «ميتافيزيقا الدازين» تنبني لدى هايدغر على قراءة خاصة لكانط، كما وردت في كتابه الذي كتبه عنه *Kantbuch*، من مصلحتنا أن ننتبه إلى أن أنثروبولوجيا كتاب ريكور بشأن الإنسان غير المعصوم *l'Homme faillible* تتبلور بدورها وفق أسلوب كانطي كامل. اقترح ريكور في الكتاب تصوّره الخاص عن الأسئلة الأربعة التي وجّهت كانط، وهي الأسئلة التي صادفناها مرات متعدّدة خلال استقصاءاتنا التاريخي.

تبيّن أن المُقارنة بين القراءتين مُفيدة على واجهات شتّى (بين قراءة هايدغر وقراءة ريكور في أسلوبهما «الظاهراتي»).

1. كرّرَ ريكور في البداية السؤالين الأوّليين اللذين طرحهما كانط، من أجل إدراك مدى جذّية مُشكلة الإنسان غير المعصوم: «ماذا يُمكنني معرفته؟» و«ماذا

يجب عليّ فعله؟». ولكنه سَلَّمَ بأنَّ هشاشة الإنسان - في المجال المعرفي والمجال العملي وأخيرًا في المجال العاطفي - لا تُبرِزُ وجهها الحقيقي إلّا في ضوء «أنطولوجيا التفاوت disproportion» (R 28)، بدل أن يستخلص مع هايدغر أن كلا السؤالين يضعنا أمام وجه خاص من وجوه التناهي. تكشف تلك الأنطولوجيا في كلّ تعابير الكائن الإنساني عن قُطبية لا يُمكن تجاوزها بين المتناهي واللّامتناهي ولا تحتمل أدنى تركيب أو توسط مُتناغم. تَوَصَّلَ الفيلسوف إلى وضع مفهوم الإنسان غير المعصوم *faillibilité* في صورته الحقيقية عقب القيام بدراسة «مناطق الهشاشة الثلاث» (R 29)، وهي المخيّلة والاحترام والشعور.

2. لا يَنْكَبُّ كتاب الإنسان غير المعصوم على بلورة موضوع السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، بالرّغم من وجود اختلاف بين فلسفة التناهي التي تمتلك بحكم تعريفها، بؤرة وحيدة، وبين أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم المتكوّنة في تعريفها من بؤرتين. لا يملك هذا «النسيان» (الذي قد يدعوه هايدغر بلا شك غفلة *Versäumnis*) إلا أن يحيّرنا، لا سيّما وأن ريكور لا يبرّره. استرجع ريكور صِلته بكانط عقب تأمّل طويل حول «مين دو بيران» بخصوص الهشاشة العاطفية والقلب المتمزّق، أثناء تأويل الانفعالات الثلاثة الأساسية التي ميّز كانط فيما بينها، وهي: الجشع (*Habsucht*) وحب السيطرة (*Herrschsucht*) وطلب الجاه (*Ehrsucht*).

3. اختتم دراسة هذه «المشاعر التي تدور حول محور السلطة والملكية والاعتبار» (PV 2, 132) المسار التحليلي لكتاب الإنسان غير المعصوم. وضع ريكور بهذه الطريقة أركان ظاهراتية الغواية، وهو لم يكن أثناء ذلك أقل تأثرًا بأوغسطين من تأثّر هايدغر به[2]. لكننا لا نزال بعيدين عن «فلسفة للدِّين» واضحة المعالم. أو لنقل ذلك دون لفّ أو دوران: لا يلوح الإنسان المتديّن *homo religiosus* البتة في أُفق أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم، بالقدر نفسه الذي لا نجد له مكانًا في تحليلية الدازين لدى هايدغر. لا يبدو أن هذه المقدّمة إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية تؤيّد أُطروحة شلايرماخر التي تُفيد أن الدِّين يشكّل «منطقة مستقلة بذاتها داخل النفس البشرية» (BA I, 82).

(2) Jean GREISCH, *Paul Ricoeur : L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, p.81-82.

بطبيعة الحال، هناك من سَيَرُدُّ علينا قائلًا إننا مخطئون عندما يدهمنا القلق بهذه السرعة، ما دام أن الإنسان المتديّن لا يدخل الحلبة إلّا عندما ننجح في ردم الهُوّة الموجودة بين إمكان الخطأ واقترافه بالفعل. لا يمنع ذلك القول إن الأمر المحيِّر هو عدم التوقف مطوّلًا عند المسألة التالية، حينما نتساءل «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» داخل الكتاب الذي سَلَّمَت أطروحته الأساسية بأن «إمكان الخطأ ينبني على هشاشة التوسّط الذي يُنجزه الإنسان داخل الموضوع وداخل فكرته عن الإنسانية وداخل قلبه ذاته» (PV 2, 157). ما دامت مسألة الرجاء، بما هو رجاء، غُفْلًا أو مُتجاهلة (كما هو عليه الحال لدى هايدغر)، سيصبح من الصعب علينا أن نتوّج هذه المسألة بوضع فلسفة في الدِّين، ستكون إشكالية على نحوٍ كبير.

والحال أن بعض الكتابات الأُخرى التي كان ريكور قد خَصَّصَهَا لكانط، تُوحي بأن المسألة لم تكن «غُفْلًا»، بل لعبت دورًا حاسمًا في إمكان فتح مذهبه الأنثروبولوجي على تأويل فلسفي للواقعة الدِّينيَّة. من بين الكتابات التي خصّصها للموضوع، نَوَدُّ الإشارة في البدء إلى دراسته عن الحرية من زاوية الرجاء «La liberté selon l'espérance» (CI 393-415) وإلى حاشيته الطويلة على كتاب كانط الدِّين في حدود مجرّد العقل تحت عنوان «هيرمينوطيقا فلسفية بشأن الرجاء» «Une herméneutique philosophique de l'espérance» (L 3, 19-40)، ونشير في الأخير إلى إسهامه في ندوة روما عن أصحاب الرسالة الدِّينيَّة والإنسان القادر: «Le destinataire de la religion, l'homme capable».

الشرّ بما هو «primum movnes» «المحرّك الأول» في الدِّين.

إن البدء، *terminus aquo*، هو بمعنى الانتهاء *terminus ad quena* بالنسبة لبحث ريكور عن مشكلة الشر الجذري، وهي المشكلة التي بحثنا سُدىً عن أصدائها داخل كتاب هايدغر عن كانط *Kantbuch* بالمقابل، ظلّت الأنثروبولوجيا الفلسفية لدى ريكور مشدودة إلى مشكلة «الضعف الفطري الذي يجعل الشرّ مُمْكِنًا» (PV 2, 11). حَقَّقَ «ثورة كوبرنيكية» من جنس غير مسبوق، وهي ثورة تنبني على تأويل رمزية الشرّ التي نستخلصها من لغة الاعتراف ذاتها، عندما تصدّى للسؤال: «كيف السبيل إلى المرور من مجرّد إمكان الشرّ البشري إلى تحققه الواقعي ومن إمكان الخطأ إلى ارتكاب الخطيئة؟» (PV 2, 167). انفتحت

فلسفة التَّفكُّر على الهيرمينوطيقا عندما فكّرت في إمكان وجود «تفكير انطلاقًا من الرموز»، في الوقت نفسه الذي استنبتت فيه الهيرمينوطيقا داخل الظاهراتية. يمثل مفهوم «الوعي الشقيّ» ومعجمه خصوصية زاوية المقاربة التي اختارها وعنصر قوتها. عندما أكّد ريكور على أن الرموز الثقافية تُعتبر أقصر طريق تلتمّسه الذات للوصول إلى الذات نفسها، لا يعني ذلك فقط أنه يُعاود السير على خُطى ديلتاي؛ يجب أن نأخذ كذلك بعين الاعتبار أن الوعي الشقيّ يطرح مشكلة مخصوصة تتعلّق بالتخفّي ومقاومة الاعتراف (R 30). كرَّرَ ريكور السؤال الكبير الذي طرحه أوغسطين: لا يوجد ما هو أسهل من الانبهار أمام بهاء الحقيقة *(veritas lucens)*؛ ولا يوجد ما هو أصعب من مواجهة الحقيقة التي تطرح علامة استفهام علينا أنفسنا *(veritas redarguens)*.

قد يكون من قَبيل المُبالغة القول إن الطريقة التي كشف ريكور من خلالها عن الرّمزية الابتدائية الموجودة في لوثة الخطيئة والذنب orphique(*)، قد وضعتنا سلفًا في قلب التأويل الفلسفي للوعي الدِّيني، كما وضعتنا فيه الأساطير الأربع الكبرى، للسقوط (والانعتاق) التي أنتجتها الثقافة الغربية - الأسطورة الكوسمولوجيّة والأورفية والتراجيدية والآدمية -، مِمَّا يُؤَهِّل تلك الرمزية وتلك الأساطير للانتماء بحق إلى فلسفة الدِّين. لكن التَّسْلِيم بوجود مبالغة لا يمنع القول إن بعض صفحات كتاب رَمْزِيَة الشرّ - مثل تأويل مذهب الفريسيين(*) أو تأويل أسطورة آدم - يجب أنْ تُضَمَّ إلى ملف القضايا التي لا يحق لفيلسوف الدِّين أن يتهرَّب منها. لكن المؤكد على كلّ حال هو أن ريكور قد خطا خطواته الأولى في حقل الظاهراتية الهيرمينوطيقية، بصورة أكثر وضوحًا مما كان عليه الحال مع هايدغر وغادامير، في إطار الانشغالات الدِّينيَّة.

يُمكننا التأكد من مدى أصالة الاستراتيجيا التي اعتمدها ريكور من الطريقة التي اعتمدها في مناقشة التيوديسيا. أبرزت دراسته الباهرة عن «الشرّ: التحدّي الموضوع أمام الفلسفة وأمام اللاهوت» (L 3, 211-233)(3) أنَّ التَّحَدِّي الذي لا

(*) يطلق لفظ Pharisaïsme على المذهب اليهودي الذي يسعى إلى التَّمَيُّز بالمظاهر الخارجية التي يَتَّخِذُهَا الورع والقداسة. [المترجم]

(*) دين قديم يقوم مع أفكار شاعر أسطوري إغريقي، هو أورفيوس.

(3) نُشر النص نفسه في كتاب مستقل بدار النشر Labor et Fides.

يضاهي والذي يوجّهه الشرّ إلى أيّ فكر كان، سواء أكان فلسفيًا أو لاهوتيًا، يصيب في المقام الأول «نمطًا في التفكير الذي يحتكم إلى مطلب الانسجام المنطقي، والذي يعني في الوقت نفسه مَطْلَبَيْ عدم التناقض والكلّية النسقية» (L 3, 211). وصل هذا النمط من التفكير إلى ذروته في مذهب لايبنتز عن التيوديسيا. لا يتوانى ريكور في هذه الحالة عن اقتفاء آثار كانط، مُنتَهِيًا إلى القول بصورة قطعية إنه يَتَعَذَّر وجود أيّ مذهب في التيوديسيا[4].

لا يعني اندحار التيوديسيا الفلسفية الكلاسيكية بالنسبة إليه أن الفكر قد أصيب بالفشل. يجب علينا أن نعتبر تحدّي الشرّ بمثابة «استنفار أكبر للتفكير، بل استنهاض التفكير بطريقة أخرى» (L 3, 211). يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تؤكد على مدى أهليتها لرفع التحدي الذي يضعه امتحان الشرّ أمامنا، من هذا المنظور المزدوج: «التفكير أكثر» و«التفكير بطريقة أخرى»[5].

1. عبّدَ كتاب رمزيّة الشرّ الطريق أمام تحصيل الوعي عن اتساع رقعة مشكلة الشرّ وتشعّبها، أثناء تحليل الرمزية الأوّلية التي أفصح عنها الاعتراف بالشرّ المُقترف، ثم من خلال سلسلة الأساطير التي تروي كيف استطاع الشرّ الدخول إلى تاريخ البشرية. أصبح هذا التشعّب أكثر التباسًا، إذا ما امتدّ تفكيرنا إلى ظواهر الخطيئة والمُعاناة والموت، مُستكملين منظور الشرّ الذي اقترفناه بمنظور الشرّ الذي تعرّضنا له.

نلاحظ بهذا الخصوص، في نصوص ريكور الأخيرة، تحويلًا يحمل مؤشرًا ذا دلالة: أصبح هاجس عدم نسيان الضحايا يحظى بأهمية متزايدة أكبر من هاجس فضح المجرمين. على هذا النّحو، سلّم ريكور في كتاب الزمان والسرد *Temps et récit*، المجلّد الأول منه، أن واجب الحكي (الذي نجده من جديد في فكرة «الوفاء للذاكرة» منتشر بصورة متزايدة خلال أيامنا هذه) «ويُهمّ في

(4) عن الرهانات الهيرمينوطيقية لهذا النص، أعود إلى دراستي:
Jean GREISCH, «Faut-il déconstruire la théodicée?», *Archivio di Filosofia* LVI (1988): *Teodicea oggi?*, p.647-673.

(5) انظر كذلك:
Jérôme PORÉE, *La Philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin, 1993; Yves LABBÉ, *Le Sens et le Mal. Théodicée du Samedi Saint*, Paris, Beauchesne, 1980; Id., *Un chemin de théologie philosophique : Dieu contre le mal*, Paris, Ed. du Cerf, 2002.

المقام الأول معاناة الضحايا» (TR I, 115). نمرّ آنذاك من التساؤل الذي يركّز على بؤرة لغة الاعتراف إلى لغة الشكوى التي تجد إحدى تعبيراتها الأكثر إيلامًا في صرخة العدل المضطهد في النشيد 22: «إلهي، إلهي، لِمَ تَخَلَّيْتَ عني»، وهو ما خصّص له ريكور دراسة مستقلة داخل كتاب تدبّر الإنجيل *Penser la Bible* (PB 275-304)، وهي الدّراسة التي سأرجع إليها لاحقًا.

2. ينبني الإسهام الحاسم الثاني الذي أسْدَتْه الهيرمينوطيقا إلى «التفكير أكثر» وإلى «التفكير بطريقة أخرى» على التمييز بكلّ وضوح بين مستويات متعدّدة في البلورة العقلانية لمشكلة الشرّ، وهي مستويات تجد التعبير عنها داخل خانات خطابية متمايزة. وعليه، يجب علينا الاعتراض على الفكرة التي تُنكر وجود فكر الشرّ *pensée du mal* قبل ميلاد التيوديسيا الفلسفية في فترة متأخرة. كانت الأسطورة مُحاولة أولى سعت إلى الإجابة عن سؤال «من أين يأتي الشرّ؟» «*Unde malum?*». إذا كانت الأسطورة من جِهة أولى، («فولكلورية»، كما يدعوها ريكور) وتُبرز «الجانب الشيطاني في الشرّ»، فإنها، من جِهة ثانية، تُعَبِّدُ «الطريق أمام مذاهب التّيوديسيا العقلانية، حينما أثارت الانتباه إلى مشكلات الأصل» (L 3, 216).

تشهد الطُّرق المختلفة التي تحدّثت بها اللغة الإنسانية عن تجربة الشرّ على أن الفيلسوف لا يستفرد وحده بالسؤال «الماذا؟». نجد أن عنصر الإجابة موجود سلفًا بالكُمون في لغة التأسّي التي تكرّرها الأُسطورة بطريقتها الخاصة. لا يستغرق السرد، من جانبه أيضًا، كامل الحدّة التي يتضمّنُها في سؤال «الماذا؟»، سواء أكان سردًا أسطوريًا أم لا.

حينما يَتَّخِذُ التّأسّي نبرة الاتهام، يُطالب بتقديم مبرّرات وتفسيرات وحُجج تتضمّن قيمة مبرّر؛ وهذا هو ما اجتهد الخطاب الحكيم *discours sapiential* في القيام به. يجسّد سفر أيوب، بطريقة جدّ ذكية، قوة كلام الحكمة وضعفه، وهو كلام منطقي، ومنطقي للغاية بإزاء الشَّطط الموجود في الشرّ.

على خلاف ما قد نتخيّله لأول وهلة، لا يوجد انتقال طبيعي من الخطاب الحكيم إلى التيوديسيا الفلسفية، بالرَّغم من أنهما معًا يسعيان إلى البحث عن

«السبب الذي يفسّر» وجود الشرّ في العالم. اعتبر ريكور أنَّهُ يَتِمُّ تجاوز الحكمة أوّلًا في التأمّلات النظرية الغُنُوصية، التي ظَلَّت مأخوذة بالسؤال: «من أين يأتي الشرّ؟» «Unde malum?». ليست الغُنُوصية مجرّد ظاهرة دينية تلفيقية طبعت العصر القديم المتأخر، كما أكّد هانس يوناس (Hans Jonas) على ذلك؛ تمثّل فضلًا عن ذلك طريقة في فهم كينونتنا-في-العالم، وهي طريقة ليست غريبة عن أيّ كائن موجود، في الأقل بما هي غواية.

يسمح لنا ذلك بالكشف بصورة أفضل عن إسهام التيوديسيا - التي يُقِرُّ ريكور في حَقِّهَا بالقول إنَّهَا تُمَثِّلُ «إكليل الأُنطو-تيو-لوجيا» (L 3, 221) - في بلورة مشكلة الشرّ. وبالمصادقة على الحكم الذي أصدره كانط ومفاده الفشل النهائي لكلّ تيوديسا وفق نموذج لايبنتز، فهو يقدّر أنه لن يمكننا التراجع القهقرى إلى الوراء، أي إلى ما قبل عتبة البلورة العقلانية التي بلغتها التيوديسيا الكلاسيكية. أجبر كانط اللاهوت العقلاني على استثمار روافد أُخرى، بدل أن يُبطله بصورة نهائية. وهذا ما يتبيّن من المُحاولات الجدلية المختلفة، كما تمثّلت في الجدل الفلسفي (هيغل) أو في الجدل اللاهوتي (بارت)، من أجل استئناف بحث المسألة على مستوى نظري أكثر عمقًا.

3. يبدو أنَّ ٱلْحَلَّ الذي اهتدى إليه ريكور مُتواضع، وقد يكون مُخَيِّبًا للآمال: دعانا إلى «الاعتراف بالطابع الشائك aporétique الذي يكتنف التفكير في الشر، وبالطابع نفسه الذي نتوصّل إليه من خلال التفكير الذي نبذله أكثر وبصورة مُغايرة». (L 3, 228). يجب علينا هنا أن ننتبه بالضبط إلى أن مفهوم المأزق الشائك، كما يظهر من كتاب ريكور الزمان والسرد (المجلّد 3)، ليس أبدًا أمارة ضعف أو استسلام، بقدر ما هو مؤشر على «التفكير أكثر». ليس في وسع أيٍّ كان أن يكتشف مأزقًا فكريًا ما. يجب على الهيرمينوطيقا تحويل المآزق الفكرية إلى ردّ فعل «خلّاق» أو شاعري، وهي المآزق التي يتمكّن الفيلسوف بمفرده من اكتشاف هُويّتها بما هي كذلك.

4. ماذا يعني القول «تحويل المأزق الشائك إلى مأزق فكري مُنتج» (L 3, 231)، حينما يتعلّق الأمر بمُواجهة ابتلاء الشرّ؟ يعني ما يلي: كلما كان وعينا بالمأزق الشائك النظري حادًا، نجحنا في الإفصاح عن عمل الفكر بدل

تفكيكه، ونجحنا في إبراز الصراع الفعلي ضدّ أشكال الشر، وإبراز الإحساس-مع، أي المشاركة الوجدانية بعبارة أخرى.

بحث ريكور عن استكشاف «طُرق مُمكنة يستطيع الفكر والفعل والشعور على امتدادها السير جنبًا إلى جنب» (L 3, 231). تتضمّن إجابته رهانات هائلة تنعكس على الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين، التي تجعل من مشكلة الشرّ في أعقاب كانط، «primum movens» «المحرّك الأول» (L 3, 23) للدِّين. تساءل ريكور عن إمكانات خلع سِمة روحانية على لغة الشكوى، بفضل توسيع زاوية نظر كتاب رمزية الشرّ، على نحو نُضيف معه إلى الكتاب تلك الأسئلة التي ترجع في مصدرها إلى الشرّ الذي أصابنا. يعتبر أن الموقف الأول، - أو الانتصار الأول -، هو رفض الانغلاق على الذات داخل لغة الشعور بالذنب والإدانة-الذاتية. حوّل الموقف الثاني الشكوى إلى اتهام الله ذاته. أعرب هذا الاتهام عن «نفاد صبر الرجاء» (L 3, 232)، كما جاء في عبارة رائعة تُبرز القصد الكامل الذي وَجَّه فكر ريكور الدِّيني. ينبني الشكل الثالث المتصل بخلع السِّمة الروحانية على «اكتشاف أنَّ مُبرِّرَات الإيمان بالله لا عَلاقة لها بالحاجة إلى تفسير أصل المعاناة» (L 3, 232). يُصبح آنذاك بالإمكان الإيمان بالله رغم المُعاناة. المرحلة الأخيرة في عملية خلع السِّمة الروحانية، وهي عملية تطهير كذلك، هي الإيمان بالله دون طمع ولا جزع، بعد التراجع عن الشكوى نفسها.

إن الطريق الشاق الذي أصبح كلّ واحد مِنَّا مُلْزَمًا باجتيازه، إذا ما رغب في رفع تحدّي الشرّ، هو الطريق الذي يمرّ من الشكوك إلى المشاركة الوجدانية. هذا الطريق هو الذي طبع مختلف محاولات ريكور من أجل التفكير في الدِّين، مُستنفرًا في ذلك روافد الهيرمينوطيقا النقدية.

الوجود المُؤوَّل: بين ياسبرز وهايدغر.

تُبرِزُ الأعمال الفلسفية الأولى التي نشرها ريكور كيف اختصر موروث فلسفة الوجود التي أقامها ياسبرز وعدّل عليها. نستطيع قراءة دراسته الموسومة الوجود والهيرمينوطيقا «Existence et herméneutique»، الصادرة سنة 1965 في كتاب مهدى إلى رومانو غارديني (Romano Gardini)، على أنها استهلال

دراساته الأولى عن الهيرمينوطيقا التي نُشرت تحت عنوان صراع التأويلات: *Le Conflit des interprétations*. يعرض فيه الفكرة التي كوّنها عن «غرس المشكلة الهيرمينوطيقية داخل تربة المنهج الظاهراتي» (CI 7). إن الظاهراتية هي التي تمثّل «الغرسة الصغيرة» (CI 9)، بينما تمثل «الهيرمينوطيقا» «العنصر الملقَّم» «greffon» داخل صورة الغرس التي لا تملك مقابلًا لها لدى هايدغر ولا لدى غادامير. ما جعل إنجاز عملية التلقيم شائكة هو أن الأمر يتعلّق بتلقيم «مشكلة» داخل تربة «منهج».

ما الذي جعل الهيرمينوطيقا مشكلة للفيلسوف؟ ضَمَّ ريكور إلى هذا العنوان كلّ ما يتصل بتفسير النصوص وتأويلها. وكلّ من يتحدّث عن «التأويل»، يتحدّث بالضرورة عن الجماعة والتقليد واتجاهات الفكر الحيّ، وهي أمور تتقدّم كلّ مرة في واجهة مُغايرة، عندما نكون تارة أمام تفسير الرواقية للأساطير اليونانية، وتارة أُخرى أمام تأويل التوراة من لدن الحاخامات من خلال القانون *Halakhah* والحَكْي *Haggadah* أو تارة ثالثة في مواجهة التأويل المسيحي للعهد القديم.

تنبني كلّ هذه التقنيات التأويلية سِرًّا على نظرية العلامة والدلالة والقراءة المتعدّدة للنصوص، وتنبني أخيرًا على الفهم الذي يُهِمّ الفيلسوف كذلك، بالرَّغْم من أنها قد تطوّرت خارج حقل الفلسفة. تطبع الصِّلة الوثيقة التي يعقدها ريكور بين التصوّر «التقني» للتأويل والتصوّر الفلسفي للفهم، منذ البدء تصوّره للظاهراتية بنكهة شخصية، سيما وأنه ينأى بنفسه عن «أنطولوجيا الفهم» بالمعنى الذي ذهب هايدغر إليه والذي ظلّ مشدودًا إلى السؤال: «ما هي هذه الكينونة التي تنبني على الفهم؟» (CI 10). طرح ريكور على نفسه السؤال المُعاكس الذي يستأنف الصِّلة، على نحوٍ ما، بتصوّر ديلتاي للهيرمينوطيقا، بدل الانصراف منذ البدء إلى قطع كلّ الجسور المتصلة بالهموم الإبستيمولوجيّة، سَعْيًا إلى تحويل الفهم إلى مقولة-وجودية أساسية: «ماذا يقع لإبستيمولوجيا التأويل التي تنبثق من صيرورة التفكير في التفسير وفي منهجيّة التاريخ وفي التحليل النفسي وفي ظاهراتية الدِّين، إلخ. .

عندما تُلامسها أُنطولوجيا الفهم وتبعث فيها الحياة، بل وتبتلعها إذا شئنا القول؟» (CI 11).

عندما التمس ريكور «طريقا شاقًّا وغير مباشر» (CI 10) بالمقارنة مع الطريق الذي سارت فيه تحليلية الدازين لدى هايدغر، اكتشف ريكور أن هوسرل يمثّل حليفًا قويًّا بقدر ما يمثّل حليفًا ملتبسًا. اعتبر مع ديلتاي وهايدغر أنه «لو لم تكن الحياة تحمل معنى منذ الأصل، لأصبح الفهم متعذّرًا إلى الأبد» (CI 9). ولكنه اعتقد بالمقابل أن ظاهراتية هوسرل تزوّد الهيرمينوطيقا ببِنية استقبال أفضل من فلسفة الروح الهيغلية، بدل الإذعان لرأي ديلتاي الذي طالبنا بتأييد التصوّر الهيغلي عن الروح الموضوعي، وإلّا انتهت فلسفة الحياة إلى السقوط في براثن المذاهب غير العقلانية.

دعانا ريكور بِنَاءً على ما سبق، إلى «الانتقال من هايدغر إلى هوسرل وإلى إعادة تأويل هذا الأخير بالرجوع إلى معجم هايدغر» (CI 12). استفاد ريكور من كتاب أزمة العلوم الأوروبية *Krisis* أطروحة تُفِيدُ أنَّ «الذات التي تمتلك موضوعات هي ذاتها مشتقة من الحياة الفاعلة» (CI 13)، وهي الحياة التي يُعْتَبَرُ الذّهن تَجَلِّيًا مِنْ بَيْنِ تجلياتها. إن الأهمية التي خلعها هوسرل على القضايا التي طردها هايدغر خارج تحليلية الدازين هي التي شدَّت ريكور إلى هوسرل في مرحلته الأولى إبَّانَ ظهور كتاب الأبحاث المنطقية، (وبصورة أدق إلى البحث الأول من الكتاب: «العبارة والدلالة»): كيف السبيل إلى «تزويد علم تفسير النصوص بأرغانون، أي بأداة منهجيّة تسمح بالنفاذ إلى النصوص؟ كيف السبيل إلى تأسيس العلوم التاريخية في مواجهة علوم الطبيعة؟ كيف السبيل إلى البتّ في الصراع بين التأويلات المُتنازعة؟» (CI 14).

لا تحظى هذه الأسئلة الثلاثة، التي نَتَوَلّى تقدير مدى تأثيرها على فلسفة الذّهن، بأدنى أهمية داخل الهيرمينوطيقا التي أدارت ظهرها لمشكلة التأويل، كما هو الحال مع هيرمينوطيقا هايدغر. إن البوصلة التي وجّهَت هيرمينوطيقا ريكور وجهة مُغايرة هي رفض «فصل الحقيقة الخاصة بالفهم عن المنهج الذي تطبّقه التخصّصات العلمية التي انبثقت من علم تفسير النصوص» (CI 15)، بعيدًا عن

الخيار التالي: الحقيقة أو المنهج، وهو الخيار الذي كان غادامير قد عمل تحت لوائه على بلورة مذهبه الشخصي في الفلسفة الهيرمينوطيقية.

اعتبر ريكور أن «الذات الفاعلة التي تُؤَوِّلُ ذَاتَها من خلال تأويل العلامات» هي كائن موجود، يكتشف «من خلال تفسير نصوص حياته أنه موضوع داخل الكينونة حتى قبل أن يضع نفسه ويمتلك نفسه» (CI 15). إذا كان الأمر يتطلّب في البداية «على مستوى نظرية الدلالة» ضمان «استنبات الهيرمينوطيقا داخل الظاهراتية» (CI 19)، تُصبح المقاربة الدلالية لمشكلة المعنى غير كافية لوصف الهيرمينوطيقا بأنها فلسفيَّة، وهي المقاربة الدلالية التي كانت تركّز على مشكلة «المعنى المزدوج أو على المعنى المتعدّد» (CI 16).

لا مِراء في أن تعريف الرمز بوصفه «بنية دلالة يرمز فيها المعنى المُباشر والأصليّ والنصي، إلى معنى آخر غير مباشر وثانوي ومجازي لا يُمكن الإحاطة به إلّا بعد الاستعانة بالأول» (CI 16)، يشمل بالفعل حقل الهيرمينوطيقا في امتداده الواسع: «يوجد تأويل حيثما حلَّ معنى مشترك، ولا تنجلي تعددية المعاني إلّا بفضل التأويل» (CI 16-17). لكن ذلك التعريف يُنَحّي جانبًا الصّلة الموجودة بين اللغة الرمزية والفهم الذاتي، وهي صلة ناجمة عن مجهود لا ينتهي من أجل تمالك المعنى. يجب على مقاربة التّفكُّر أن تحُلَّ محلّ التحليل الدلالي، مع الحرص على عدم إغفال أن «المذهب هيرمينوطيقي أيًا كان يعتبر [. . .] سِرًا أو علانيةً فهمًا للذات عينها عبر طريق مُلتوٍ يمرّ عبر فهم الآخر» (CI 20).

يتقاطع طريق ريكور في هذه النقطة بالضبط مع طريق نابير. يعتبران معًا «أن التّفكُّر لا يستطيع إلّا أن يكون تَمَلُّك فعل وجودنا الفعلي، بفضل تَوَسُّط النقد الموجه إلى الآثار والأعمال التي تشكّل علامات فعل الوجود الفعلي هذا» (CI 21). يفرض هذا التعريف إدخال إصلاح باطني على فلسفة التَّفكُّر التي نستطيع تعقّب آثارها في الأبحاث الهيرمينوطيقية الأولى التي أنجزها ريكور والتي لا زلنا نكشف عن بصماتها في كتاباته المتأخّرة. يطرح منهج التفكر مُعضلةً شائكةً في الوقت نفسه التي يعتبر فيه امتيازًا كبيرًا يتمتع به، وهو امتياز القطيعة التي أحدثها مع تصوّر الوعي الذي ينبني على مركز الثقل في التمثّل représentation: كيف السبيل إلى تأمين وظيفة الموضوعية والحقيقة، ما دام التمثّل عاجزًا عن تأمينها؟

تبنّى ريكور قول نابير المُستقى من كتاب الشعور الداخلي للحرية: *L'Expérience intérieure de la liberté*: «يكشف التحليل التَّفكُّري كلّ خصوبته من خلال مُباغتة اللحظة التي يستنفر الفعل الذهني نفسه فيها داخل العلامة التي توشك أن تنقلب على الفور ضده» (CI 218). هذه المُجازفة ليست مُصطنعة. لا يتعلّق فقط بخطر تمكّن العلامة من أن تحجب فعل الوعي الذي تدين له في مصدرها؛ يتعلّق الأمر، على مستوى أكثر عمقًا، بحفر تجربة عدم مُساواة الوجود الفعلي مع ذاته داخل الهيرمينوطيقا، وهي التجربة التي تشهد عليها مشاعر الخطيئة والإخفاق والعزلة.

كان ريكور مقتنعًا، على غرار نابير، «أننا مضطرون دون هوادة إلى تَمَلُّك ما يمثّل هُويّتنا من خلال التعابير المختلفة عن رغبتنا في الكينونة» (CI 221). بناء على هذه العبارة، يتعلّق فعل التَمَلُّك الذي يشكّل روح الهيرمينوطيقا، بوجودنا الفعلي نفسه. على هذا النَّحو فقط، تتمكّن الهيرمينوطيقا من أن تتحوّل إلى أنطولوجيا أنا موجود بالفعل *sum existo*. عندما تابع ريكور قائلًا: «بما أن التَّفكُّر ليس حَدْس الذات بوساطة الذات، يستطيع أن يُصبح هيرمينوطيقا، بل يجب عليه أن يتحوّل إليها» (CI 221)، يكتشف كيف تستطيع الهيرمينوطيقا انتزاع نفسها من فلسفة الوعي، دون أن تخون متطلّبات التفكر.

تمتلك الهيرمينوطيقا بُعدًا نقديًا، لأنها تضع الإصبع على الجذر المقولي-الوجودي لـ «سوء التفاهم» الذي كان كلٌّ من شلايرماخر وشليغل أول من نبّه إلى أهميته. لِمَ نجد «مذهبًا هيرمينوطيقيًّا حيثما اصطدمنا في البداية بسوء تفاهم» (CI 22)؟ لا يرجع السبب في ذلك فقط إلى أن «الوجود لا يترك بصماته الملموسة إلّا داخل آثار الحياة»، بل يرجع كذلك إلى أن «الوعي الذي نزعم عن خطأ أنه مباشر، هو قبل ذلك 'وعي كاذب'» (CI 22). بوّأ ريكور متطلّباتِ المقاربة التَّفكُّرية مكانةً مركزيةً، كما تصدّى بدرجة التأهب نفسها للانتقادات الأكثر شراسة التي وُجّهت إلى أوهام الوعي، وهي الانتقادات التي كان ماركس وفرويد ونيتشه أكبر أعلامها.

التخلي عن هيغل: هيرمينوطيقا التفكير التصويري.

ما الذي يجعل هذه القرارات النظرية الكبرى، التي نجد صداها داخل الدّراسات الأخرى المجتمعة في كتابه صراع التأويلات، تُهمّ فلسفة الدِّين؟

يظهر رهان أوّل إذَا مَا تَذَكّرْنَا المكانة المحورية التي يَحْتَلُّهَا مفهوم *Vorstellung* التَّصْوِير داخل فلسفة الدِّين لدى هيغل (BA I, 136-139). لم تكن الغاية التي تَوَخّاهَا ريكور من الدِّراسة المُقتضبة التي خَصَّصَها سنة 1985 لهذه القضية (L 3, 41-62)، مجرّد غاية تأريخية أو صياغة جديدة، بل كانت تُؤَكِّد على غايتها النقدية، ما دامت تتساءل عن مدى «جدوى الإشكالية الهيغلية لخدمة الهيرمينوطيقا المعاصرة الخاصة بالخطاب الدِّيني» (L 3, 41)، سَعْيًا إلى بلورة مذهب في «هيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني ينسجم مع فلسفة الدِّين الهيغلية» (L 3, 61).

هل سنطبق على فلسفة الدِّين الهيغلية ما قاله ريكور من جهة أُخرى في حق فلسفة التاريخ الهيغلية: «العزوف عن هيغل» (TR 3, 280)؟ بكلّ تأكيد! من هذا الجانب أو ذاك، ينحدر العزوف في مصدره من تناهي فعل التأويل الفلسفي، وهو ما يُفيد أن «أيّ فكر مفكّر محكوم باقتضاءات ضمنية لا يتحكّم فيها، وهي الاقتضاءات التي تتحوّل بدورها إلى مواقف ننطلق منها في التفكير، دون قدرة على التفكير فيها بحدّ ذاتها» (TR 3, 298). يُريد مثل هذا النقد أن يُصبح «تكريمًا لهيغل» (Tr 3, 294)، ما دام أن هذا العزوف لا شأن له بأدنى ادّعاء فارغ يتشدّق بتفنيد هيغل.

كان ريكور قد استبق العزوف عن هيغل منذ نشر مقالته عن «خاصّية النَّفْي والإثبات الأصلي Négativité et affirmation originaire» المنشورة سنة 1956 (HV 378-405)، بالرَّغْم من أنه لم يُفصح عن ذلك جهارًا إلّا في المجلّد الثالث من كتابه الزمان والسرد. يحلّل ريكور في هذه المقالة مظاهر تحفّظه من الاتجاهات الفلسفية «التي جعلت النفي سِمة طبيعية في التفكير، أو طابقت الواقع الإنساني بخاصّية النفي» (HV 378). كما تُشير إلى ذلك عبارة «الإثبات الأصلي»، تَبَنّى بهذا الخصوص موقف نابير الذي يُسَلِّمُ بأننا مطالبون «بأن نسترجع مفهومًا للوجود يُصبح فعلًا *acte* بدل أن يظلّ شكلًا *forme*، ويُصبح إثباتًا حيًّا وقوة وجود فعلي وقوة إيجاد، تحت ضغط عنصر النفي، والتجارب القائمة على النفي» (HV 405).

كيف يَتَجَلّى هذا العزوف في الطريقة التي يسائل بها ريكور منزلة التَّصْوِير *Vorstellung* داخل فلسفة الدِّين الهيغلية، متسائلًا إلى أي حدّ تشكّل هذه

الأخيرة «اعترافًا بخصوصية اللغة الدِّينيَّة أو إلغاء لها» (L 3, 52)؟ بعدما ترجم ريكور مصطلح *Vorstellung* إلى عبارة «الفكر التصويري» «pensée figurative» (L 3, 41)، بدل لفظ «التمثّل» «représentation»، لم يكتفِ ريكور بالعمل فقط على حفظ التصوّر الهيغلي في مأمن من بعض مظاهر سوء التفاهم؛ بل طرح فضلًا عن ذلك مشكلة شائكة: هل يُلغي العنصر «المفهومي» الجانب «التصويري»، أم يحتاج إلى الاستناد إلى هذا الأخير حتى يظلّ دَالًا؟

نستخلص من مثالين بالغي الدلالة أن هيغل بالرَّغم من كونه قد اختار الطرف الأول في البديل، يتبيّن لنا أن «التمثّل» لا يتناسب مع متطلّبات الفكر المفهومي، ويظهر عدم التناسب في صورة جديدة تتخذ مظهرين، وهما أن نقوم أولًا باستئصال كلّ المظاهر الملموسة التي تجسّد فيها الوعي الدِّيني بصورة حتمية، أو أن نُرَكِّزَ ثَانِيًا على وجوب الاعتراف بالدِّينامية التي تَشِي بها هذه المظاهر الملموسة الدِّينيَّة في جوهرها والاعتراف كذلك بخصوصيتها. يعتبر ريكور أن كتاب ظاهراتية الروح يميل أكثر إلى تفضيل لحظة الاستئصال، بينما تميل دروس برلين إلى إبراز لحظة الاعتراف بدينامية أشكال ظهورها.

المثال الأول الذي ساقه هو مثال الديانة اليونانية التي تجد أبلغ تعبير أصلي عنها في الفنون التشكيلية. تحتوي الحيوية المميّزة لديانة الجميل على اللحظات الثلاث المُتصلة بالتمثال والعبادة ولغة الابتهالات. اعتبر هيغل أن الكلمة الأخيرة التي تصدرها الديانة اليونانية عن نفسها تنتمي إلى جنس المَلْهاة. نتساءل أَلَم يكن هذا هو الموقف العام الذي اتخذه هيغل من الديانة بما هي ديانة، بالرَّغم من إعجابنا بتلك المُباعدة الساخرة.

لا نجد لِلْوَهْلَةِ الأولى أثرًا يَدُلُّ على نبرة ساخرة في الطريقة التي عرض فيها قيامة المسيح داخل روح الجماعة. ومع ذلك، فإن القيامة لا تحتمل بالنسبة إليه دلالة أخرى غير دلالة «*Aufhebung*» أي رفع المباشَرة داخل الوعي بالذات وعيًا كُلِّيًّا» وهو الوعي الذي «يسكن جماعة التأويل وينقلها إلى داخل الخاصّية الكلّية الكونية التي يَتّصِفُ بها الفكر المفهومي» (L 3, 51). اعتبر ريكور أن «ذوبان لحظة المباشَرة المُتصلة بالحضور التاريخي داخل الحياة الروحية للجماعة

يُعتبر معادلًا للحظة الاستذكار *Erinnerung* الذي اختتم بها هيغل جدلية الديانة الجمالية، على أعلى مستوى من مستويات المسار اللَّوْلَبِي الذي تسير فيه الروح» (L 3, 52).

عندما تساءل ريكور: «هل بإمكان العقل البشري 'الإقلاع عن التفكير بواسطة التمثّل' وتمكين الفلسفة من تَأَهُّبِهَا الباطني الذي يعمل على نقل الفكر التصويري نحو الفكر التأمّلي العقلاني؟» (L 3, 58)، اختار الانتصار للطرف الثاني في الخيار الذي أشرنا إليه أعلاه. لَا يَتَبَنَّى «العزوف عن هيغل» دون الاعتراف بالفضل الذي يُدين به «لمدى أصالة هيرمينوطيقا هيغل، بالمُقارنة مع كلّ ما عداها، ونظرًا لقيمتها الراسخة» (L 3, 50): يعتبر ريكور أن مباشَرَة حضور المطلق، الذي يكشف عن وجهه في لحظة تاريخية معيّنة، يولّد سيرورة لامتناهية من التَّوَسُّط والتأويل.

اختتم ريكور دراسته ببعض المُلاحظات التي تشكّل برنامج عمل من أجل «بلورة مذهب هيرمينوطيقي حديث للتمثّل الدِّيني، سيكون منسجمًا مع فلسفة الدِّين الهيغلية» (L 3, 61). إذا ما اعتبرنا أن «المعرفة المطلقة» هي «الصفة التي تُقال عن كلّ ما يُمكن التفكير فيه، وأنها صفة كلّ ما تمّ التفكير فيه بالفعل داخل كلّ الأنماط التي تُنجب تلك المعرفة المطلقة» (L3, 60)، بدل اعتبارها مُجَرَّد «إضافة معارف»، تَتَبَنّي هيرمينوطيقا الفكر التصويري التي يُنجبها الوعي الدِّيني آنذاك على «وجود سيرورة لا نهاية لها لا يكفّ فيها الفكر التمثيلي والفكر التصويري عن إنجاب واحدهما للآخر بصورة مُتبادلة» (L 3, 60- 61). لكن ريكور أصبح مُطالبًا بأن يجمع بين العوامل الثلاثة المؤسّسة لكلّ محاولة فلسفية من أجل التفكير في الدِّين: المباشَرَة *immédiateté*، والتوسّط التصويري *médiation figurative*، والصياغة المفهومية *conceptualisation*، على نحوٍ يختلف فيه عما قام به هيغل.

تفرض علينا لحظة المباشَرَة التسليم بوجود «تطابق أوّلي بين المطلق وحضوره المباشر» (L 3, 61)، وهي اللحظة التي لا ينظر هيغل إليها إلّا من زاوية النقد الحاد الذي وجّهه إلى «المعرفة المباشرة» التي دافع عنها شلايرماخر وجاكوبي. لولا وجود معطى أوّلي (تجسّد في ظهور يسوع التاريخي مثلًا)، لما عمل الوعي الدِّيني على الاحتفال بشيء آخر غير الاحتفال بقدرته الذاتية اللّامتناهية على الابتكار، كما لو كان «آلة تُنتج الآلهة».

يتطلّب هذا المعطى الأوّلي اشتغال التأويل منذ البداية، وهو اشتغال يلعب فيه التوسّط التصويري دورًا محوريًّا، وهو التَّوَسُّط الذي يرمز إليه هيغل بلفظ *Vorstellung* ويكشف عنه ريكور بعبارة التصوير الرمزي والسردي.

أخيرًا، تؤدّي الحيوية التي تميّز الفكر التصويري لا محالة إلى بذل مجهود صياغته صياغة مفهومية تُعتبر استمرارية لمضامين الفكر التصويري بفضل الإحاطة المفهومية المخصوصة.

أحصى ريكور بصورة إجمالية المهمّات التي أناطها بهيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني الذي يتخلّى عن هيغل، مع الامتنان له بفضله علينا، في الخاتمة التي تضمّنت بالكُمون *in nuce* برنامج عمل الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين. يجب عليها الحرص على المُحافظة على وحدة السيرورة الدائرية التي: «1. لا تكفّ عن الانطلاق من لحظة المباشَرَة في الدِّين ولا تكفّ عن العودة إليها، سواء اعتبرنا هذه اللحظة تجربة دينية أو حدث الكلام أو لحظة تبليغ. 2. ولا تكفّ عن إنجاب الرموز وتأويل هذا المُعطى المباشر داخل جماعة دينية ومؤوِّلة. 3. ولا تكفّ عن وضع الفكر المفهومي نصب عينيها، دون أن تتجاهل امتداد جذورها داخل المباشَرَة الأوّلية للدِّين ولا امتدادها داخل أشكال التوسّط التي يتضمّنها الفكر التصويري» (L 3, 62).

الهيرمينوطيقا الفلسفية الخاصة بالرجاء: الدِّين الكانطي.

يجعلنا العزوف عن هيغل نتراجع القهقرى من فلسفة الدِّين الهيغلية إلى الوراء نحو كتاب كانط عن الدِّين في حدود مجرّد العقل. اختتم ريكور كتابه **الإرادي واللاّإرادي** بفكرة «الحرية الموجودة على قدر الإنسان فقط»، وهي التي يعتبر الرِّضى أرقى مظاهر التعبير عنها. ولكن ريكور يعتبر أنه لم ينطق بعد بكلمته الختامية بشأن الحرية، ما دام الرِّضى لا يسير جنبًا إلى جنب مع الرجاء: «لا أحد يستطيع الذهاب بعيدًا إلى أعماق الرِّضى. الشرّ هو الفضيحة التي تفصل الرِّضى على الدوام عن الحتمية المرعبة. ربما يتوجّب علينا أن نفهم أن طريق الرِّضى يمرّ كذلك من طريق الرجاء الذي ينتظر شيئًا آخر، ولا يمرّ فقط عبر الإعجاب بالطبيعة الباهرة، كما تختصره ظاهرة اللاّإرادي المطلق» (PV 1, 451).

لن تتخذ «النظرية الشعرية عن الإرادة» معالمها البارزة إلّا في ضوء الرجاء، ذلك أنه «إذا كان الرجاء روح الرِّضى، فإن الرِّضى هو الذي يجسّده» (PV 1, 451).

تُمَكِّننا «الحرية من منظور الرجاء» (CI 393-415) من إلقاء جسر يربط بين موطن الحرية المُمكن وموطنها النهائي. وقد كان ريكور قد اختتم ظاهراتية «الإرادي واللّاإرادي» بهذا التمييز: «يقول الإعجاب: العالم بخير، وهو موطن الحرية المُمكن؛ أستطيع الرِّضى بذلك. يقول الرجاء: العالم ليس موطن الحرية النهائي؛ أرضى قدر الإمكان، ولكنني أتمنى التَّخَلُّص من جسدي الرهيب، بغية التمتّع عند نهاية الزمان بجسد جديد وبطبيعة جديدة مُتلائمة مع حريتي».

1. وضع ريكور معالم هيرمينوطيقا الحرية الدِّينيَّة في مقالته عن «الحرية من منظور الرجاء» «La liberté selon l'espérance». لا يتعلّق الأمر في ذهنه بمُعاودة مناقشة مسألة هل يكون فعل الإيمان فعلًا حرًا أم لا، ولا يتعلّق بطرح السؤال السياسي عن الحق في الدعوة إلى ديانة محدّدة؛ إنما يتعلّق الأمر بالمقابل بفهم «سِمة الحرية التي تنتمي إلى الظاهرة الدِّينيَّة بما هي ظاهرة» (CI 393)، وهي سِمة الحرية التي يدعوها القديس بولس *parrhêsia*، أو تلك التي يُثني عليها لوثر في نصه عن حرية الإنسان المسيحي *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.

كشف ريكور عن الفكرة التي كوّنها عن العلاقات بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل» من خلال الحديث عن مقاربة فلسفية. إن العمل الفلسفي عملُ الاقتراب الحثيث الذي لا يتطابق مع الامتناع ولا مع الاستسلام، في مقابل الخطاب الدِّيني (أي بالتحديد في مقابل خطاب «الحرية الدِّينيَّة»). يتعلّق الأمر «بالعمل الذي يَهُمُّ إليه الخطاب الفلسفي دون هوادة، سعيًا إلى الدخول في صِلة القرب بالخطاب اللاهوتي. ينبني هذا الاشتغال على الإنصات، ولكنه يظل قائمًا داخل الاستقلال الذاتي الذي يميّز الفكر المسؤول».

تعتبر عبارة «الإصلاح المستمر لفعل التفكير، إذا التزم حدود مجرّد العقل» شهادةً حيَّةً على الاستلهام الكانطي الذي ينبني عليه هذا المذهب الهيرمينوطيقي بكامله. يعتبر ريكور أن الفيلسوف قد يقبل حضور الموعد مع ذاك الكائن الذي يتكلّم من داخل العوسج الملتهب، بَيْد أن الأمر يتعلّق آنذاك «بتحوّل يتحقّق داخل الفلسفة وفي اتجاه الفلسفة وَفْق متطلّباتها الذاتية». نحن أقرب إلى

كليمنت الإسكندري (Clément d'Alexandrie) من قُربنا من المذهب الإيمانيّ أو الإيمان باللّامعقول *credo quia absurdum* لدى ترتوليان (Tertullien) عندما نقرأ ما يلي: «لو لم يوجد غير لوغوس واحد، لما طالبني لوغوس المسيح أنا الفيلسوفَ بالقيام بشيء آخر غير تطبيق العقل بطريقة شمولية وكاملة؛ دون أن تجاوز العقل؛ ولكنني أطبّق العقل كاملًا» (CI 394).

يُفضي الواقع نفسه إلى طرح مسألة «شمولية فعل التفكير». تضع هذه المسألة ريكور على طريق التعريف الكانطي لمصالح العقل الأساسية، وتضعه بصورة أدق على طريق فرضية تُفيد أن «الدِّين في حدود مجرّد العقل» يزوّدنا بأفضل طريقة تقرِّبنا فلسفيًا من الحرية الدِّينيَّة. أصبحت «الحرية من منظور الرجاء» تُعادل من زاوية نظره تأويل الحرية الدِّينيَّة «في توافق مع تأويل القيامة اعتمادًا على مُصطلحي الوعد والرجاء» (CI 397). تظهر الحرية نفسُها في مظهرين اثنين: «بالرَّغْم من» و«أكثر من ذلك». تكشف الحرية بصورة أكثر دقة في عبارة «بالرَّغْم من الموت»: «أيها الموت، إذن أين يوجد انتصارك؟»، كما تظهر بصورة أدق في عبارة «أكثر من كلّ ذلك» التي تُفيد وجود نعمة «تتكاثر أكثر، حيث كثرت الخطيئة» (الرسالة إلى مؤمني روما 5، 20-12). يعتبر ريكور أن عبارة 'بالرَّغْم من...' التي تجعلنا متأهّبين للتكذيب، هي الوجه الآخر وواجهة الظلّ في هذا 'كم هو أكثر المبتهج الذي يجعل الحرية تُحسّ بذاتها وتعلم ذاتها وتُريد الإسهام في الفداء، سَوِيَّةً مع تطلّع الخليقة بكاملها» (CI 401).

هل يُمكننا أن نحقّق اقترابًا فلسفيًا حقيقيًا من التبشير بهذه القيامة؟ إن ما يستحثّنا على طرح هذا السؤال هو اكتشاف أن «الرجاء، في تدفّقه، يتّسم 'بمأزق فكري'، ليس نتيجة تفريط في المعنى، بل نتيجة إفراط فيه» (CI 402). لا يستطيع الرجاء أن يُصبح مجرّد صرخة، وشهاب لامع لا مستقبل له، ومجرّد ارتعاشة يوطوبية. يندرج ريكور داخل حركة كتابَيْ كانط في النقد، مُسَلِّمًا بأن فلسفة حدود المعرفة، التي تسير جنبًا إلى جنب مع المطلب العملي للشمولية الكلّية، «هي المُدافع الفلسفي عن بشارة الرجاء، وهي الاقتراب الفلسفي الأكثر قُربًا من الحرية من منظور الرجاء» (CI 403). أفضت هذه الأُطروحة إلى كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، بعدما تبنّت حركة جدلية العقل الخالص وجدلية العقل العملي، وهو الكتاب الذي يبلور السؤال التالي عن حق: «ماذا يجوز لي

ان أرجوه؟». اعتبر ريكور أن «التصوّر الكانطي للوهم المُتعالي يكتسب خصوبةً فلسفيةً لا تنضب عندما نطبّقه على الموضوع الدِّيني بامتياز» (CI 406)، لا سيّما وأن ذلك التصوّر يسمح بنقد الدِّين بصورة جذرية متميّزة عن نقد فيورباخ ونيتشه.

اعتبر كانط، وكذلك الأمر لدى ريكور بكلّ تأكيد، أن «الفلسفة الأخلاقية تُنجب فلسفة الدِّين، عندما ينضاف الرجاء في التحقّق إلى الوعي بالواجب» (CI 412). يوجد ثمن يجب دفعه مقابل هذا الرجاء: تُقيم مواجهة مشكلة الشرّ الجذري صِلةً وثيقةً بين واقع الحرية الفعلي وتجدّد الحياة التي تمثّل مضمون الرجاء ذاته.

2. اختتم ريكور مقدّمته إلى هيرمينوطيقا الحرية المقدّمة إلى ندوة كاستيلي Castelle سنة 1968، مُؤَكّدًا أن «الهدف من الدِّراسة التّاريخية للدِّين في حدود مجرّد العقل مُلزم بالحرص على إبراز المدى الذي يستطيع الفيلسوف الذهاب إليه في تمثُّل مصدر إعادة الحياة» (CI 414). من هذا المنظور، نستطيع قراءة الدِّراسة التي خصَّصَهَا سنة 1992 لكتاب كانط نفسه، وهو الكتاب الذي قدَّمه في صورة مذهب «هيرمينوطيقي فلسفي للدِّين» (L 3, 19)، وبصورة أدق، في صورة مذهب «هيرمينوطيقي فلسفي للرَّجاء» (L 3, 21). ليس من قبيل المُصادفة أن تكون هذه الدِّراسة قد افتتحت في كتاب قراءات 3 *Lectures 3* سلسلة النصوص التي تفحص صِلات الوصل بين الفلسفة واللّا-فلسفة والتي تهمّ بكاملها المُشكلات التي يطرحها الدِّين على الفلسفة، بصرف النظر عن استثناء وحيد. تشكّل هذه النصوص على نحو ما مقدِّمَةً إلى «هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين»، كما تصوّرها ريكور ذاته. يعتقد، في أعقاب كانط، أن «الدِّين بحكم سِمته التّاريخية 'الإيجابية' يمثّل في مقابل الفلسفة معطى بَرّانِيًا مخصوصًا، ومعطى غَيْرِيًّا لا تستطيع الفلسفة أن تأخذه بعين الاعتبار إلّا على هامشهَا وفي تُخومها الذّاتية، إذا جاز القول، في الضفة الباطنية للخط العازل بين الفلسفي المُتعالي غير التاريخي والظاهرة الدِّينيّة التّاريخية. لن تحتفظ من هذه الظّاهرة التاريخية من جنس جدّ مخصوص إلّا بما ينسجم مع الفلسفة المُتعالية، ولو تحقّق ذلك مقابل إعادة تأويل مُعقلنة لمضامين التمثّل والإيمان والمقاصد المُهيكلة للمؤسّسة» (L 3, 19).

تضع هذه العبارة الإصبع على الظّواهر الثّلاث المُؤَسِّسة للظاهرة الدِّينيَّة، والتي ينبغي على أيّ مذهب في فلسفة الدِّين أن يأخذها بعين الاعتبار: مستوى

التمثلات التي يفضّلها هيغل، ومستوى العقيدة، ومستوى «المقاصد المُهيكلة للمؤسّسة - وهذا جانب يميل بعض فلاسفة الدِّين إلى إهماله. في الوقت نفسه، تفسّر السبب الذي حمل الفلسفة، أثناء مواجهة الدِّين، على بلورة وعي مفكّر حول تُخومها الذاتية. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كتاب قراءات 3 *Lectures 3* يضمّ دراسات ريكور التي تندرج مباشرة في مجال فلسفة الدِّين تحت عنوانين بارزين هما «الفلسفة واللّا-فلسفة» و«المصادر غير الفلسفية داخل الفلسفة»، فإن ذلك ينسجم مع هذا «الاختيار الكانطي» الذي يميل الهيغليون إلى اعتباره عائقًا، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن.

يرجع الاهتمام الخاص الذي جذب ريكور إلى كتاب كانط الدِّين في حدود مجرّد العقل، إلى منظور المُقاربة الأصلية التي تفضّل الاعتراف بالشرّ المُقترف. يجب على الأديان أن تواجه لغز الشرّ على نحوٍ مباشر أكبر مما تقوم به الفلسفة واللاهوت. ما دام أن تلك الأديان تزعم أنها تُمِدُّ الإنسانية بالخلاص أو الفداء. لا تستطيع التهرّب من مواجهة الشرّ في كلّ أشكاله. يجب على الأديان أن ترفع تحدّي «الشرّ الجذري»، إذا ما عَبَّرْنَا عن ذلك بالمُعجم المستوحى من المقالة الكانطية الأولى من الكتاب.

عندما أكّد ريكور أن الشرّ الجذري هو «المحرّك الأول *primum movens* الذي يحرّك الدِّين حَسَب كانط» (L 3, 20)، لم يكتفِ بتزويدنا بمفتاح حاسم في التأويل، ويُسهم في فهم المُقاربة الكانطية للدِّين؛ بل عمل بذلك ضمنيًا على وصف مُقاربته الشخصية. أفصح عن رهانه الظاهراتي الشَّخصي عندما اقترح أن يشكّل السؤال «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» الخط الموجّه لمساءلة فلسفية خالصة للظّاهرة الدِّينيَّة. عندما وصف خصائص المشروع الكانطي بالقول إنه «دراسة تهدف إلى تقديم تبرير فلسفي لمشروعية الرجاء»، بفضل القيام بتأويل فلسفي لرمزية الشرّ ولنص التمثّلات وللمُعتقدات والمؤسّسات التي تبيّن حدود الظاهرة الدِّينيَّة بما هي كذلك» (L 3, 20)، نستطيع اعتبار ذلك الوصف «بطاقة تعريفية» لمقاربته الهيرمينوطيقية للدِّين.

وهذا ما تؤيّده الأُطروحات الثلاث الإجمالية التي اختتم بها ريكور دراسته لنص كانط.

1. تحتاج الفلسفة إلى مذهب في هيرمينوطيقا الدِّين، بما أن المحاور الموجّهة لهذه الأخيرة تقع خارج نِطاق العقل: «تعذّر الكشف عن مصدر الشرّ، وعن مصدر التمثّل المسيحي المُنغرس في قلوبنا، وعن الهِبة الإضافية للنعمة التي تعترف بها العقيدة؛ وتعذّر الكشف أخيرًا عن المؤسّسة التي تقدّم صورة محسوسة عن ملكوت الله على الأرض» (L 3, 40).

2. تُوجد صِلة قرابة تجمع المطالب النقدية في الفلسفة والمضامين المؤوّلة من جديد في الإيمان. يسير التأويل جنبًا إلى جنب مع الإيمان، بما أنه يجب علينا في أية لحظة أن نُنقذ حقيقة الموقف الدِّيني من المخلّفات الشاذّة للشّرّ الجذري التي تظهر في صورة عبادة خاطئة على مستوى الدِّين.

3. لا تنتمي الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين إلى «العقل النقدي»، الموضوع تحت شعار السؤالين: «ماذا أستطيع معرفته؟» و«ماذا يجب علي فعله؟»، كما تمّت بلورتهما في كتابي النقد الأوّليين: الهدف الوحيد المتوخّى هو «تجسيد فهم الرجاء بوصفه ردًّ فعل فريدًا على الاعتراف بوجود الشرّ الجذري» (L 3, 40). لا تقتصر هذه الغاية على المشروع الكانطي وحده، بل تنطبق كذلك على كلّ مذاهب الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين التي تُصبح ملزمة، على هذا النَّحو أو ذاك، بتطوير ذاتها في أُفق السُّؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». وبما أن ظاهراتية الاعتراف - من خلال تعبيرها المزدوج عن الصورة الأوّلية التي تتخذها رمزية الشرّ وعن الأساطير الكبرى التي تروي كيف دخل الشّرّ إلى العالم - تشكّل نقطة انطلاق هيرمينوطيقا ريكور، نفهم بصورة أفضل كيف أن قراءته للنص الكانطي كانت في الوقت نفسه في جزء عريض منها دفاعًا عن تصوّره الذاتي *pro domo*. يعتبر هو أيضًا أنه لن توجد فلسفة للدِّين إلّا بالقدر الذي «يندرج فيه الدِّين ضمن سؤال متسع أكثر لتحديد ماذا يجوز لي أن أرجوه» (HB 105).

الإيمان والدِّين: الالتباس الذي لايقاوم في المقدّس.

إن تَوَجُّهَ ظاهراتية المقدّس، كما تَمَثَّلَ مع موريس لينهارد وفان دير لوف وبصورة خاصة مع ميرسيا إلياد كان الدَّيْن الثالث الذي أُلقي على كاهل ريكور، وهو دَيْن خلّف بصمات قوية على مذهبه الهيرمينوطيقي خلال عقد الستينيات.

تحمل عبارات الثناء المُقتضبة التي خصّ بها ريكور إلياد في «دفتر» الهيرن «Cahier» de L'Herne المُهدى إلى هذا الكاتب أكثر من دلالة عن الطريقة التي مَكَّنَهُ بها كتاب إلياد دراسة في تاريخ الأديان *Traité d'histoire des religions* من تجاوز الهُوّة المفتوحة بين مُقاربة تأريخية خالصة للظاهرة الدِّينيَّة والمُقاربة الجذرية اللاهوتية التي انتصر لها كارل بارت. كان إلياد هو من علّمه درسًا بخصوص «استقرار العالم المقدّس، حيث تُصبح فيه كلّ 'الوجوه' بشكل ما مُعاصرة بعضها لبعض، وحيث تُصبح السماء مقابل الحياة والمياه، وحيث تُصبح الآلهة المُشخَّصة مُعاصرة للآلهة التي ليست كذلك، وهَلُمَّ جرًّا»[6]. بعدما تسلّح ريكور بهذه الرؤية التي اكتسبها عن الاستقرار الكبير الذي يعرفه العالم المقدّس، وهي الرؤية التي يظهر فيها المقدّس بوصفه «منطقة وجود وصخرة في قلب وجودنا الفعلي»، تمكّن ريكور من مقاومة غِواية «إعادة تشييد فئات الأساطير اعتمادًا على بِنيات صورية، لا صِلة لها بدلالات مضمونها»، وهو الأمر الذي كان يُمَثِّلُ بالنسبة إليه طريقة «المواصلة التفكير والرجاء» (نفسه، 277).

لا يعني ذلك أبدًا أنه قد تبنّى مشروع ظاهراتية المقدّس: نكشف على الأقل عن ثلاثة خطوط تمييز أساسية بين مذهب الظاهراتية الهيرمينوطيقية الخاص به ومذهب إلياد.

1. يُهِمّ التمييز الأول «الهوس الذي يكاد يتحوّل إلى أيديولوجيا» (CC 52) بالمقدّس والدنيوي. يوشك ذلك، حسب ريكور، أن يُفرغ وجوه المقدّس من كثافتها، لمصلحة مقدّس غير تاريخي، ومُتماثل على الدوام مع نفسه.

2. بعدما أبرز ريكور حساسيَّةً أكبر اتجاه التقابل بين القدّيس والآثم، لم يتراجع فقط عن ثنائية أنطولوجيَّة من أجل توتّر وجودي أشد؛ نقل كذلك مركز ثقل هيرمينوطيقا الدِّين من الكلّ إلى الجزء. بعدما تَيَقَّنَ كذلك من تعذّر تحصيل معرفة حقيقية بمجموعة كبيرة من الأديان في الوقت نفسه، وهو ما يُشبه في ذهنه إمكان «الإقامة بعدد كبير من المواقع الدِّينيَّة المختلفة» (CC 53) في الوقت نفسه، اعترض على الانسياق إلى اعتناق ديانات متعدّدة بحجّة «أننا لا نستطيع الإقبال

---

(6) Constant TACOU (éd.), *Mircea Eliade*, Cahier de L'Herne, 1978, p 276

على ديانات متعدّدة، بالقدر نفسه الذي لا نستطيع فيه اكتساب نسبة غير محدودة من الأصدقاء» (CC 54).

3. وقد اتسعت دائرة الخلاف بينهما أكثر فأكثر، بعدما شرعت ظاهراتية ريكور في تحويل مركز الثقل من الرمز إلى النص. اعتبر إلياد، كما كان الشأن مع شلايرماخر من قبل، أن النصوص المقدّسة ليست إلّا أحد أبلغ أشكال التعبير سطحية عن الحياة الدِّينيَّة، وهي تعبير يتطلّب «تأويلًا ذاتيًّا» «tautégorique» لا تلعب فيه الوسائط النصية غير دور ثانوي للغاية. اعتبر ريكور بالمقابل أن النص يلعب دورًا أساسيًا في الفهم الذاتي الذي يكتسبه المتديّن عن نفسه. ولذلك، لا نستغرب أن نُلاحظ أن الإحالات إلى ظاهراتية المقدّس قد ازدادت ندرة في أعمال الفيلسوف ابتداء من عقد الثمانينيات.

لكن فلسفة نابير حول التَّفكُّر قطعت الطريق، منذ الابتداء، على ظاهراتية المقدّس التي أصبحت مُباشرة في مستواها الخصوصي، بالقدر نفسه الذي أصبحت فيه أُنطولوجيا الفهم الهايدغرية مباشرة كذلك، بعدما أصبح التَّفكُّر في تلك الفلسفة «فعل تمالك فعل وجودنا الفعلي، بواسطة نقد طبّقته على المُنجزات الفكرية وعلى الأفعال التي تُعتبر علامات على فعل الوجود الفعلي هذا» (CI 21). قد نذهب إلى حدّ القول إن ريكور قد تحسّس مُبكرًا وجوب أن يختار بين ظاهراتية المقدّس التي ركّزت على التقابل بين المقدّس والدنيوي، وبين «علم معيار الإلهي».

لكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين التسليم «بإمكان بل وبوجوب أن تتعدّى إشكالية التَّفكُّر ذاتها داخل إشكالية الوجود الفعلي» (CI 25). إن المهمّة الموضوعة على كاهل الهيرمينوطيقا، هي «أن تُبرز أن الوجود الفعلي لا يأتي إلى الكلام والمعنى والتفكير، إلّا بعد القيام بتفسير مُتواصل لنصوص الدلالات التي تظهر في واضحة النهار داخل عالم الثقافة» (CI 26). إن العبارة التي تتحدّث عن تَمالك معنى «الآثار الفكرية والمؤسّسات والصروح الثقافية التي تجسّدت فيها الحياة الروحية» (CI 26) تخون الصعود الذي شهده ديلتاي، في الوقت نفسه الذي تتصدّى فيه الهيرمينوطيقا لمهمّة ضخمة لا تقلّ ضخامة عن مهمّة فلسفة الأشكال الرمزية التي انتصب لها كاسيرر.

تظهر حدود ظاهراتية المقدّس عندما ننظر إليها من هذا ٱلعُلُوّ. إن الاكتفاء بوصف الطقوس والأساطير والمُعتقدات التي تمثّل الأشكال الرئيسة في «أنماط السلوك واللغة والشعور التي نتحدّث بها عن 'المقدّس'» (CI 26)، لا تستطيع استغراق كلّ القضايا التي يوجّهها التفكر إلى الدِّين. ولذلك، يسلّم ريكور بأن «استئناف التَّفكُّر لعمل التأويل يذهب بنا إلى أبعد من ذلك». يُعَبِّر هذا «الذهاب مسافة أبعد» عن نزع ملكية الذات بصورة جذرية، وهو انتزاع يُشيح بعينيه في اتجاهين في الوقت نفسه: نحو الوراء، من منظور «أركيولوجي»، في اتجاه الأصول الأولى للحياة النَّفسية؛ ونحو الأمام، من منظور غائي، في اتجاه مختلف وجوه الوعي التي تسمح له بفهم الذات على الطريق الذي يقود إلى المعرفة المطلقة. المنظور الأول هو منظور التحليل النفسي الفرويدي، الذي يجد قاعدته في «حفريات الذات»؛ والمنظور الثاني هو منظور ظاهراتية الروح الهيغلية، التي تُراهن على إمكان تحقيق تناسب مُطلق بين فهم الذات وفهم الواقع.

تحمل الصفحات الختامية من كتاب ريكور في التفسير. محاولة في فرويد(*) عنوانًا يحمل أكثر من معنى: «الإيمان والدِّين: إبهام المقدّس» (DI 504, 525). تجعلنا تلك الصفحات نكتشف مبرّرات أُخرى صرفت ريكور من متابعة هيرمينوطيقا الرموز بواسطة فلسفة الدِّين. زوّدته فلسفة التَّفكُّر، من خلال تبرير مشروعية مفهوم «حفريات الذات»، «بِبِنية استقبال يجب التفكير والتأمل من داخلها في الإشكالية الفرويدية» (DI 409)؛ وبناء على الواقع نفسه، تُرشده إلى وجود علاقة جدلية تُقيمها هذه الحفريات مع «غائية» الوعي التي تعتبر ظاهراتية الروح لهيغل أبلغ شاهد عليها. لا سبيل إلى تطبيق هيرمينوطيقا الرموز الدِّينيَّة والثقافية إلّا إذا نظرنا في اتجاهين مختلفين في الوقت نفسه: إذا نظرنا في الاتجاه التراجعي، الذي يرجع بنا القهقرى إلى «الدلالات البدائية في طفولة الإنسانية والفرد» التي تنقل «الدوالّ التي تمثّل مفتاح اللّاشعور» (DI 479)؛ ونظرنا في الاتجاه الاستشرافي «في الوجوه التي تستبق مغامرتنا الروحية» (DI 487).

(*) ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، 2003. [المترجم]

يسمح هذا التصوّر الجدلي بتمييز مستويات كثيرة في مَلَكة ابتكار الرموز ومجالات مختلفة لتطبيقها الفعلي: (المجال «الاقتصادي» المتصل بالامتلاك، والمجال «السياسي» المتصل بالسلطة والمجال «الثقافي» المتصل بالقيمة). تنطلق تلك المَلَكة، من زاوية مَلَكة الابتكار، من رمزية مترسّبة متكوّنة من «بقايا رموز ذات صِيغة مسكوكة ومُتَصَدِّعَة، بالية أكثر مما متداولة، ليس لها إلّا ماضٍ»، وصولًا إلى ابتكارات المعنى الأكثر تجديدًا. يحشر ريكور بينهما «الرموز ذات الوظيفة المألوفة» (DI 486) التي تشتغل بها الأنثروبولوجيا البنيوية. رجع ريكور إلى الخُطاطة نفسها، في صورة معدّلة، أثناء دراسة الاستعارة حيث يميّز بين الاستعارات «الميتة» التي لم نَعُدْ نعلم أنها استعارات، والاستعارات المألوفة التي لا تتضمّن عنصر مفاجأة، وأخيرًا، «الاستعارات الحيّة»، التي تحملنا على رؤية العالم بعيون جديدة.

تُفيد أُطروحة بالغة الأهمية، ومستقاة من ٱلْمُسْوَّدَةِ الأولى عن هيرمينوطيقا الرموز، أن الاستيهامات المُغرقة في بدائيتها تمثّل أزخر مادة خام مؤهّلة لابتكار معنى مجدّد. استثمر ريكور مثال أوديب *Œdipe* الملك للأديب سوفوكل (Sophole)، بغية أن يستشهد على أُطروحته الواردة في كتابه في التفسير. ونحن نعلم أهمية الدور الذي يحظى به أوديب لدى فرويد في كتابه تفسير الأحلام *Traumdeutung*، عندما ذكر أن «قَدَره يحرّك مشاعرنا، لأنه كان بوسعه أن يُصبح قَدَرنا، ولأن الكاهن قد أصدر في حقنا هذه اللعنة ذاتها، حتى قبل أن نولد»[7]. لكن ذلك لا ينبغي له أن يصرفنا عن قراءة المسرحية نفسها، كما يؤكّد ريكور على ذلك، بالعيون المُرعبة للسفنكس Sphinx، بعيون تيريزياس Tirésias العمياء وصاحب البصيرة الذي «يرى الحقيقي في نور الفكر» وبوصفها مؤوَّلة، فإنها تصبح «تراجيديا وعي الذات، واعتراف الذات بنفسها» (DI 496).

لا يوجد شيء آخر يُبْرِزُ بصورة أفضل المكانة المحورية التي تحظى بها ظاهراتية المقدّس في أعمال ريكور الهيرمينوطيقية الأُولى، من أُطروحته التي تُهيمن على القسم الأخير من كتابه عن فرويد، والتي تُفيد أن «الإنسان يفقد السيطرة على نفسه بأعلى درجة يُمكن تخيُّلُها، عندما يفهم نفسه داخل علامات

(7) Sigmund FREUD, G. W. II/III, p.269; S. E. IV, p.262.

المقدّس ومن خلالها» (CI 26). اعتبر أن المقدّس الذي يُعلن عن نفسه في ظاهراتية الدِّين، «يُشير رمزيًا إلى نُقطة البداية في كلّ حفر مُمكن عن الأصل، كما يُشير إلى مسك الختام في كلّ غائية مُمكنة». وبما أن المقدّس يتجسّد في ما يقع خارج متناول الإنسان، فإنه «ينادي على الإنسان، ويُعلن خلال ذلك أنه هو من يتحكّم في وجود الإنسان، لأنه هو من يضعه بصورة مطلقة، بوصفه جهدًا ورغبة في الكينونة» (CI 26).

بالرَّغم من اختلاف المصطلح، نتبيّن هنا أصداء مذهب شلايرماخر بشأن «الشعور بالتبعية المطلقة». اعتبر ريكور أن «صراع التأويلات» يندلع بين ثلاثة مذاهب هيرمينوطيقية مُتنازعة، ويستنفر كلّ منها تأويلًا مخصوصًا للوجود الفعلي: التحليل النفسي الذي ينبني على حفريات الذات الفاعلة، وظاهراتية الروح التي تستحضر غائية الذات الفاعلة، وظاهراتية الدِّين التي تتضمّن عقيدة إسخاتولوجيّة الذات الفاعلة. لا يمكن تجاوز جدلية الحفريات والغائية والإسخاتولوجيا. ولا يوجد موقف برّاني نحتكم إليه لِفَضّ نزاع التأويلات المُتنازعة، كأن نهمّ إلى التمييز بين الفهم المقولي-الوجودي والتأويلات الوجودية، بالرجوع إلى هايدغر.

تقترح علينا ظاهراتية الدِّين، التي تحتل هنا بكلّ جلاء موقع فلسفة الدِّين، تأويلًا مخصوصًا للوجود إلى جانب تأويلات أُخرى مُمكنة، وقد يستوجب الأمر اعتماد هذا التأويل. يؤكّد ريكور أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تكتشف من داخل عمل التأويل «الواجهات المُختلفة لتبعية الذات عينها، تكتشف تبعيتها للرغبة المدركة داخل حفريات الذات، وتبعيتها للروح المدرَكة في غائيتها النهائية وتبعيتها للمقدّس داخل عقيدة الإسخاتولوجيا» (CI 27-28). يبدو أنها هي القادرة وحدها على إعطاء معنى للسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، فاتحة إمكان ظهور «عقيدة الإسخاتولوجيا»، بالمعنى الذي يُفيد إمكان أن نفهم أنفسنا بالرجوع إلى ما يوجد خارج المتناول، وهو *das Unverfügbare*، كما نقول بالألمانية.

كان ريكور، إبّانَ «صراع التأويلات» يستحب تعريف ساحة الوغى الذي يشهد عراك التأويلات المُتنافسة للوجود، من خلال وضع ظاهراتية الدِّين في الطرف الأول ووضع كتابات فرويد عن الدِّين في الطرف الآخر. تقع المواجهة، بناء على هذا الافتراض، على ثلاث جبهات:

1. حيثما اجتهدت ظاهراتية الدِّين (التي يُطابقها ريكور بظاهراتية المقدّس)

في وصف الظاهرة الدِّينيَّة، بعدما أرجعها إلى «موضوعها، كما هو مستهدف، وكما هو مُعطى في العبادات والإيمان وفي الطقوس والأسطورة» (CI 314)، تهتم الهيرمينوطيقا الفرويدية بالدور الذي يلعبه الدِّين في تصريف الدافع الغريزي.

2. يعتبر الظاهراتي أن الرموز الدِّينيَّة لا تحتمل معنى فقط، بل تتضمّن بالمثل حقيقة يتعيّن استجلاؤها. هذه «الحقيقة» هي حقيقة «السراب» الحيوي، داخل تأويل التحليل النفسي.

3. تَخْلَعُ ظاهراتية الدِّين بعدًا أنطولوجيًا على رموز المقدّس. تتحدّث إلينا تلك الرموز عن الكينونة، وهو ما يجب علينا تذكّره، على غِرار مذهب أفلاطون في التذكّر. تعتبر هيرمينوطيقا التحليل النفسي بالمقابل أن الاسم الحقيقي للتذكّر هو «عودة المكبوت»، إلى درجة أن «الدِّين كما نعهده اليوم، هو انبعاث صور منسية عن ماضي الإنسانية وماضي الفرد، في صورة استيهامات» (CI 318).

اعتبر ريكور أن الفيلسوف ليس مُرْغَمًا على مباركة تأويل دون آخر، من بين التأويلات المُتنازعة. هنا أيضًا، يجب عليه أن يُصدر حكم سليمان القاضي بتبرير صراع التأويلات. يزوّده منهج التَّفكُّر بأدوات اكتشاف أن كلّ هذه التأويلات تُسَلِّمُ بفرضية «إزاحة الوعي عن المركز» (CI 326)، وهي فرضية تسمح آنذاك للوعي بإمكان الغوص في حفريات وباستشراف عقيدة الإسخاتولوجيا. من جِهة أولى، «يظلّ الدِّين رهين الحفر في أصل الوعي، ما دام يستحضر مصيرًا بائدًا، عن طريق الإسقاط، وهو مصير يعود في الوقت نفسه إلى الأسلاف وإلى الطفولة؛ ولذلك يعني تأويل الدِّين نزع وشاح الأسطورة عنه» (CI 328). من جِهة ثانية، ليس نزع وشاح الأسطورة غير «الوجه الآخر لترميم علامات المقدّس، كما تتمثّل في نبوءة الوعي» (CI 329).

إذا ما سَلَّمْنَا بوجود بديل، لن يُحدث تَقَابُلًا بين ظاهراتية المقدّس والتحليل النفسي الفرويدي؛ بل سيُحدث تقابلًا بين هيغل وفلاسفة ظاهراتية المقدّس، كما يرى ريكور. فهو لا يكتفي بإرجاعنا من هيغل إلى كانط؛ يُطالبنا ريكور في بعض نصوصه بتعويض «المعرفة المُطلقة» بالمقدّس. يتساءل «ألَم يكن بإمكاننا القول إن الغاية ليست هي المعرفة المُطلقة، أي ليست هي تَحَقُّقَ كُلِّ أشكال التوسّط داخل الكُلّ، وداخل كلّية لا يفضل منها شيء، بل هي نهاية موعودة فقط، وموعودة من

خلال رموز المقدّس؟» يُجيب بقوله: «بالنسبة إليّ، يحتلّ المقدّس مكان المعرفة المُطلقة، ولكنه مع ذلك لا يقوم مقامها؛ لا يُمكن أبدًا تحويل دلالته إلى معرفة ولا إلى عرفان» (CI 327).

هل تتناسب هذه الإجابة مع تلك التي وضع ريكور معالمها في دراسته عن «الحرية من منظور الرجاء»؟ لا ينتمي «المقدّس» إلى معجم كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل، على خلاف «القدّيس» «saint». ولذلك نحن مضطرون للتساؤل هل تحمل العودة إلى كانط وتبنّي ظاهراتية المقدّس المعنى نفسه، مع أنهما معًا يُترجمان التخلّي عن هيغل. نتساءل بصيغة أُخرى: هل يُمكن المصالحة بين «الحرية من منظور الرجاء» و«تبعية الذات عينها اتجاه مصدر مطلق للوجود وللدلالات واتجاه شيء مُنتَظَر *eschaton* وغاية ختامية ترنو إليها وجوه الروح»؟ (CI 328).

«Traditionis traditio»: زمن التقليد وزمن التأويل.

لقد سمحت لنا «هيرمينوطيقا الحرية الدِّينيَّة» التي تبلورت تحت شعار «الحرية من منظور الرجاء» باستشراف مَعْمل مهمّ أوّلي عن هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين. تكشف الدِّراسات المتعدّدة التي ضمّت في مصنف واحد: *Le Conflit des interprétations*(*)، مشاريع بحث أُخرى، كما ظهرت في مشكلة «نزع الطابع الأُسطوري» التي ناقشها ريكور في «تقديمه لبولتمان» (CI 376-392)، أو مشكلة دلالة الإلحاد الدِّينيَّة التي سأعود إليها لاحقًا، وكما ظهرت بوجه خاص في دراسات القسم الخامس الموسوم: «الدِّين والإيمان».

يوجد موضوع آخر لا يَقِلُّ أهمية رافق فكر ريكور خلال مرحلته التالية، وهو الموضوع الذي يمكن إدراجه في خانة «هيرمينوطيقا التقليد». من يتحدث عن الدِّين، يتحدث بالمثل عن «التقليد». يتوقف الدِّين عن الحياة، إذا لم يَعُدْ يجد من ينقله إلى الأجيال التالية. ولكنه يجب التنبيه إلى مدى تعقيد الظاهرة المعروضة على الفحص، مما يبرر الحاجة إلى بلورة مذهب في هيرمينوطيقا التقليد.

(*) بول ريكور: صراع التأويلات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. دراسات هيرمينوطيقية. ترجمة د. منذر عياش، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. [المترجم]

ما الذي يجعل المُواجهة بين التفسير البنيوي والفهم الهيرمينوطيقي التي تحتل موضعًا مهمًّا داخل كتاب صراع التأويلات، وداخل نصوص أخرى، تنصبّ على إمكان وضع ظاهراتية فلسفية للدِّين؟ ينشغل التفسير البِنيوي بالمنظومة اللّاشعورية كما تتمثّل في وجود اختلافات وتقابلات غريبة عن الملاحظ؛ ينبني الفهم الهيرمينوطيقي على سعي المؤوّل إلى احتلال الحقل الدلالي نفسه الذي كان يحتله من يسعى المؤوّل إلى فهمه الآن، عَامِلًا بذلك بصورة واعية على استرجاع الموروث الرمزي (CI 158). لا شيء يُجيز لنا اصطناع تنازع بينهما. لن تُصبح الهيرمينوطيقا نقدية إلّا إذا ما سَلَّمَت «بتعذّر استرجاع المعنى، ما لم نفهم حَدًّا أدنى من البِنيات» (CI 60). اعتبر ريكور أن «فهم البِنيات ليس غريبًا عن الفهم الذي يضع على عاتقه التفكير انطلاقًا من الرموز»؛ على العكس من ذلك، إن ذلك الفهم «هو الوسيط الضروري اليوم بين السذاجة الرمزية والفهم الهيرمينوطيقي» (CI 63).

تظهر رهانات هذا التمييز بين «السذاجة الرمزية» التي تنبني على افتراض كما لو أن الرموز تقوم مقام الفكر، وبين الفهم الهيرمينوطيقي الذي يجتهد في «التفكير انطلاقًا من الرموز»، بخصوص التأويل الفلسفي للدِّين منذ اللحظة التي نكتشف فيها أن الصِّلة بالماضي، كما هي مُضمرة في التفسير البنيوي، مُختلفة تمامًا عن الصِّلة به داخل الفهم الهيرمينوطيقي. نتحدّث في الحالة الأُولى عن «السانكرونية» و«الدياكرونية»، بينما يتعلّق الأمر في الحالة الثانية بالتاريخية المميّزة للتقليد التي تمتدّ داخل التأويل.

زمان المعنى ومعنى الزمان: نحو هيرمينوطيقا التقليد.

نَسْتَشِفُّ معالم هيرمينوطيقا التقليد من المحاضرة: «البنية والهيرمينوطيقا» (CI 31-63) التي أسهم بها ريكور في الندوة التي نظمها كاستيلي سنة 1963 في موضوع: «الهيرمينوطيقا والتقليد». يعتبر في أُطروحته الموجّهة أن زمان التواتر وزمان التأويل يتضمّن بعضهما بعضًا. من زاوية أُولى، لا يجب علينا أن ننسى - وهذا موضوع توقّفنا عنده لدى غادامير - «أن التأويل ذو تاريخ وأن هذا التاريخ مُقتطع من التقليد نفسه؛ نحن لا نؤوّل من أيّ مكان كان، بل نؤوّل من أجل استجلاء التقليد نفسه ومن أجل استمراريته وإبقائه حيًّا» (CI 31). من زاوية

ثانية، «يظلّ التقليد مُحَنَّطًا، حتى عندما نعتبر أنه ينقل الذخيرة نقلًا مُتَوَاتِرًا، إذا لم يصبح تأويلًا متواصلًا لهذه الذخيرة: ليس 'الموروث' علبة مُغلقة ننقلها من يد إلى يد دون فتحها، بقدر ما هو كنز نشمّر عن سواعدنا للاغتراف منه، بل يُعتبر كنزًا يَزْكُو في تجدّده، حتى عندما يُشارف على النفاد. يحيا التقليد بنعمة التأويل: وهذا هو الثمن الذي يجعله مستمرًا وحيويًّا» (CI 31).

إذا كانت هذه العبارات التمهيدية تجعلنا في الوقت نفسه نستشرف إمكان نبذ المذاهب التقليدية *traditionalisme* التي تعتبر التقليد طبيعة ثانية لا تتغيّر، ونبذ الأُصولية *fondamentalisme* التي تتجاهل أن التأويل جزء لا يتجزأ من التقليد، لا يحق لنا أن نتجاهل أن الأمر يتعلّق بفرضية عمل، لا غير. دفعتنا هذه الفرضية إلى السير بعيدًا في تساؤلنا، مُتسائلين كيف يندرج التأويل داخل زمن التقليد، وكيف لا يُصبح التقليد حيًّا إلّا بفضل زمان التأويل. اعتبر ريكور أن ذلك يتطلّب تحديد زمان ثالث، يُطلق عليه لفظ «زمان المعنى ذاته». يسمح هذا الزمان كذلك بتحقيق «ترسّب داخل ذخيرة واستجلاء داخل تأويل»، في تقاطع مع زمانَي التواتر والتجدّد. تسلّم هيرمينوطيقا التراث «بأن زمان التأويل ينتمي على نحوٍ ما إلى زمان التراث» ذاته (CI 31).

أين البحث عن هذا «الزمان الثالث» الخفيّ؟ كان ريكور يلتمسه إبّان كتاب رمزية الشرّ في سلطة الترميز الخاص بالرمّز ذاته. إذا كان الرمز يُتيح إمكان التفكير من خلال اللجوء إلى التأويل، «نحتاج إلى وقت» من أجل فهم ما يَفْضُلُ عنه من معنى. وهكذا، تحمل العبارة الختامية من كتاب رمزية الشرّ معنى مُتقاربًا مع ما يذكره غادامير من جِهته عن «الخصوبة الهيرمينوطيقية التي تميّز المسافة الزمانية»: «يُتيح الرمز مجال التفكير ويلجأ إلى التأويل، وبالضبط لأنه يقول أكثر ممّا يقول، ولأنه لم يتوقف أبدًا عن فتح مجال الكلام» (CI 32).

يمثّل الانتقال بحدّ ذاته من الرمز إلى الأسطورة، ثم من باب أولى *a fortiori* من الأسطورة إلى العقلنة الأسطورية، خَطَرًا مُحدِقًا بهذا الزمان الخفيّ الأصليّ: «عندما ننتقل من الرمز إلى الأسطورة فإلى علم الأسطورة، ننتقل من زمان خفيّ إلى زمان استنفد» (CI 33). وهذا هو ما يظهر من التأمّلات المجرّدة الغُنُوصية التي سمحت أُسطورة آدم وأُسطورة الخروج من الجنة بظهورها، وهي

التأمّلات التي لعبت بدورها دَوْرًا لا يُسْتَهان به في بلورة مفهوم «الخطيئة الأصلية» داخل علم العقيدة: «يتمّ استنفاد التقليد بخلع طابع أُسطوري عليه؛ ويتمّ تجديده بوساطة أداة التأويل الذي يسير في الطريق الصاعد من الزمان المُستنفد إلى الزمن الخفيّ، أي من خلال الانتقال من استدعاء علم الأُسطورة إلى استدعاء الرمز واحتياط المعنى فيه» (CI 33).

والطريق الذي يسمح باسترجاع هذا الزمان المؤسِّس ليس طريقًا أقصر أو مليئًا بنسبة أقل من العقبات من الطريق الذي يخلّص السجناء من قيودهم ويُعَوِّدُهم شيئًا فشيئًا على نور الشمس قبل أن يحملهم على التأمّل في شمس الخير، كما يظهر من أُمثولة الكهف لدى أفلاطون. أجبر ريكور نفسه على أن يلتمس طريقًا جانبيًا طويلًا يمرّ خلال التمييز الذي أقامه البِنيويون بين المظهر المُستقرّ على حاله (سانكروني) والامتداد التاريخي (دياكروني)، فاحصًا إيَّاهُ على الواجهة اللسانية وعلى الواجهة الأنثروبولوجيّة البِنيوية. تحظى العلاقات المكانية السانكرونية، من منظور بِنيوي، بالأولوية اتجاه الامتداد التاريخي الدياكروني، ممّا يعني أن التاريخ، وكلّ ما يدخل في خانة الأحداث، لن يكون غير حجر عثرة يُمَثِّلُ خَطَرًا مُحدقًا بانسجام النَّسق. تتعلّق المسألة النقدية بمعرفة إذا كانت فكرة التقليد تحظى بأهميةٍ ما داخل هذا التصوّر، على اعتبار أن التقليد «سلسلة عمليات استرجاع مؤوّلة، لا يجب اعتبارها بعد الآن تدخّل الفوضى في حالة النَّسق» (CI 36).

تزداد المشكلة تعقيدًا إذا ما مَيَّزْنَا بصورة جذرية، كما انبرى إلى ذلك كلود ليفي ستروس، بين التفسير الموضوعي والاسترجاع أو «التَّمَلُّك» الذاتي لنص من النصوص، الذي لا نقول بشأنه فقط إنه لا يُفيد التفسير العلمي في شيء، بل نُضيف القول إنه يمثّل خطرًا مُحدقًا به. هذا هو التمييز الذي يشكّل لُبَّ التنازع بين فلسفة ريكور الهيرمينوطيقية والعلم البِنيوي لدى ليفي ستروس. إن المشكلة التي تحظى لدى ريكور بأهمية حاسمة هي مشكلة معرفة «كيف يقع تناوب بين الفهم الموضوعي الذي يفكّ السّنن والفهم الهيرمينوطيقي الذي يَفُكُّ الشفرة، بمعنى أنه يسترجع لذاته المعنى، في الوقت نفسه الذي يزكو فيه بالفهم الذي فكّ شفرته» (CI 40). لا يخفى عن الأذهان أن هذه المسألة التي تحتفظ بدلالة عامة تُهمّ بالمثل المشكلات التي يطرحها تأويل الوقائع الدِّينيّة. «عندما يتعلّق الأمر

بالفنّ والدِّين، ماذا نفهمه حينما نفهم البِنية؟ وكيف يعزّز فهم البِنية فهم الهيرمينوطيقا المتجهة نحو استرجاع المقاصد الدالّة؟» (CI 43).

اعتبر ريكور أن قوة الأنثروبولوجيا البنيوية تمثّل في الوقت نفسه نقطة الضعف فيها. بقدر ما أنها نبغت في فهم الطوطمية، بقدر ما وجدت عناء لإنصاف الفكر، مثل إنصاف الفكر العبري «الذي يسمح غناه الدلالي بعمليات استرجاع تاريخية لامتناهية، وفي ظروف اجتماعية متحوّلة». كان ريكور مُنْبَهِرًا بكتاب فون راد (Gerhard von Rad) لاهوت التقاليد التاريخية لدى بني إسرائيل *la Théologie des traditions historiques d'Israël* وكان مواظبا على قراءته، ولذلك كان يُناضل من أجل «فهم هيرمينوطيقي يعكف على تأويل المضامين نفسها، سعيًا إلى الزيادة في عمرها وطبع التفكير الفلسفي ببصمات مفعولها» (CI 45). سار هذا التحوّل في مركز الثقل جنبًا إلى جنب مع الأهمية المعقودة على الأحداث المؤسِّسَة. تقف تلك الأحداث شاهدة على «أولوية التاريخ» الذي يتضمّن بدوره وجود «تاريخ مؤوّل» ينبري إلى «تأويل تاريخي للتاريخي» (CI 49).

يُشَيِّدُ ريكور عَلاقة دورية بين ثلاثة خطوط تاريخانية، من خلال الإلحاح بقوة على منظور «البحث غير المُتناهي عن معنى للتاريخ وعن معنى داخل التاريخ» (CI 49): الزمان الخفيّ للأحداث المؤسِّسة؛ والتأويل الحيّ لمعناها بوساطة تراث مشيّد، والتَّمَلُّك اللّامتناهي للتراث المشيّد الذي يزوّد الهيرمينوطيقا ببُعد تاريخي كامل. يتمثّل التراث الحقيقي في التأويل المتجدّد الحيّ، مُبرِّرًا بذلك وجاهة الأُطروحة التي تُفيد أن «الزمان الخفيّ قد يحمل تاريخانية مزدوجةً، وهي تاريخانية التراث الذي ينقل التأويل إلى الأجيال ويحنّطه، وتاريخانية التأويل الذي يقوم على رعاية التراث وعلى تجديده» (CI 51).

الكينونة -المتأثرة- بالماضي: اشتغال التاريخ بين الترسُّب والابتكار.

ترمز عبارة «التاريخانية» «historicité»، سواء طبّقناها على التقليد أو على التأويل إلى «أيّ فهم يعلم ذاتيًا أنه موجود على طريق فهم فلسفي للذات عينها وللكينونة» (CI 58). لجأ ريكور من هذا المنظور إلى هيرمينوطيقا الوعي التاريخي التي وجدت أبلغ تعبير عنها في المجلّد الثالث من كتاب الزمان والسرد (TR 3, 300-346)، والتي تعمّقت أكثر في محاولة وضع هيرمينوطيقا الشرط

التاريخي في كتابه: الذاكرة، التاريخ، النسيان *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. يطفو مفهوم التراث على السطح في سياق كان ينبغي فيه دفع ثمن عزوفه عن هيغل: «من سيجازف بالتفكير في التاريخ وفي زمن التاريخ، بعد اَلتَّخَلِّي عن هيغل؟» (TR 3, 300): يتعلّق الأمر هنا بالتأكيد بسؤال آخر غير السؤال الذي تَطَلَّبَ المواجهة بين الفهم البِنيوي والفهم الهيرمينوطيقي. يتعلّق الأمر بمعرفة هل تُتيح فكرة التوسّط الناقص والمفتوح وغير المُكتمل فهمًا آخر للتاريخ خارج الفهم الذي اقترحه هيغل. لقد نجح ريكور في إماطة اللثام عن العلاقات الجدلية، في صورة أشكال توسّط غير كاملة، «بين انتظاراتنا المتجهة صوب المستقبل وتأويلاتنا المتجهة نحو الماضي» (TR 3, 301)، بعدما وضع نفسه عن قصد في منظور «التاريخ الذي يتعيّن إنجازه»، مستخرجًا بعد ذلك مختلف جوانب «الكينونة -المتأثرة- بالماضي»، قبل تحديد الحاضر التاريخي، وجاعلًا من الحاضر الحيّ خيطًا موجّهًا له.

كيف تزيد هذه الهيرمينوطيقا فهم ظاهرة التراث ثراء؟ إذا ما نظرنا إلى التاريخ من زاوية التاريخ الذي يتعيّن إنجازه، لن يظلّ التراث مجرّد حصن الماضي التليد الذي ينبغي تذكّره بصورة مُنتظمة؛ يرسم التراث حدود «مجال التجربة» الذي يسير جنبًا إلى جنب مع «أُفق الانتظار». يخصّ ريكور هذين المفهومين بمكانة مهمّة داخل فهم الزمان التاريخي، مقترحًا علينا أن نعتبرهما «مقولتين ميتا- تاريخيتين وصالحتين على مستوى الأنثروبولوجيا الفلسفية» (TR 3, 309). وقد استنبط منهما وصيتين أخلاقيتين- سياسيتين مهمّتين بالمثل: «مُقاومة غواية انتظارات يوطوبية خالصة» (TR 3, 312) وفي الوقت نفسه مقاومة «انحسار فضاء الخبرة» (TR 3, 313).

لا شكّ في أن التقاليد الدِّينيَّة ليست في مأمن من هذه الغِواية المزدوجة. نستطيع أن نطبّق عليها قاعدة ريكور: «جعل انتظاراتنا محدودة أكثر وتجاربنا غير محدودة أكثر» (TR 3, 313). عندما تقترح ديانة ما علينا فضاء تجربة محدود من كلّ جوانبه، تجازف بالتحوّل إلى مجرَّدِ أيديولوجيا؛ كما أن الديانة التي لا تُراهن إلّا على مستقبل أيام زاهرة تظلّ مجرّد وهم لا مستقبل له. بناء على الواقع نفسه، نتطلّع إلى مهمّة كبيرة يجب أن ينهض لها مذهب الهيرمينوطيقا النقدية للدِّين

عاجلًا أو آجلًا: مواجهة الإيمان الدِّيني بقطبية الأيديولوجيا-اليوطوبية التي تعكس وجهين مُتكاملين ولا يقبلان التجاوز في المخيال الاجتماعي.

لنُلقِ بدايةً نظرة على الطريقة التي قَدَّمَ بها ريكور عبارة «الكينونة -المتأثرة- بالماضي»، بعد أن تركنا جانبًا مؤقتًا هذه المشكلة الكبرى والتي سأعود إليها لاحقًا، وهي عبارة تحمل أصداء تصوّر غادامير عن *Wirkungsgeschichte* أو تاريخ الأثر. «نحن لسنا فاعلين داخل التاريخ إلّا بالقدر الذي نُصبح فيه مُنفعلين سلبيين داخله» (TR 3, 313). أحيانًا، قد يكتسب مظهر سلب الإرادة هذا ملامح تحويل إلى ضحيّة. لكن جوهر الأمر هو أن نفهم لماذا «لا تقلّ مُعاناة الأبطال الذين يُعانون من التاريخ، وهم الفاعلون الذين يتدخّلون بقوة أكبر في التاريخ، عن معاناة الضحايا أو عن مُعاناة ضحاياهم، حتى لو اقتصر الأمر على مخلّفات غير مقصودة أفضت إليها مُبادراتهم التي لم يتركوا منها شيئًا للمُصادفة، بصرف النظر عن كون مقولة الضحيّة قد تلعب دورًا مهمًّا في بلورة السؤال التالي، لأسباب لا يصعب علينا فهمها: «هل مسموح لنا أن نرجوه؟» (TR 3, 313).

تُواجه هيرمينوطيقا الوعي التاريخي بهذا الصدد مُهمَّةً دقيقة متعلّقة بابتكار مفهوم مقابل لمفهوم هيغل عن «مكر التاريخ»، بالرَّغم من المُقاومة المبدئية التي يُبديها هذا المفهوم اتجاهها. كيف تفهم الهيرمينوطيقا أُطروحة ماركس التي تُفيد أن الإنسانية «لا تصنع تاريخها إلّا في الظروف التي لم تصنعها» (TR 3, 313)؟ لا يوجد تاريخ في نظر الهيرمينوطيقا إلّا بالنسبة لذوات ترمز إلى وجودها الفعلي نفسه بصفته «كينونة -متأثرة- بالماضي». قد نفهم هذه «الكينونة-المتأثرة» بطُرق مُتباينة، كما تُوحي بذلك استعارة «الدَّيْن». لا تمثّل كلّ مشاعر الإحساس «بالدَّين» بالضرورة حملًا لا طاقة لنا به؛ قد يُفصح البعض منها عن كنز لا يفنى.

يُمَكّننا مفهوم الكينونة -المتأثرة- بالماضي من تجاوز مُفارقة قاتلة خيّرتنا بين سلسلة متصلة الحلقات لا انقطاع فيها، وفرضت علينا منذ البدء هُويَّة جاهزة تُعفينا من طرح السؤال: «من أكون؟»، وبين سلسلة مُتقطّعة الحلقات تتطلّب منا أن نبتكر هُويّتنا كلّ مرة. وكما كان ريكور قد أبرز في كتاب الإرادي واللاإرادي الشروط التي تسمح لنا بارتضاء الوجوه الثلاثة التي يتخذها غير الإرادي المطلق،

وهي وجوه الطبع واللّاشعور والحياة، يتعلّق الأمر الآن بارتضاء الكينونة-متأثرة-بالماضي، ونحن حريصون آنذاك على التنبيه إلى أن مفهوم «الرِّضى» لا يعني «الخنوع».

يَمُرُّ الجواب عبر تفكير جديد في مفهوم التقليد، مع الحرص على تخليصه من سِمته الرتيبة والمُتَكَتِّلَة. لا يقف التقليد بالضرورة حجر عثرة يعترض طريق مُبادراتنا، إلى حدّ يُحَوِّل معه مفهوم «صناعة التاريخ» إلى مفهوم مُتناقض في جوهره. عندما نعمل على تقليب لفظ التقليد tradition على واجهاته اللغوية الثلاث - *traditionalité* التقليد، و*traditions* les التقاليد، و*tradition* la التقليد - وبعد التنبيه إلى العلاقات الجدلية التي تُقيمها تلك الواجهات فيما بينها، تُصبح الهيرمينوطيقا النقدية مسلَّحةً بالأدوات التي تؤهّلها لاستجلاء محتوى اللفظ الذي يتعلّق في معناه بالتقليد الثقافي بالمعنى الواسع، بالقدر نفسه الذي يتعلّق فيه بالتقليد الدِّيني بوجه خاص. لا يقلّ الترتيب الذي تدخل بموجبه هذه المفاهيم إلى المشهد أهمية عن دلالتها الذاتية.

1. يُزَوِّدُنَا مفهوم التقليدية بقبضة أُولى على الظاهرة، وهي قبضة تسمح لنا، بالرُّغم من صوريتها، بالاقتراب من التقليد من زاوية الحياة وليس من زاوية الموت. بعبارة أُخرى، تُمَكِّننا من اكتشاف الحديقة قبل فتح الكتاب الذي يحوي بعض النماذج الجافة منها. يتمّ تلقيم مفهوم الإرث مباشرة داخل مفهوم فضاء الخبرة. ليس هذا الفضاء بِنية لا شكل لها، بل هو حقل قوى لا يكفّ فيه «فعالية الماضي الذي نُعاني منه وتلقّي الماضي الذي نقوم به» (TR 3, 318) عن الدخول في مُواجهة حامية فيما بينهما. إن اللفظين معًا، سواء أتعلّق الأمر باللفظ الألماني *Überlieferung* أو بمُصطلح العهد الجديد *paradosis*، يُضمران في الوقت نفسه ما تمّ تسليمه (التقليد المنقول) وفعل التسليم الذي لا يعتبر شيئًا خارج المبادرة إلى التلقي والتَّمَلُّك الخلّاق للتقليد المنقول.

«فالواقع أني سَلَّمْتُكُمْ، في أول الأمر، ما كنت قد تَسَلَّمْتُهُ، وهو أنَّ المسيح مات من أجل خطايانا وَفْقًا لما في الكتاب، وأنه دُفِن وأنه قام في اليوم الثالث وَفْقًا لما في الكتاب، وأنه ظهر لبطرس، ثم للاثني عشر» (الرسالة 1 إلى كورنثوس، 15، 3-4). لا تقف هذه الفقرة المُستقاة من الرسالة الأُولى إلى

مؤمني كورنثوس شاهدًا فقط على الجدلية التي تُكوِّن عمل التوسّط الذي نتحدّث بفضله عن «عبور الزمان»؛ فضلًا عن ذلك، تدعونا تلك الفقرة إلى التفكير في الرهانات الوجودية لفعل التسليم، بل في رهاناته اللاهوتية. يتحدّث إلينا الإرث الذي تلقّاه بولس ونُقل عبر التبليغ عمن سلّم نفسه لبني البشر!

نستطيع الحديث بالتأكيد، في ضوء هذا المعنى الثلاثي الذي اتخذه الفعل اليوناني *paradidonai* في العهد الجديد، عن «تسليم يولّد المعنى» وينجم عن «التبادل بين الماضي المؤوَّل والحاضر المؤوِّل» (TR 3, 320)، كما ينجم عن التوتر الجدلي بين الابتعاد والمُباعدة المؤسّسة للمسافة الزمنية. ولكنه قد يكون من المُناسب أن نُضيف إلى ذلك الفكرة الفضائحية - فكرة المُعاناة، بالمعنى الذي يدخل في «عذاب الصليب» - التي تُفيد أن «الماضي المؤوَّل» هو الآلام الواهبة للحياة Passion(*).

2. تَحمِلُنا هذه الفكرة، التي تشغل الحيّز المهمّ من كتابات بولس، على تخطّي العتبة التي لا يظهر التقليد فيها فقط في أُسلوب التسليم، بل بوصفه حامل المضامين التي يحمل جزء منها على الأقل دعاوى الحقيقة. عندما تناول ريكور لفظ tradition في صيغة الجمع، لم يكتفِ بأن يضع نصب عينيه تعدّد التقاليد الثقافية والدِّينيَّة تَعَدُّدًا لا رجوع عنه. ذكّرنا كذلك بسِمة أساسية تطبع شرطنا التاريخي: «لا نوجد أبدًا في شرط مُطلق يجعل منا مُبتكرين، بل نوجد دائمًا في البدء داخل شرط نسبي يجعل منا وارثين» (TR 3, 320). وهذا ما يصدق بالمثل على المؤسّسين وعلى المُصلحين الدِّينيين الذين يعود إليهم الفضل في تأسيس تقليد ديني كبير وفي ظهور تراث روحاني أو ثقافي. لا وجود «المسيحية دون يهودية»، ولا لهيغلية دون اسبينوزية وديكارتية، إلخ. يفترض الجديد في كلّ مرة، حتى حين يتعلّق الأمر «بجديد غير مسبوق في جدته»، مخزونًا من «أشياء قيلت من قبل» «وتمّ نقلها عبر سلاسل تأويل وإعادة تأويل» (TR 3, 321). يشترك ريكور مع غادامير بهذا الصدد، في مسلّمته التي تُفيد أن «الماضي يُسائلنا ويطرح علينا علامة استفهام قبل أن نُبادر إلى مساءلته وطرح علامة استفهام عليه»، كما تفيد أنه «يُجيبنا ما دمنا نجيبه» (TR 3, 322).

(*) بالمعنى الذي يذهب إليه المعجم المسيحي حين يتحدث عن «آلام المسيح أو passion du Christ». [المترجم]

3. هل يَحِقُّ لنا إرجاع الأصوات المتعدّدة التي لا تكفّ عن التحدّث إلينا وعن مُساءلتنا انطلاقًا من الماضي، إلى الصوت القوي الرتيب المُدوّي في لـ «التقليد؟» هذا هو السؤال الثالث الذي بلوره ريكور في إطار مذهب هيرمينوطيقا الوعي التاريخي. وقد سارع بعض مفكّري «ما بعد الحداثة» إلى استهجان السؤال، متذرّعين بالقول إنه لا يوجد تقليد بالمعنى المُفرد الجليل، بالقدر نفسه الذي لا توجد فيه «حكاية كبرى» تجعل التاريخ مفهومًا بما هو تاريخ(*). لا يبارك ريكور هذه الإجابة بالرَّغم من مدى وعيه بالانحرافات التي قد يعرفها الانتقال من فحص التقاليد إلى تمجيد التقليد. منذ أن تشرع فلسفة ما في الحديث عن تقليد بالمعنى المفرد، يهمّ التقليديون إلى التصفيق الجماعي.

إن ما يجعل الانتقال ضَرُورِيًا هو أنه «يتعذّر فصل مسألة المعنى، التي يطرحها كلّ مضمون منقول، عن مسألة الحقيقة خارج فعل التجريد» (TR 3, 322). نتحدّث عن «التقليد» كلما احْتَلَّتْ دعوى الحقيقة صف الواجهة، كما هو الشأن مع المعتقدات الدِّينيَّة. تمثّل دعاوى الحقيقة التي ترفعها هذه المعتقدات حالةً خاصَّةً تبرز الصِّلة الموجودة بين الحكم الجاهز (أو الفهم المسبق) والسلطة والتقليد، وهي أُمور سعى غادامير إلى إعادة الاعتبار إليها في مواجهة مفكّري الأنوار، كما دافع عنها في جدال وَرَثة عصر الأنوار المُعاصرين له.

اعتبر ريكور أن الهيرمينوطيقا النقدية للتقاليد مُطالبة بمواجهة التقليد، أي «بأن تواجه دعوى الحقيقة التي يحملها معه كلّ تراث يحمل معنى» (TR 3, 330) ومطالبة بنقد الأيديولوجيات التي تتوجّس في كون دعوى الحقيقة، أيًّا كانت، مُثقلة بالأيديولوجيا. كما سنرى ذلك فيما بعد، هذا هو الشرط الذي يؤهّلها للنجاح في الإبقاء والمحافظة على «فكرة التسليم الذي يلعب دور الوسيط، وهو روح فكرة التقليد» (TR 3, 330). والتقليد الذي يزعم التهرّب من هذا الاختبار لخير دليل، بدعوى الإنكار، على أن الهيرمينوطيقا لا تعرف توسّطًا كاملًا. بهذا المعنى، نستطيع أن نطبّق على التقاليد الدِّينيَّة ما قاله ريكور عن التحدّيات

(*) راجع موقف ليوتار بخصوص نقد مفهوم التراث والحكايات الكبرى في الكتاب الذي خصّصه مانفرد فرانك للتنازع بين ليوتار وهابرماس: مانفرد فرانك: حدود التواصل. ترجمة عز العرب لحكيم بناني. أفريقيا الشرق. 2003. [المترجم]

الكبرى التي تُطالب الحضارات بمُواجهتها: «كلّ تَحَدٍّ هو بمثابة سؤال السفنكس: أجِبْ أو ستُؤكَل؛ الحضارة هي مجموع الإجابات عن هذه التحدّيات؛ ما دامت توجد ثوابت مُبدعة 'تجيب'، تعيش الحضارة؛ ولكنها تموت عندما تكرّر إجاباتها القديمة، ولا تبتكر سبل تكيّف جديدة مع مظاهر الإحراج الجديدة» (HV 101).

من السذاجة الأُولى إلى السذاجة الثانية: اختبار نار الشكّ

تُفيد قاعدة مُهمّة تنتسب إلى الهيرمينوطيقا الأُولى لريكور أن «التأويل، في كلّ مذهب هيرمينوطيقي، يصل بين اللساني وغير اللساني وبين اللغة والخبرة المَعيشة» (CI 67). تَصْدُقُ هذه القاعدة على الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين. يجب عليها بدورها أن تُواجه «استيلاء *prise* اللغة على الكينونة واستيلاء الكينونة على اللغة» (CI 67)، كما يظهر ذلك في حقل الظواهر الدِّينيَّة. والحال أن هذا «الاستيلاء» يُظهر وجهًا مُغايرًا بالنسبة لمن يتبنّى تصوّر التحليل النفسي للعلاقة بين الإبراز والاختفاء أو يتبنّى تصوّر ظاهراتية الدِّين.

كيف السبيل إلى إدارة هذه المنظورات المتنوّعة؟ يحملنا هذا السؤال على العودة إلى مظهر آخر من «صراع التأويلات» سبق لنا أن أثرناه من قبل باختصار: إلى الصراع الذي لا حَلَّ لَهُ بين هيرمينوطيقا تنزع طابع الأُسطورة وهيرمينوطيقا استذكار المعنى.

الهيرمينوطيقا الأُولى هي هيرمينوطيقا ماركس ونيتشه وفرويد، وهم الثلاثة الكبار «كاشفو الأقنعة» (CI 101) الذين يفضحون الوعي برصفه مجرّد سراب. «الوهم» هو الكلمة المفتاح التي تسمح باجتماع هؤلاء المفكّرين الثلاثة، الذين يُطلق عليهم ريكور نعت «سادة الارتياب»، مع الحرص على عدم الخلط بينهم وبين «سادة الشكّ». يرى فيهم ثلاثة شرّاح حسموا الأمر بخصوص الإنسان المُعاصر، وهم الثلاثة الذين استوعبوا أن «البحث عن المعنى، بعد الآن، لم يَعُدْ مرتبطًا بتتبّع لحظات تحصيل الوعي بالمعنى، بل هو يعني فكّ شفرة التعبيرات» (CI 149).

نفهم آنذاك بصورة أفضل كيف يستطيع ريكور الحديث عن «هلع ظاهراتي إزاء اللّاشعور» (CI 109) - في صياغة تبدو مفاجئة لا سيما وأن العمل الظاهراتي الخالص الذي قام به سنة 1950 قد أفضى إلى اكتشاف إحدى الوجوه

الأساسية التي اتخذها اللّاإرادي المُطلق داخل اللّاشعور. ونستطيع الحديث بمعنى مُتقارب عن «الهلع الظاهراتي» إزاء الأيديولوجيا، وهي تعبير تواصلي مشوّه على نحوٍ ممنهج، والحديث كذلك عن «الهلع الظاهراتي» بإزاء «إرادة القوة» وبإزاء المنظورية اللّامتناهية للتأويلات التي تُفضي إليها.

هل تستطيع الظاهراتية الهيرمينوطيقية النجاح في تجاوز هذا الهلع الثلاثي، وما هي شروط تحقيق ذلك؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي التطرّق إليه الآن. سننتبه لا محالة إلى أن نقد أوهام الوعي يُعتبر نقدًا لأوهام الوعي الدِّيني كذلك، وربما نقدًا له في المقام الأول، إذا ما اكتفينا بالرجوع إلى الكتب التالية، وهي كتاب الطوطم والحرام *Totem et Tabou* وكتاب موسى والتوحيد *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* وكتاب مستقبل وهم *L'Avenir d'une illusion* وكتاب الأيديولوجيئة الألمانية *L'Idéologie allemande* وكتاب نيتشه عن جينالوجيا الأخلاق *La Généalogie de la morale*.

نستشهد على الاستراتيجية التي اعتمدها ريكور هنا بالمقطع الشعري لهولدرلين الذي ربط بين الخطر الأقصى وبدء الخلاص. بعدما أخذ ريكور في اعتباره إمكان وجود مذهبين هيرمينوطيقيين مُتعارضين، حَوَّل الهلع الظاهراتي إلى خلاص هيرمينوطيقي. من جِهة أولى، نجد كما رأينا من قبل، مذهبًا هيرمينوطيقيًّا غائيًا «متجهًا إلى انبثاق رموز جديدة وهيئات مؤثّرة تتطلّع إليها الهيئة الأخيرة، كما هو الحال في فينومينولوجيا الروح، وهي لم تَعُدْ هيئةً، بل أصبحت معرفة»؛ من جِهة ثانية، نجد الهيرمينوطيقا الفرويدية، «المتجهة إلى عودة ظهور الرموز البائدة» (CI 11).

لا يكتفي ريكور بتبنّي أحد المذهبين الهيرمينوطيقيين: علاوة على ذلك، لا يسعى إلى التوفيق بينهما بطريقة انتقائية. «ثلاثة قبضات من اللّاشعور وحفنة مما قبل الشعور وحبات قليلة من الشعور» (CI 20): لا يمثّل ذلك ترياقًا خاطئًا فقط، بل يشكّل وصفة فلسفية بئيسة! يفرض التناهي على الوعي أن يعيش في الوقت نفسه «على غِرار مصير محدود وفانٍ، تطابقًا بين الروح التي نفحصها في وجوهها الأساسية وبين اللّاشعور، كما ندركه في مفتاح رموزه الدالّة» (CI 121). لا نعتبر فقط أن التركيب بين المذهبين الهيرمينوطيقيين ممنوع ليس الجمع - بين «الهيغلية- النيتشوية» هو مستحيل كما الجمع بين «الفرويدية -الماركسية» - بل

نعتبر فضلًا عن ذلك أنه لا يمكن تخيّله، لمبرّر جوهري. كتب ريكور قائلًا: «يوجد تطابق بين منظومة التشكّلات التي نضعها في الواجهة ومنظومة التشكّلات التي تُحيل دائمًا إلى رمزية موجودة من قبل، بالرَّغْم من التقابل الموجود بينهما»، ويُضيف قائلًا: «هذا ما يصعب فهمه، ويكاد يتعذّر عليّ فهمه» (CI 119)! كان ريكور قد أبرز إلى أي حدّ يصعب علينا فهم ذلك، حتى بالنسبة للوعي الدِّيني بدوره، كما بين ذلك في دراسته عن «آصرة الأبوة: من الاستيهام إلى الرمز» «La paternité: du fantasme au symbole» المنشورة في ختام كتاب صراع التأويلات.

فلسفة الدِّين هل هي دون جوان دون أن تعلم ذلك؟

اختتم ريكور «تمارينه الهيرمينوطيقية» الأُولى (PV 2, 441) التي يتضمَّنها كتابه رمزية الشرّ، متسائلًا: «هل نستطيع العيش في كلّ هذه العوالم الأسطورية في الوقت نفسه؟» إذن هل نحن، أبناء النقد ورجال الذاكرة القوية، «دون جوان» الأسطورة؟ هل نرغب في نيل أدوارها كلها، واحدًا بعد الآخر؟» (PV 2, 441). نملك مبرّرات وجيهة لتوجيه السؤال نفسه إلى فيلسوف الدِّين: هل هو زِيرُ الأديان، ويرغب في نَيْلِ حظوة «ألف ديانة وديانة» من ديانات العالم، واحدة بعد أخرى، دون أن يُخلص لأيّ منها؟

لا شك في أن كيركيغارد «فارس الإيمان» هو من هَمَسَ بِالسُّؤَالِ في أذنه. تَظَلُّ الإجابة التي قَدَّمَهَا في الفصل الخامس من كتاب رمزية الشرّ وفية لروح كيركيغارد، سَاهِرًا أثناء ذلك على فتح أبواب فلسفة الوجود على الهيرمينوطيقا: يجب أن «تحتلّ موقعًا حتى تسمع وتفهم» (PV 2, 441). اشترك ريكور مع هايدغر في إلحاحه على الموقف الهيرمينوطيقي الذي يعتبر المحلَّ الذي يتحقَّق فيه الفهم الفعلي. حينما يتعلَّقُ الأمر بمسألة الشَّرِّ، يظلّ «أفضل مكان نستطيع من خلاله الإصغاء إلى أداة الأساطير في مُجملها، ونستطيع الاستماع إليها وفهمها، هو المكان الذي تمّ الإعلان من خلاله إلى حدّ اليوم عن مدى هيمنة إحدى هذه الأساطير، وهي أسطورة آدم» (PV 2, 441). من يتحدّث هنا، هل هو الفيلسوف أم المؤمن؟ على كلّ حال، يتعلّق الأمر برهان تمّ ربحه مُسبقًا، بما أن الهيرمينوطيقا تُطالب الفيلسوف بأن «يرفع إيمانه إلى مستوى رهان وأن يربح أو يخسر هذا الرهان من خلال وضع قدرة الرمز على البيان على محكّ فهم الذات» (PV 2, 443).

يَمُرُّ هذا الوضع على المحك بغواية «تَمَلُّك سلسلة الأساطير الأخرى التي تشرع في الكلام إلينا من المنطلق نفسه الذي تتوجّه منه الأسطورة المُهيمنة» (PV 2, 443). هنا أيضًا تظهر معالم شكل بيضوي جديد، حينما لا تجد فنّ التطبيق المُجتهد *subtilitas applicandi* نفسها في مواجهة معنى الأسطورة فقط، بل كذلك في مواجهة حقيقتها.

يحتلُّ قرار تبنّي أسطورة آدم المفضّلة على غيرها من الأساطير القطب الأول في البيضة، وهو قرار شبه كيركيغاردي، ؛ أما القطب الثاني، فهو قطب ظاهراتية المقدّس لدى ميرسيا إلياد، الذي اقتسم معه ريكور الاقتناع بأن الرمز هو البِنية الأساسية في اللغة الدِّينيّة. وعليه، تَتَحَوَّلُ العبارة «يفتح الرمز شهية التفكير» إلى «البوصلة الهادية» (PV 2, 378) للهيرمينوطيقا التي تحرص على الجمع بين «هِبة الرمز للمعنى والمبادرة المفهومة من أجل فكّ الشفرة» (PV 2, 482). لن تكتسب هذه الهيرمينوطيقا كلّ بعدها الفلسفي إلّا من خلال إيلاء أهمية كبرى لعملية تمالك المعنى. اعتبر ريكور أن «تأويل الرمزية لا يستحق أن يُدعى هيرمينوطيقا إلّا إذا كانت مقطعًا من مقاطع فهم الذات وفهم الكينونة» (CI 33). يتطلّب ذلك منا الدخول في حلقة مُفرغة هيرمينوطيقية تتجاوز حلقة «الكلّ والجزء»، كما تتجاوز الحلقة التي وصفها هايدغر في الفقرة 32 من كتاب **الكينونة والزمان**، لتصل إلى حلقة مفرغة تقوم على تأسيس الفكر على الإيمان *fides quaerens intellectum*: «الإيمان هو الإصغاء إلى النداء، ولكنه يجب تأويل الرسالة من أجل الاستماع إلى النداء. إذن، يجب علينا الإيمان من أجل الفهم ويجب علينا الفهم من أجل الإيمان» (DI 505).

ما بعد الاتهام والحماية:

الدلالة الدِّينيّة للإلحاد وإمكان الإيمان المأساوي.

قد نتساءل عن حق هل تكون جدلية الحفريات والغائية هي الإمكان الوحيد من أجل فهم صراع التأويلات وحلّه، وهي التي تقابل هيرمينوطيقيات الارتياب وهيرمينوطيقيات ترميم المعنى (DI 445). لكن المؤكّد هو أنها قد حملت ريكور على إدخال تمييز جوهري في نظره، بين «السذاجة الأولى» السابقة للنقد، و«السذاجة الثانية» التالية للنقد، وهي التي أحال إليها كذلك بعبارة «العقيدة

الساذجة» «docte naïveté» (DI 478)، كما يدعو إلى ذلك نيقولاس الكوزانيّ في «العقيدة الجاهلة» «docte ignorance». تطفو آنذاك مشكلة جديدة على السطح: لا يُمكن تحصيل الفكرة الدِّينيَّة بخصوص الأصل الأول ولا تحصيل الفكرة الدِّينيَّة بخصوص «الغاية القصوى» من خلال المُسارعة إلى استقراء بسيط لمفهومين نظريين، وهما مفهوما الحفريات وغائية الوعي. بهذا المعنى، يبدو من الصعب علينا أن نُطَبِّقَ على مشكلتنا الصيغة الكانطية: «وضعت حدودًا على العقل، حتى أترك مكانًا للإيمان». يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية المنصبّة على الخطاب الدِّيني أن تُظهر بالتحديد مدى أهليتها لخلع معنى على مفهومي «التكوين» *genèse* والإسخاتولوجيا الأخيرة، اللذين يرمزان إلى الأول والآخِر.

مرة أخرى، أنجز ريكور هيرمينوطيقا فنّ الاجتهاد *subtilitas applicandi*، متسائلًا إلى أيّ حدّ يستطيع معه تبنّي «نقد الدِّين المستمد من الإلحاد، مثل إلحاد نيتشه وفرويد» (CI 431)، مما أفضى إلى التساؤل عن الدلالة الدِّينيَّة المُمكنة التي قد يحظى بها الإلحاد. اعتبر ريكور أن التمييز بين «الإيمان» و«الدِّين» «مهمة عسيرة يتحمّلها الفكر» (CI 431)، بدل أن يسارع على الفور إلى التمييز بينهما.

لا يعكس مفهوم «*Geborgenheit*» («الملجأ»)، الذي كان هايدغر قد اهتمّ به في مقدّمة في الفلسفة في عام 1928-1929، غير أحد وجهي عَلاقة مُلتبسة في جوهرها. وهذا هو ما أبرزه ريكور بناء على مكوّنين رئيسين في الدِّين، وهما الحرام والملجأ. فهما يحدّدان واجهتين أساسيتين في الشعور الدِّيني، «خشية العقاب والرغبة في الحماية» (CI 432)، ويُحيلان إلى نفس هيئة الإلهيّ. الألوهية التي تتوعّدنا بعقابها هي الألوهية نفسها التي تَمُنُّ علينا باللطف في شقائنا. اهتمّ كلٌّ من نيتشه وفرويد بالمنبع الخفيّ لهذه العلاقة المُلتبسة. طابق نيتشه بين هذا المنبع وبين إرادة القوة، وطابق فرويد بينه وبين الليبيدو *libido*. لكن هذا الواقع لا يصرف ذهننا عن أخذهما معًا بعين الاعتبار، شريطة ألّا ننسى أن نيتشه يكشف عن هويته منذ البدء بوصفه «طبيب الثقافة» في تركيزه على رموز العدمية، بينما تفترض رؤى فرويد بخصوص الشعور بالضجر داخل الثقافة وبشأن الدِّين، تحصيل تجربة سريرية عن عُصاب الوسواس والسوداوية والمازوخية الأخلاقية.

أ. لقد سعى ريكور إلى وصف ملامح إلحاد نيتشه وفرويد، من خلال توجيه

الأسئلة الثلاثة الحاسمة إلى نيتشه، وهي المتعلّقة بمعرفة أيّ إله مات، ومن قتله و«بأي سلطة التي تنتمي إلى الكلام الذي يُعلن هذا الموت». لا تختلف الإجابة عن السؤالين الأوليين عن إجابة هايدغر. الإله الذي مات هو إله الأنطو-تيو-لوجيا، وهو إله لا يتطابق مع الموجود علّة ذاته، بقدر ما يتطابق مع ضامن المستوى الأخلاقي، كما كان الشأن لدى كانط. عندما طلب كانط من الدِّين أن يهمّ إلى فحص أوامر الوعي بوصفها قوانين إلهية، لم يكن يدري أنه يُثني على الأنا الأعلى الفرويدي. هذا الإله بالفعل، هو إله الاتهام والإدانة. المجرم الذي قتل الله ليس هو المُلحد الذي صرخ: «الله غير موجود، أنا لم أُصادفه»، بل هو «العدم المخصوص الذي يسكن في قلب المثل الأعلى، وافتقار الأنا الأعلى إلى صفة الإطلاق» أو «التدمير الذاتي للميتافيزيقا بواسطة العدمية» (CI 437).

كان السؤال الثالث المتصل بمدى مصداقية الكلام الذي أعلن عن موت الإله الأخلاقي، في الحوار الذي أجراه ريكور مع فرويد ونيتشه، هو السؤال الحاسم بامتياز. الأهم هو ألاّ نخلط بين الإعلان والحجّة. لا يُشبه إعلان نيتشه عن موت الله في شيء دليلًا على عدم-وجود الله. يعني ذلك في ذهن ريكور «ألّا شيء قد تمّ البت فيه سلفًا، وأن كلّ شيء لا يزال مفتوحًا بعد نيتشه»، مع استثناء وحيد، وهو أننا «عاجزون بعد الآن عن ترميم صورة حياة أخلاقية تبدو كما لو كانت تتخذ معالم الخضوع لإرادة أجنبية أو عليا، ولو تمثّلت هذه الإرادة في صورة إرادة إلهية». من هذا المنظور، بارك ريكور نقد الأخلاق والدِّين كما وفد علينا من مدرسة الارتياب: عندما تضعنا الأخلاق أو الدِّين على الفور في قفص الاتهام، لن يُصبحا آنذاك غير انعكاس ضعفنا الذاتي ويُعيدان إنتاجه. في الواقع، لسنا مُلزمين بوضع الهيرمينوطيقا الاختزالية وهيرمينوطيقا استذكار المعنى جنبًا إلى جنب. بناء على شروط معيّنة، نستطيع تخيّل إمكان إحداث «توسّط بين الدِّين والإيمان، عبر الإلحاد» (CI 439).

فيما يتعلّق بإمكان النجاة من الدائرة الجهنمية للاتهام، كشف ريكور عما «يُشبه طاعةً خاليةً من أيّ صدى أخلاقي» (CI 439) في العلاقة الأصلية بكلّ كلام دَالّ، وهو يقترب أثناء ذلك من هايدغر. نكتشف هنا أن الإنصات والطاعة صِنوان مُترادفان، دون أن تتحوّل الطاعة إلى استسلام أعمى. عندما حضّ هيراقليطس أتباعه على عدم الإصغاء إلى أقواله الخاصة، بل حضّ على الإصغاء إلى اللوغوس (العقل)، لم

يتهمهم ولم يمنع عنهم شيئًا ولم يُدِنْهم. يسير هذا الاستماع جنبًا إلى جنب مع الوعي بانتماء مؤسِّس. الصمت عنصر التأسيس هذا: كما أن «الإصغاء يحظى بأولوية وجودية إزاء الطاعة»، «يسبق التزام الصمت الكلام» (CI 441). يتخيّل ريكور إمكان وجود «علاقة بالله، بوصفها كلامًا يسبق أيّ حظر وأيّ اتهام» (CI 441)، بناء على خلفية هذه الموضوعات التي طرقها هايدغر.

لكن أيّ أخلاق يمكن إرساؤها على هذه العلاقة الوجودية بكلام أول يحرّرنا من متاهة الواجب والإلزام؟ ينأى ريكور بنفسه عن هايدغر في هذه النقطة، للاقتراب أكثر من نابير وكذلك من اسبينوزا. يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بوضع أركان أخلاق «الرغبة في الكينونة أو بذل الجهد من أجلها» (CI 442). قد يبدو هذا الانتقال مفاجئًا من هايدغر إلى اسبينوزا، وهو انتقال لا زلنا نرصد أصداءه في الدِّراسة العاشرة التي نشرها ريكور في كتاب الذات عينها كآخر، *Soi-même comme un autre*(*) ما يبرّر هذا الانتقال هو أن الكلام، الذي يعتبر «واقعًا حيًّا ومتحقّقًا» يُقيم ارتباطًا خفيًّا بالنواة الفاعلة داخل وجودنا الفعلي. يُصبح الكلام مؤهّلًا، بصرف النظر عن أيّ تشريع أو عن وصايا، «لتغيير الفهم الذي نملكه عن أنفسنا» (CI 444). اعتبر ريكور أن هذه المقاربة الثانية للإيمان الدِّيني الذي ينجح في الانفلات من الدائرة الجهنمية، يتطلّب بلورة أكثر عمقًا. لكنه يبقى أن ريكور يزوّد القرّاء المُعاصرين بخيط أريان Ariane هذا الذي يمتدُّ بين فرويد ونيتشه.

2. ماذا يعني الوجه الثاني «المشتبه فيه» داخل الدِّين، وهو الحاجة إلى العزاء؟ الخدمة الأُولى التي يُسديها «سادة الارتياب» إلى فيلسوف الدِّين هي أنهم يَشُدُّون الانتباه إلى الترابط القوي الموجود بين الاتهام والعزاء. من يعزّي (أو تعزّي) المنكوبين هو (أو هي) من يعاقب (أو تعاقب) الأشرار في الوقت نفسه. العين التي ترى قابيل داخل القبر ليست عينًا ثاقبةً فحَسْب، بل ترى بعيدًا. إذا كان الله منبع الحماية الأخير، فالسبب في ذلك هو أنه إله «لطيف» بنا. ضرب سادة الارتياب مع المؤمنين موعدًا ثانيًا لا يَقِلُّ حسمًا، عندما أتبعوا نقد الإله الأخلاقي بنقد الدِّين بما هو ملاذ وعزاء، وعندما نزعوا طابع الأسطورة عن مفهوم العناية الإلهية Providence.

(*) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005. [المترجم]

اعتبر ريكور أن العقيدة «المأساوية»، كما ينعتها هي التي أظهرت أنها في مستوى هذا التحدّي، وهي العقيدة التي «مثّلت في ذهن الميتافيزيقا الكلاسيكية ما كان يمثّله إيمان أيوب بالنسبة لشريعة الجزاء العتيقة الأصلية، التي دعا إليها أصدقاؤه الورعون» (CI 445). تتحوّل المواجهة إلى صراع بين العمالقة، منذ اللحظة التي نُصبح فيها على وعي بأن موضوعة نيتشه بشأن براءة الصيرورة تقتضي ضمنيًا وجود أنطولوجيا «تظلّ واقعة إلى الأبد في حبائل شراك الأسطورة» (CI 447): أسطورة ديونيزوس والعود الأبدي للمثيل رفقة حب القدر، وأسطورة الإنسان الأعلى والعالم بما هو لعبة في آخر المطاف.

يُقَدِّمُ هذا «المذهب الشاقّ» (CI 447) وجهًا أكثر مشقّةً في نقد فرويد للدِّين، حينما ركّز بصورة أقوى على الرغبة في الحماية والعزاء. تساءل ريكور هنا أيضًا (كما فعله كلٌّ من القسّ بفيستر (Pfister) ولو أندرياس سالومي (Lou Andréas-Salomé) عن جنس الإيمان الذي يستحق البقاء سالمًا بعد نقد الدِّين الذي يجد التعبير عنه داخل كتاب مستقبل وهم *L'Avenir d'une illusion*. ليس الجواب بديهيًّا بذاته، كما ترمز إلى ذلك الإحالة إلى «ليل الفهم العقلي» في روحانيات سان خوان وفكرة بونهوفر (Bonhoeffer) التي تُفيد أن إلهًا ضعيفًا هو الذي يستطيع إنقاذي من ضعفي.

إذا ما علمنا أن «التّطهير من خشية العقاب والتطهير من الرغبة في الحماية يمثّلان سيرورةً واحدة مُتطابقة» (CI 450)، لن نستغرب أن يكون النهج الذي انتهجه ريكور للوصول إلى «الإيمان المأساوي» هو النهج نفسه الذي سمح له بالخروج من متاهة العقاب والإدانة. مرة أُخرى، تعتبر الصّلة الأصلية التي تجمعنا بالكلام السابق واللّاحق هي ما يوجّهنا إلى إمكان وجود «عزاء يبتعد عن الرغبة الطفولية في الحماية، قدر ابتعاد الطاعة عن خشية العقاب» (CI 450).

تُقرِّبُنا الدرجة الأولى في هذا التّجاوز على نحوٍ ما من فرويد، في الوقت نفسه الذي أعاد فيه ريكور الصّلة بالمشروع الابتدائي الخاص «بنظرية شعرية الإرادة». لنتذكّرْ الأطروحة الخِتامية من كتاب الإرادي واللّاإرادي: إنما يجب على مجرّد الحرية الإنسانية أن تُقيم الدليل على أهليتها للرضى بالوجوه الثلاثة التي لا غنى عنها في اللّاإرادي المطلق: الرّضى بالطبع، واللّاشعور، والمصير. يُعاود الرّضى الظهور من

جديد، أثناء الحوار مع نيتشه وفرويد، باسم آخر مُباغت، وهو الخضوع. نفهم سبب ذلك: نُعلن الخضوع عندما تكون الرغبة في العزاء قد أظهرت صورتها الوهمية. يتعلّق الأمر في ذهن ريكور «بقبول منزلة غير أخلاقية على الإطلاق»، وبالانفتاح على «بلورة كلّ شيء بملء الكلام» (CI 451).

تُبرِزُ تَتِمَّة النَّصّ أن لفظي «الخضوع» و«الرِّضى» يُصبحان مُترادفين منذ اللحظة التي نسلّم فيها أن «حدث الكلام بما هو كلام يستحدث رابطةً» وأن «وضعية الحوار هي بحدّ ذاتها نمط عزاء» (CI 451). هذا الاقتناع هو الذي يسمح بنصب جسر يربط بين وسفر أيوب وبين الفلاسفة السابقين لسقراط. يعتبر ريكور أن إمكان الانتماء إلى الكلّ يُعتبر في الوقت نفسه «إمكان العزاء، وهو إمكان أساسي»، بوصفنا كائنات متكلمة، وهو إمكان يجد مصدره الأول في الوحدة بين الكينونة واللوغوس» (CI 451). بهذا المعنى، نستطيع تحويل اللازمة الأرسطية والسكولائية التي تقول: «النفس موجودة في كلّ واحد منا» *«anima est quodammodo omnia»* إلى لازمة أُخرى: «العقل موجود في كلّ واحد منا» *«logos est quodammodo omnia»*. ألم يقل ريكور في استهلال الطبعة الأولى لكتابه التاريخ والحقيقة *Histoire et vérité*: «الكلام هو مملكتي ولا أخجل من ذلك» (HV 11)؟ لكن هذا الكلام الذي كان يتصل بجدلية العمل والكلام قد شحن بأصداء جديدة منذ اللحظة التي تعلّق الأمر فيها بتحديد إمكان «الرِّضى بصرف النظر عن الرغبة، دون الاكتفاء فقط بإمكان الطاعة بصرف النظر عن الخشية» (CI 452)، أي ما دام الأمر يتعلّق بإمكان وجود «إيمان مأساوي».

تقود المُسَلَّمَةُ التي تُفيد أن «الإنسان يحظى بالعزاء عندما يسمح للأشياء داخل اللغة بأن تكون أو بالإشارة إليها» (CI 454) من مجرّد الخضوع إلى نظرية شعرية. قد تلمح عبارة هولدرلين التي ساقها ريكور «يقطن الإنسان الأرض شعريًا» إلى أن النهج الذي التمسه هو نهج هايدغر نفسه. يتعزّز هذا التقارب أكثر، إذا ما انتبهنا إلى أن مُفردة السكينة *Gelassenheit* لدى إيكهارد وهايدغر تستخدم في السياق نفسه. لكن سكينة هايدغر تجد مكانها بصرف النظر عن الإيمان وعدم الإيمان. يظلّ «الإيمان المأساوي» لدى ريكور، وهو ثمرة المُواجهة مع إلحاد نيتشه وفرويد، من طبيعة مُغايرة تمامًا. يلوح لي أنه ينسجم بصورة أفضل مع تصوّر اللغة الذي قامت عليه أشعار بول تسيلان تحت عنوان وردة الشخص *Rose de*

personne، ولا سيّما في القصيدة الشعرية الرائعة صعود *Anabase* :

كتابة ضيقة بين الجدران
وعزٌ-حقيقيٌّ
هذا الصعود والرجوع
داخل المستقبل قلب-مشرق
هنالك
حواجز الأمواج
من مقاطع صوتية، لون
بحر، بعيد
داخل ما لم يُبحَرْ.
ثمَّ:
عروش من العوامات
عوّامات-الحزن
مع،
جميلة كلحظات، متوثبة
تلك هي انعكاسات النَّفَس: أصوات
الجرس اللامع (دوم-
إلى أسفل-، واحد
أين المشتبه فيه
قلب)
المتكررة
المفتداة
أصواتُنا.
من بين ما قد نراه، من بين ما قد نسمعه،
الكلمة- تحاول
التي تتحرَّرُ:
جماعياً[8].

(8) Paul CELAN, *La Rose de Personne*, trad. Martine Broda, Paris, Le Nouveau Commerce, 1979, p.91.

فهم الذات أمام النص

نَشَرَ ريكور مقالته عن «التأويل» «De l'interprétation» في مستهلّ الثمانينيات، في أماكن متفرّقة. افتتح هذا النص، الذي يجوز أن نعتبره سيرة ذاتية فكرية، كتابه من النص إلى الفعل *Du texte à l'action*(*) (TA 11-35)، وهو كتاب يضمّ المقالات الرئيسة في موضوع الهيرمينوطيقا التي نشرت بعد كتابه صراع التأويلات. سيصحبني هذا الكتاب في المرحلة الثانية من هذا الاستقصاء الذي أقوم به، والذي يندرج في إطار هيرمينوطيقا النص.

1. بعدما ألقى ريكور نظرةً إلى الوراء على المشكلات الأساسية التي شغلت ذهنه منذ ثلاثة عقود (أي منذ أن ولج حقل الهيرمينوطيقا)، رسم الشجرة السُّلالية التي تحدّد انتماءه إلى المدرسة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية. حدّد سِمات فكره بثلاثة خطوط عريضة: «ينتمي فكره إلى فلسفة التَّفكُّر؛ ويظلّ متحرّكًا في إطار تيار ظاهراتية هوسرل؛ ويريد أن يُصبح فكرًا هيرمينوطيقيًا متغيّرًا من هذه الظاهراتية» (TA 25).

أ. «إن إمكان فهم الذات» (TA 25) مشكلة أساسية في الهيرمينوطيقا المُندرجة في خطّ فلسفة التَّفكُّر التي تنطلق من الكوجيتو الديكارتي وتمرّ عبر كانط وفيخته وتصل إلى جان نابير. ندّد ريكور بوهم العلاقة المرآوية بلهجة عنف أقوى من ردّ فعل نابير، بمعنى أنه نَدَّدَ بـ «أُمنية الشفافية المطلقة، ووالتطابق الكامل بين الذات والذات عينها الذي يُحَوِّلُ الوعي بالذات إلى معرفة لا يحوم حولها شك، كما تصنع من هذا الوعي معرفة هي أكثر جوهريّة من هذا المنظور من كل المعارف الإيجابية» (TA 26).

ب. إذا كان ريكور قد ابتدأ «بوضع نفسه في إطار مدرسة الظاهراتية»، كما يشهد عنوان سلسلة الدّراسات التي خصّصها لهوسرل، قد نتساءل إلى أيّ حدّ يبقى مذهبه داخل تيَّارَ الظاهراتية. تبدو المسألة شائكة بصورة حادة، لا سيّما وأن ريكور يعتبر أن «الظاهراتية في معناها العام هي مجموع إنتاج هوسرل وصور الانحرافات التي أفضى إليها» (EP 9). تُعتبر النسخة الهيرمينوطيقية التي اقترحها

(*) بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001. [المترجم]

علينا عن الظاهراتية هرطقة، ويجب أن يفنّده كلّ تصوّر «أصولي» عن الظاهراتية المُتعالية الواقعة تحت سلطان غائية التأسيس الذاتي الجذري. هل يحقّ للهرطوقي أن يبقى وارثًا؟

علاوة على ذلك، توجد صعوبة ثانية ومرتبطة بالتطوُّر الذي عرفه إنتاجه الفكري من الداخل: ألم يَقُم ريكور شيئًا فشيئًا ابتداء من منتصف السبعينيات بتعويض عملية زرع الهيرمينوطيقا داخل تربة الظاهراتية، وهي التي قام بها في البداية، بزرع الهيرمينوطيقا داخل تربة الفلسفة التحليلية؟ كيف السبيل إلى التوفيق بين الصياغة الموجودة في كتاب من النص إلى الفعل لفعل «غادر، يغادر» مع فعل «الإقامة» الذي يرمز في العبارة التوجيهية التي أشرنا إليها أعلاه والتي تُفيد معنى الانتماء إلى «تيار»، مع العلم أن فعل 'غادر' يفيد أن هيرمينوطيقا ريكور «غادرت» ظاهراتية هوسرل، بالمعنى المزدوج لفعل «غادر»، وهو المعنى الذي يُضمر معنى المكان الذي وفدت منه ومعنى المكان الذي تخلّت عنه؟ لا يعني فعل «المغادرة» من وجهة نظري قطيعة نهائية أحدثها مع ظاهراتية هوسرل. لا غرو في أن مذهب ريكور الهيرمينوطيقي ظلّ مقيمًا داخل تيار ظاهراتية هوسرل، بالرُّغم من أنه نادرًا ما أصبح يُحيل إلى نصوص هوسرل في كتاباته المتأخّرة، كما أن مذهبه استمرّ في الدخول معها في «مُساجلات»، كما أكّد نفسه على ذلك (TA 7).

ج. ما هي سِمات «المتغيِّرة الهيرمينوطيقية» التي اتخذتها ظاهراتية هوسرل في النسخة التي أراد ريكور أن يقترحها علينا؟ يجب الانتباه في البداية إلى فعل «أراد، يُريد». فهو يحدّد برنامج بحث لم يصل بعد إلى صورته النهائية، ولن يصل إليها بكلّ تأكيد أبدًا. وهو يعكس في الوقت نفسه التطلّع الذي اختمر في ذهن ريكور، حينما سعى إلى تقديم إسهامه الشخصي إلى «المدرسة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية»، وهو الإسهام الذي حدّد معالمه بهاجس المحافظة على «المنزلة النقدية في كلّ عمليات الفكر المُنتمية إلى التأويل» (TA 7).

يتعلّق الأمر بهيرمينوطيقا نقدية حرصت على «التزام الحوار بين الفلسفة والعلوم الإنسانية» (TA 33) وعلى «المُزاوجة بين دقة التحليل والإقرار الأنطولوجي»

(TA 34). استمر ريكور في العزوف عن انتهاج الطريق القصير الذي سارت فيه أنطولوجيا الفهم، منبِّهًا إلى ضرورة الانتباه إلى إبستيمولوجيا التأويل. لكن تعريفه للإنسان، بوصفه «موجودًا يكتشف بفضل تفسير ما تنطق به حياته أنه موضوع داخل الكينونة قبل أن يطرح نفسه أمام نفسه وقبل أن يَتَمَلَّكَهَا» (CI 15)، وقد عرف منعرجًا مزدوجًا جديدًا، ابتداء من أواسط الثمانينيات. من جِهة أولى، اكتشف الموجود في فعل القراءة أنه محاط بنصوص تقدّم له معنى، كما تزوّده بإمكانات فهم الذات التي لا يستطيع استمدادها من ذاته؛ من جِهة ثانية، وَسَّع ريكور رقعة الهيرمينوطيقا وفتحها على أُفق قضايا الفلسفة العملية، بعد التأكيد على أن تفسير ألغاز حياة المرء يُعتبَر تفسير الفعل والانفعال، إذا ما أخذنا المُفردتين في معانيهما المتعدّدة. يزوّدنا هذا المُنعرج المزدوج بالخيط الناظم الذي يوجّهنا في المرحلة الثانية من تقويمنا لإسهام ريكور من أجل بلورة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين.

2. إذا ما اْهْتَمَمْنَا بمجال فحص هذا المذهب الهيرمينوطيقي الذي يستنهض جدلية الانتماء والمُباعدة التي سنكشف عن رهاناتها بخصوص تأويل الظواهر الدِّينيَّة، باستقلال عن الأغصان الثلاثة في «الشجرة السُّلالية» لريكور، نجد آنذاك عبارة أخرى تشدّ إليها الانتباه. «لا يوجد فهم للذات ينجو من توسّط العلامات والرموز والنصوص؛ يتطابق فهم الذات في آخر المطاف مع التأويل المطبق على هذه الوسائط» (TA 29). اعترف ريكور ذاته أن مركز الثقل قد انتقل في تأملاته بقوة أكبر سنة بعد أُخرى إلى الوسيط الثالث. يعتبر كتابه **الاستعارة الحيَّة** *La Métaphore vive* وكتاب **الزمان والسرد** توأمين من الرحم نفسه، ويمثّلان من هذه الزاوية منعطفًا حاسمًا بين تصوّرين مُتمايزين عن الهيرمينوطيقا.

أ. يركّز التصّور الأول الذي ابتدأ مع كتاب **رمزية الشرّ** على دور التوسّط الذي تلعبه العلامات والرموز، بعد أن طرحت على الواجهة «الشرط اللغوي الأصلي لكلّ خبرة إنسانية» (TA 29). يسلّم مثل هذا المذهب الهيرمينوطيقي في

(*) ترجمنا عبارة textualité إلى دلالة النص، ونعني بذلك ما يقوله النص الماثل أمامنا بما هو نص، بصرف النظر عن معنى النص. إذ لا تعني دلالة النص أن معناه حرفي أو متواطئ، على خلاف المعاني المشتركة أو المجازية. إذ إن ضروب التأويل هذه، بما فيها المعنى الحرفي، تنتمي إلى لواحق دلالة النص، ولا تدخل في جوهره. [المترجم]

البدء بالقول، «كما أننا نستمع إلى الكلام قبل النطق به، يعتبر كلام الآخر أقصر طريق يمرّ من الذات إلى الذات عينها، وهو الكلام الذي يجعلني أعبر الفضاء المُنفتح للعلامات» (TA 29). وقد أصبح هذا المذهب الهيرمينوطيقي مؤهّلًا بفضل هذه الأُطروحة لعقد حوار خصب مع المدرسة التحليلية التي تشترك معه في الافتراض نفسه.

أضف إلى ذلك مدى الاهتمام الذي خصّ به وظيفة التوسّط التي أنجزتها الرموز التي ابتكرتها الثقافات التقليدية، بُغية فهم الكينونة-في-العالم الإنساني. تستحدث هيرمينوطيقا الرموز انزياحًا ثانيًا خارج وهم معرفة حدسية بالذات عينها، من خلال «حمل فهم الذات عينها على التماس طريق غير مباشر يمرّ عبر ذخيرة الرموز المنقولة خلال الثقافات التي جئنا في حضنها في الوقت نفسه إلى الوجود وإلى الكلام» (TA 30). يبدو أن هيرمينوطيقا الرموز هذه كانت مُؤَهَّلَة أول الأمر للتحوّل إلى هيرمينوطيقا عامة، بعدما برهنت على خصوبتها في تأويل الصورة الأولى التي اتخذتها رمزية الشرّ وفي تأويل الأساطير التي تحكي أصل الشر، (وينطبق المذهب الهيرمينوطيقي نفسه بالمثل على المشكلة المتصلة بصراع التأويلات التي أحدثت تنازعا بين التأويلات الارتيابية والفاضحة للطابع الأُسطوري وبين مذاهب هيرمينوطيقا الإثراء وترميم المعنى).

ب. والحال أن ريكور بدأ يعتقد خلال مستهلّ الثمانينيات، وهذه هي المفارقة، أن تعريفه المبكر للهيرمينوطيقا أصبح جدّ محدود، لأنه كان يكتفي قبل ذلك العهد بالتأويل الرمزي ولم يكن يراعي أهمية وساطة النص بما فيه الكفاية. ستحتلّ هذه الوساطة منذ الآن الواجهة الأمامية. تتمثّل القاعدة الأساسية في المذهب الهيرمينوطيقي الذي يبحث من داخل عمل التأويل عن استكشاف مخلّفات التحوّل-إلى-نص فيما يلي: «فهم الذات هو فهم الذات أمام النص، وتلقّي شروط أنا-عينها، اعتمادًا عليه، وهي أنا-عينها تختلف عن الأنا التي تقبل على القراءة» (TA 31).

يبدو لي أنه من الجائز الحديث بصدد ريكور عن «هيرمينوطيقا 1» (1960-1975) وعن «هيرمينوطيقا 2» (1975-2003)، شريطة الوعي بأن الأمر يتعلّق بتطوّر متدرّج أكثر ممّا يتعلّق بتغيير النموذج الإبدالي، لأسباب تعرّضتُ لها

بالتفصيل في كتابي بول ريكور ورحلة المعنى. ومع ذلك، فإننا نملك مبرِّراتٍ كافية للتساؤل ألا يصدق الرهان الذي يفيد أن «ما يفقده التعريف في ماصدقه، يربحه في مفهومه» (TA 31) ألا يصدق بالمثل على تأويل الظواهر الدِّينيَّة.

ما الذي يجعل المذهب الهيرمينوطيقي الذي يركّز على الوساطة النصية أو على «التحوّل-إلى-نص يُثير اهتمام فيلسوف الدِّين»، مع العلم أن ذلك المذهب يمثّل سيرورة دينامية يُمكن التطرّق إليها من زوايا نظر مُتمايزة؟ هذا هو السؤال الذي سنسعى إلى بلورته الآن.

النص بما هو تعالٍ مُحايث.

إن السؤال الأول الذي ينبغي على الهيرمينوطيقا أن تنكبّ عليه أثناء التركيز على التحوّل-إلى-نص هو معرفة ما هو النص. قدّم ريكور معالم إجابته في دراسة من كتابه من النص إلى الفعل (TA 137-159). إن ما يساعدنا بوجه خاص، في نِطاق إشكاليّتنا، على الكشف عن رهانات هذا السؤال هي «التأمّلات التي أفردها «لوظيفة التغريب الهيرمينوطيقية distanciation» (TA 101-117) في القسم الأول من الكتاب، تحت عنوان: «من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية».

النصّية والتغريب(*).

يبدو، لأول وهلة، أن تعريف النص بما هو «كلّ خطاب تكتبه الكتابة» (TA 137) يُشبه قول من قال: «السماء فوقنا»، ويكاد يخلو من أهمية فلسفية. تَغيَّر كلّ شيء ابتداء من اللحظة التي انتبه فيها ريكور إلى تعقّد الوظائف التي يفترضها مفهوم «الخطاب»، بالمعنى الذي ذهب إليه بنفينيست (Benveniste). يستنفر هذا المفهوم منذ الوهلة الأولى، جدلية المعنى والحدث التي كانت قد

(*) أفضل ترجمة مفردة distanciation aliénante إلى لفظ التغريب بدل لفظ المباعدة، لسببين رئيسين، وهو أن المُفردة الفرنسية مترجمة عن الأصل الألماني Verfremdung والإنكليزي strangification، وهو صيرورة تحويل المألوف إلى غريب، كما نجد ذلك في هيرمينوطيقا غادامير؛ أما السبب الثاني فهو أن مصطلح التغريب معروف في اللغة العربية، وفي اصطلاحات النقد الأدبي، ويفي بغرض المعنى الأصلي الألماني مباشرة. [المترجم]

أثارت انتباه ريكور إبان صراع التأويلات. تُضيف الكتابة تعزيزًا أقوى إلى المظهر الخارجي القصدي الذي يتخذه المعنى، وهو مظهر يُحَرِّرُ المعنى من سياق التلفّظ، حينما تبقى الكتابة وتستمر في نقل المعنى، حتى عندما يختفي المتكلّم، وعندما تضع الكتابة نفسها في خدمة «أيّ وافد» يعرف القراءة، بصرف النظر عن هوية المرسل إليه في الأصل.

اعتبر ريكور أن مفهوم النص لا يصبح قابلًا للإدراك إلّا عندما نكشف عنه من خلال خمسة أزواج مقولية يحتمل كلٌّ منها رهانًا مخصوصًا، بُغية تحديد المنزلة الفلسفية التي يحتلها التأويل. وشيئًا فشيئًا، ترتقي هيرمينوطيقا النصوص بذلك إلى مستوى العموم نفسه الذي طبع كتاب أرسطو كتاب العبارة *Peri hermeneias*. يقف النص شاهدًا نموذجيًا على أهمية دور التغريب بدل أن يشكّل مجرّد حالة خاصة داخل التواصل الإنساني، والأدهى أن يشكّل مجرّد «حاشية» على الكلام الحيّ. صحّح ريكور أُطروحة غادامير بخصوص الطابع اللغوي الكّلي الذي يُقال في كلّ خبرة إنسانية، بعدما أصغى بعناية أكبر إلى «شيئية النص»، «بوساطة تأويل التغريب بنبرة أقل سلبيةً» (TA 100).

بلور ريكور بطريقة منهجيَّة مفهوم الخطاب من خلال جدلية الحدث والمعنى بوصفه عملًا مهيكلًا، من أجل تحقيق هذا المسعى، قبل أن ينصرف إلى فحص عَلاقة الكلام بالكتابة، معتمدًا في ذلك على ترتيب متدرّج في التعقيد. اعتبر ريكور أن زيادة التغريب الذي يدخل في تكوين منزلة الكتابة «ليست مجرّد ما يجب على الفهم التغلب عليه، بقدر ما تمثّل الشرط الذي ينبني عليه الفهم» (TA 112). نستطيع الحديث بهذا الصدد تقريبًا عن «تغريب حسن»، بالمعنى الذي أحدث فيه هيغل تقابلًا بين «اللّامتناهي الحسن» (المتعلّق بالروح) و«اللّامتناهي السيِّئ» المتعلّق بالرياضيات.

عالم النص وفهم الذات عينها.

تَتَخطّى هيرمينوطيقا النص عتبةً حاسمة تفتحها بالقدر نفسه على الأنطولوجيا وعلى الفلسفة العملية، اعتمادًا على المعيارين الأخيرين للدلالة النصية اللذين يستكملان ثلاثية «الخطاب والإنتاج الفكري والكتابة». يتعلّق الأمر بالمفهومين

التوأمين المتعلّقين بعالم النص وفهم الذات عينها، وهما يشكّلان من منظور ريكور «مركز الثقل في المسألة الهيرمينوطيقية» (TA 102).

1. يعتبر مفهوم «عالم النص» من بين المُكتسبات الرئيسة في الأبحاث في الاستعارة والوظيفة السردية. تفحص الدّراسة السابعة (المُهداة إلى ذكرى ميرسيا إلياد) من كتاب الاستعارة الحيّة *La Métaphore vive* مسألة تتصل بما نتعلّمه من القول الاستعاري حول الواقع. ينتمي هذا المشكل إلى الهيرمينوطيقا قبل أن ينتمي إلى علم الدلالة، عندما نعني بالهيرمينوطيقا «النظرية التي تنظّم الانتقال من بِنية الإنتاج الفكري إلى عالم الإنتاج الفكري» (MV 278). تأخذ مسألة البُعد المرجعي للملفوظات الاستعارية سِماتها البارزة عندما نُرجعها إلى المسألة التي بلورتها الدّراسة الثامنة للكتاب نفسه: «هل نعلم حقًا ما تعنيه عبارات الواقع والعالم والحقيقة؟» (MV 279).

تُقِرُّ الاستعارات بأن اللغة لا تنحصر في الإحالة الوصفية. لا تدور مُفرداتنا في فراغ عندما تتخلّى عن الوصف المباشر. لا ينبني الابتكار الدلالي، الذي يطبع الاستعارات الحيَّة، فقط على تنظيم الواقع بصورة مُغايرة؛ بل تعكس طريقةً في كينونة الأشياء، وهي طريقة لا ترقى إلى المُلاحظة المباشرة. تُواجهنا هذه الأطروحة بمُفارقة الدلالة المزدوجة لمُفردة «ابتكار» التي يتردّد صداها في العنوان الفرعي لاستقصائنا: ما يخلقه الخطاب الاستعاري «يكتشفه؛ وما يجده، يبتكره» (MV 301).

هذا هو الشّرط الذي يُمَكِّنُنَا من الحديث عن «حقيقة استعارية»، تتجاوز مستوى الحقيقة-المطابقة التي يعرفها منطق القضايا. تجد «الحقيقة الاستعارية» مركز الثقل فيها داخل التوتر الذي تزجّ به اللغة الاستعارية داخل رابطة «الكينونة»، وهي بذلك تحدّد نِطاق «خبرة واقع يكفّ فيها الابتكار والاكتشاف عن التعارض فيما بينهما، كما يحدث تطابق بين الخلق والكشف» (MV 310). يبلور الملفوظ الاستعاري لعبة التشابه بين الهُويّة والاختلاف وبين «نفس الذات» و«الآخر»، وأخيرًا بين «موجود» و«غير موجود». حينما ابتكر كاتب المزامير الاستعارة الحيّة التي أحدثت مطابقة بين الله الذي اعتصم به وبين الصخرة، ظلّ يستحضر في ذهنه على الدوام أن الله «صخرة» و«ليس صخرة».

يمتلك الملفوظ الاستعاري هدفًا أنطولوجيًا، في هذه الحالة، وقد بَيَّنَ ريكور هذا الهدف من خلال الحديث عن «عالم جاهز للإقامة» (TA 24). تستدعي واجهات الانتماء التي يعكسها فعل «أقام»، في ردّ فعلها، القدرة على «التغريب الذي يفتح أفق التفكير العقلاني».

يقفز السؤال نفسه المتعلّق بالصّلة بين اللغة والواقع على السطح من خلال دراسة الوظيفة السردية، مع وجود فارق وحيد وهو أن الأمر يتعلّق باستثمار الزمان بفضل خلع معنى إنساني عليه، ولم يَعُدْ يتعلّق باستثمار العالم بوصفه عالمًا مأهولًا. لا تُهمّ مشكلة البُعد الإحالي في الرواية القصصَ التاريخيةَ التي تتطلّع إلى استرجاع «الماضي كما كان بالفعل» أمام أنظارنا، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن، بل تُهمّ القصة الخيالية كذلك. إن الدِّراسات التي خصّصها ريكور في المجلّد الثاني من كتاب الزمان والسرد لتشكّل الزمان داخل القصة الخيالية وضعته وجهًا لوجه أمام لغز يُماثل اللغز الذي كان قد واجهه في أبحاثه عن الاستعارة: ألا يعمل تشكيل الزمان الذي تُنجزه القصص الخيالية على إدارة ظهره للزمان «الواقعي»، كما هو معروف في الخبرة المعتادة، بحكم تعريفه ذاته؟

تتخذ إجابته هنا أيضًا صورة رهان: إن «الألعاب الرائعة مع الزمان» (بروست) التي تفرّغت لها بعض الكتابات الأدبية، لا توجد عبثًا ولا كيفما اتفق. لا تعتبر تلك الألعاب «رائعةً»، إلا لأنها تتضمن رهانًا ينعكس على فهم خبرتنا المعتادة فهمًا أكثر عمقًا. يفسّر عالم النص وعالم حياة القارئ بعضهما بعضًا. اعتبر ريكور «أن أيّ عمل قد يكون مُغلقًا على نفسه من حيث بِنيته، وقد يُصبح منفتحًا على عالم ما، على نحو 'نافذة' تتقاطع مع رؤية هاربة من ريف مفتوح» (TR 2, 150).

يَخْلَعُ «التعالي المحايث للنص» (TR 2, 151) على الحبكات الروائية رؤيةً أنطولوجيةً شبيهة في كلّ الوجوه برؤية الاستعارات. يعني الحَكْي في الوقت نفسه «الابتكار»، بالمعنى المزدوج للمُفردة: العثور والخلق. يكشف مفهوم «عالم النص» عن كلّ رهاناته إذا ما أرجعناه إلى الركنين الأساسين اللذين تنبني عليهما الملفوظات الاستعارية من جِهة، والحبكات الروائية من جِهة ثانية. يجد المؤوّل نفسه كلّ مرة، سواء أتعلّق الأمر باستعارة حية أو بحبكة روائية، في مواجهة

«قضية تنتمي إلى العالم، وتنتمي إليه على النّحو الذي أستطيع معه الإقامة فيه، حتى أتمكّن من أن أُسقط عليه إحدى مُمكناتي الأكثر خصوصيَّةً» (TA 115). كذلك، يحتلّ هذا التغريب الخلّاق الركن الأساس الذي تنبني عليه هيرمينوطيقا النصوص الدِّينيَّة، كما سنرى قريبًا.

2. يعود بنا الشكل الأخير من أشكال التغريب الذي تنتجه الدلالة النصية إلى موضوعة نابير بخصوص فهم الذات. ليس النص مشروعًا فقط ولا هو مجرّد اقتراح العالم، بل يمثّل كذلك «التوسّط الذي نتوصّل بفضله إلى فهم أنفسنا» (TA 115). وبما أن النص لا يستهدف الكينونة بما هي كينونة-مُعطاة، بل بما هي قدرة-على-الكينونة، تسمح بتحقّق فهم أفضل للذات. اعتبر ريكور أنني «أتملّك في الأخير اقتراح العالم؛ ليست هذه القضية موجودة خلف النص، كما لو كانت قصدًا خفيًا، بقدر ما هي موجودة أمامه، بوصفها ما يُبلوره النص وما يكتشفه وما يكشف عنه» (TA 116).

تكشف العبارة التالية آنئذ عن كلّ معناها: «الفهم هو فهم الذات عينها أمام النص». تضعنا فكرة فهم الذات التي تتضمَّنُها العبارة على الطرف المُناقض لأيّ سعي إلى التقوُّم الذاتي. من يُقبل على مواجهة النص يتلقّى «منه ذاتًا أكثر رحابة، وستصبح اقتراح وجود يستجيب بأنسب الطرق المُمكنة لاقتراح العالم» (TA 117). تظهر رهانات هذه الأُطروحة على الفور حينما نتوجه نحو الهُويَّة السردية.

الصراط الضيّق للهيرمينوطيقا الكتابيّة

والأرض الموعودة في ظاهراتية الدِّين.

إن ريكور الذي قَدَّمَ إسهامًا مهمًّا إلى الجدل المُحتدم حول ظاهراتية الدِّين، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني، افترض أن فلسفة الدِّين التي تَتَبَنَّى الهيرمينوطيقا، لا يحق لها أن تتغاضى عن الدخول في مواجهة جادة مع تفسير نصوص الكتاب المقدّس. اعتبر أن الفلسفة التي تسعى إلى فهم الدِّين تدخل أول الأمر في حوار مع علم تفسير نصوص الكتاب المقدّس، بدل علم اللاهوت المنهجي. يظهر هذا الانزياح الإبستيمولوجي بصورة أكثر جِدَّةً لدى ريكور، كما

سبق لنا أن رأينا ذلك مع هايدغر الأول الذي حملت محاولته من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية للحياة الدِّينيَّة بصمات أعمال علم التفسير المُنتمية إلى مدرسة تاريخ الأديان *religionsgeschichtiche Schule*. من هذه الزاوية، نستطيع مقارنة أعمال ريكور بأعمال ليفيناس. كما أن الكتابة الفلسفية لا تنفصل لدى هذا الأخير عن القراءات التلمودية، دون أن يقع أبدًا أيّ خلط بين الصوتين، كذلك فإن أعمال ريكور لم تلفت الانتباه إليها فقط بفضل الإحالات الغزيرة إلى نص الكتاب المقدّس، بل تضم فضلًا عن ذلك نسبةً غزيرةً من الدِّراسات التي تقع في تخوم تفسير الكتاب المقدّس والهيرمينوطيقا الفلسفية. من بين هذه الأعمال التي تحظى بأهمية خاصة في نظرنا، نجد النصوص المُجتمعة تحت عنوان الهيرمينوطيقيا الكتابية، وكتاب عن تَدَبُّرِ الكتاب المقدّس *Penser la Bible* بوجه خاص، الذي أعدّه ريكور وأنجزه سوية مع عالم التفسير المتخصّص في العهد القديم أندريه لاكوك (André LaCoque). أنجز ريكور هنا العمل الذي يدخل على وجه الحقيقة ضمن فلسفة الدِّين - وهذه هي الفرضية الموجّهة للدراسة التي أقترحها عنه - بعد القيام بدراسات شخصية من خلال استكمال الدِّراسات التاريخية التي خصّصها للآباء المؤسسين لفلسفة الدِّين، مثل كانط وهيغل، أو من خلال مُحاوراته مع المفكّرين المعاصرين أمثال روزنتسفايغ وجان نابير وبروتون (Stanislas Breton) وتيفيناز (Pierre Thévenaz).

الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيّة: «علاقة معقّدة من التضمّن المتبادل»

اختتم ريكور القسم الموسوم «من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية» داخل كتابه من النص إلى العمل، بدراسة مُقتضبة تستهدف تتبّع إسهام الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير نصوص الكتاب المقدّس. يتعلّق الأمر بادئ الأمر بإبراز كيف تستثمر هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس الهيرمينوطيقا العامة الخاصة بالنصوص، وهي التي أقدمنا على إبراز خطوطها الموجِّهة. يتعلّق الأمر في الواقع بأُطروحة وضع عليها ريكور علامة استفهام، وتفيد أن الهيرمينوطيقا الكتابيّة لا تعدو أن تكون تطبيقًا جهويًا للهيرمينوطيقا العامة التي يحظى الفيلسوف وحده بأهلية إنتاجها، بعدما سَلَّمَ بوجود «علاقة معقّدة تقوم على التفاعل» (TA 119) بين التيارين

الهيرمينوطيقيين. لم يُرد ريكور بطبيعة الحال تجاوز أُطروحة شلايرماخر التي تُفيد أنه لا يجب على الهيرمينوطيقا الواعية بكونية مشكلة الفهم، أن تُنَزِّلَ الهيرمينوطيقا الكتابيَّة منزلةً استثنائيةً، بدعوى أن هذه الهيرمينوطيقا كانت مُنكبّة على فحص النصوص المُلهمة. أراد ريكور أن يبيّن فقط أن الهيرمينوطيقا التي انصرفت إلى تأويل نصوص الكتاب المقدّس (أو النصوص «المقدّسة») قد تصطدم في مجالها الخاص بقضايا بعيدة بحدّ ذاتها عن الهيرمينوطيقا الفلسفية. لكن هذه القضايا قد تسترعي اهتمام هذه المدرسة الهيرمينوطيقية حينما تخرج إلى الوجود. تُعتبر المشكلات التي تطرحها ترجمة «النصوص المقدّسة» مُؤَشّرًا فِعْلِيًا دَالًا على المشكلة، كما تُشير إلى ذلك أمثلة روزنتسفايغ وبوبر.

الهيرمينوطيقا وتعدّد مناهج التفسير.

تلتقي انشغالات الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيّة أول مرة فيما بينها في إطار رمزية الشرّ. ينبني إمكان مثل هذا الالتقاء على خلفية التفكير في «الشروط الوجودية لضمان الاستقلال الذاتي للفلسفة» المذكورة أعلاه. يجب علينا تجنّب سوء التفاهم الذي يقوم على تحويل الكتاب المقدّس إلى المصدر الوحيد للفكر خارج الفلسفة. وتلعب التراجيديا اليونانية دَوْرًا لا يُستهان به في فكر ريكور، كما يتجلّى ذلك في صفحات كتاب رمزية الشرّ التي تفحص «الحلّ الإغريقي» لمشكلة أصل الشرّ أو في الفصل المُعنون «الطابع المأساوي للعمل» في كتاب الذات عينها كآخر، [ص459]. يبقى أن علم تفسير نصوص الكتاب المقدّس كان تخصصًا تأويليًا أقبل عليه ريكور بكلّ مواظبة، من بين كلّ تخصّصات التأويل الأُخرى. ويظهر الدليل على ذلك في مُداخلاته في المؤتمر الوطني للجمعية الكاثوليكية من أجل دراسة الكتاب المقدّس (ACFEB) الذي انعقد بين 3 و7 سبتمبر/أيلول سنة 1969 ببلدة شانتيي Chantilly[9]، حيث افتتح المؤتمر الذي استقطب علماء التفسير المُحترفين، بمُحاضرة تحت عنوان «من الصراع إلى التقاء المناهج في علم

(٩) نُشر تحت عنوان:

Exégèse et herméneutique, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

التفسير الكتابيّ» (نفسه، 35-53)، واختتم المؤتمر أعماله بمحاضرة للمؤلف نفسه. من جهة أخرى، كان من المفترض أن يكون كلّ المشاركين قد اطّلعوا على مقالته التي نُشرت في الأصل بدورية العلوم الفلسفية واللاهوتية *Revue des sciences philosophiques et théologiques* تحت عنوان «إسهام في التفكير باللغة في لاهوت الكلام»[10].

كانت المحاضرة الافتتاحية تستحضر بصورة حيّة أصداء الدّراسات الهيرمينوطيقية التي نشرها تحت عنوان صراع التأويلات. يتعلّق الأمر في هذا الصدد بالصراع الملتهب الدائم بين المناهج المستعملة في علم التفسير الكتابيّ: المنهج التاريخي النقدي والمنهج البنيوي والهيرمينوطيقا. هل تدخل هذه المناهج فيما بينها في عَلاقة تعارض أم تكامل؟ كلّ من تبنّى تصوّر هايدغر وغادامير عن الهيرمينوطيقا قد يشعر بالحرج بإزاء هذه الطريقة التي عرض بها ريكور المشكلة، حينما أظهر أن الهيرمينوطيقا منهج تفسيري للنصوص من بين مناهج أُخرى كثيرة. لكن الصعوبة تختفي إذا ما أصغينا إلى طريقة احتجاج ريكور لرأيه، مُبرزًا وجود صِلات قرابة فلسفية ثاوية خلف المنهجين الأوليين: حضور علم النفس أو علم الاجتماع بنسبة متضخّمة، فيما يخصّ تفسير الكتاب المقدّس من الزاوية التاريخية-النقدية؛ والمثال المنسوب إلى لايبتنز عن «خاصية كونية»، وهو الخاصّية المميّزة التي تميّز على ما يبدو النموذج السيميولوجي الذي تشترك فيه المناهج البِنيوية.

للوهلة الأولى، تظهر الهيرمينوطيقا التي تنقلب إلى نظرية عامة في التأويل في شكل «قطب منهجي ثالث». والحال أن ريكور يؤكّد على أنه لا يوجد اتصال بين القطبين الأوّليين والقطب الثالث، بل توجد على العكس من ذلك «القطيعة الأكثر اكتمالًا». يفسّر وجود هذه القطيعة بحجم المشكلات التي تَهْتَمُّ بها الهيرمينوطيقا العامة. لا تتصل هذه الهيرمينوطيقا بصلة خاصة تَشُدُّهَا إلى علم التفسير الكتابيّ، بما أن مهمّتها تتمثّل في بلورة «نظرية حول ما نعنيه بالفهم في

(10) أُعيد نشر المقالة في آخر الكتاب:
Exégèse et herméneutique, p.301-320.

علاقته بتفسير النصوص عامة»، مما يعني أن علم التفسير الكتابيّ لا يملك أن يتعامل معها تعاملًا أداتيًا خالصًا.

في الواقع، لا تتميّز الهيرمينوطيقا عن علم التفسير الكتابيّ باتساع رقعتها فَحَسْب، بل يوجد مسوّغ فلسفي أعمق لهذا التميّز: ما تكتشفه الهيرمينوطيقا وما يخلع عليها في الوقت نفسه بُعدها الفلسفي «هو الطابع المفتوح الذي يتخذه التأويل، وهو يستكمل طابعه المنظوري، وطابعه المُتناهي من هذه الزاوية» (نفسه، 50-51). تتعالى «المراهنة على المعنى»، التي تميّز الهيرمينوطيقا عن المجادلات المنهجيّة. لا يعني ذلك أنها تدير لها ظهرها: «لا تستبعد هذه السِّمة المنظورية للتأويل كلّ المطالب المنهجيّة، بل تطرحها بكلّ دقة. وبما أنه يجب المراهنة على المعنى والتكهّن به، نحتاج إلى إجراءات مصادقة، من أجل وضع صلابة تخميناتنا حول المعنى على مِحَكِّ منطق الاحتمال الذي يُشبه منطق التحقّق التجريبي. تتقاطع الهيرمينوطيقا مع المقاربة التاريخية النقدية ومع المقاربة البنيوية في خط مسار المصادقة هذا، بل من المحتمل أن تتضمّنهما بوصفهما مرحلة منهجيّة في تطوّرها» (نفسه، 51).

وبما أن الهيرمينوطيقا ليست منهجًا بالمعنى الدقيق للكلمة، لا تستطيع البتّ في صراع مناهج علم تفسير النصوص. بالمقابل، يعني القول بانعدام وجود بكارة منهجيّة أن أيّ منهج في التفسير يرمي، كردّ فعل، إلى مساءلة الهيرمينوطيقا الفلسفية ذاتها، بما أن كلّ المناهج تمتلك أواصر تشدُّها إلى تصوّرات فلسفية. وهذا ما أبرزه ريكور في ضوء مثال التحليل البنيوي: يمنع علينا تطبيقُ «التعليمات المدرسية التي تؤكّد على التحقّق الموضوعي وعلى المباعدة» (نفسه، 52) مجاراة تصوّر الفهم الذي يلجأ إلى التجاوب الوجداني الذي يسمح بالقفز المباشر إلى داخل وجدان الآخر، في وقت لا تعدو فيه تلك القفزة أن تكون قفزة قاتلة في الهواء. ومع ذلك، نحن مُجبرون بالفعل على إنجاز قفزة، إذا ما شئنا تملّك معنى النص. إن المعنى الذي ينتزعنا من أنفسنا ويُدخلنا إلى العالم هو ما يُبلوره النص أمام أعيننا. هذه هي المهمة المخصوصة التي تقع على عاتق هيرمينوطيقا النص، وهي مهمة الفهم الذاتي أمام النص: «الأنا في هذا الفهم هي ما تُمدّني قوةُ الوظيفة الإحاليةِ للنص المفهوم بها، قصد تعويض الأنا البخيل الذي رفض

الوساطة الطويلة لفعل الوجود الفعلي بفضل العوالم التي انفتحت عليها كلّ النصوص التي أحببتها أو كانت ستُدخلني عليها» (نفسه، 53).

اكتشف ريكور إمكان «التقاء بدون انتقائية» (نفسه، 51) خلف مظاهر الصدام بين مناهج تفسير مُتعارضة. عندما تَحدَّثَ بهذا الصدد عن «فنّ الإحالات والجُسور»، تَوَجَّهَ بالطبع إلى علماء التفسير المُحترفين. ولكنه وصف في الوقت نفسه الدور الذي لعبه في الجدالات الفلسفية الكبرى خلال النصف الثاني من القرن العشرين: وهو دور الحبر الأعظم *pontifex maximus* الذي لم يتوقّف دون كَلَل عن مدّ الجسور، بينما اكتفى غيره بالتأمّل السقيم، بل اكتفى بالاحتفال بالمياه الآسنة. يشهد إسهامه الشخصي في تفسير إصحاح سفر التكوين (Gn 1, 1-2, 4a)، في أعقاب الدّراسة الباهرة التي اقترحها بول بوشان (Paul Beauchamp)، أنه لم يتلكأ في بذل مجهود التفسير في معناه الدقيق.

إن هاجس الإحالات والجُسور، قاد ريكور إلى البحث عن توازن سليم بين «التعصّب المنهجي الذي يحظر علينا أن نفهم شيئًا آخر غير المنهج الذي نفهمه» و«الانتقائية الضعيفة التي تضيع داخل تنازلات لا مجد لها» (نفسه، 285). لا يتوانى ريكور عن تزويد علماء التفسير بمدوّنة قوانين تحوي قواعد «الحِمْيَة الفكرية»، على خلاف الرصانة الذي دعا هايدغر وغادامير إلى تطبيقها من الزاوية المنهجيّة والمعيارية.

1. تتدارك القاعدة الأُولى المنظور الأداتي المنهجي من خلال إضافة هامش التّفكُّر. لا يوجد منهج بريء من الزاوية الفلسفية، كما أبرز ذلك الشرّاح المُعاصرون لنص ديكارت في قواعد توجيه العقل *Regulae* وهو مثال متميّز للنص الذي رسم في ذهن هايدغر وغادامير مُفترق الطُّرق الذي انفصل بمُوجبه مسار الهيرمينوطيقا عن مسار المعرفة الكلّية *mathesis universalis*. يجب على عالم تفسير نصوص الكتاب المقدّس امتلاك وعي متفكّر عن «الاقتضاءات الضمنية والقَبْليات والأبواب المسدودة» (نفسه، 286) التي تُوجد خلف الامتياز الذي يخلعه على هذا المنهج أو ذاك.

2. تَقْطَعُ القاعدة الثانية الطريق على أيّ تركيب متسرّع لا يتجاوز الانتقائية: «يجب على عالم التفسير العُزوف عن التركيب الذي يسعى إلى بلوغه مهما كان

الثمن» و«كما يجب عليه أن يسمح لنفسه بمُهلة للتفكير من مستوى ثانٍ في إطار مهمّة مؤقتة، وهي تهدف إلى رسم خريطة الصراعات ومعرفة الجسور والتقاطعات». يجب علينا، في هذه النقطة بالذات أن نصحّح صورة الحبر الأعظم *pontifex maximus*: لا يجب على عالم التفسير أن يتجاهل أنه يسكن ضِفَّةً خاصَّةً ولا يستطيع أن يكون في كلّ مكان في الوقت نفسه. إنه لن يمكنه أن يكون هو نفسه حبرًا أعظم، برغبته في ممارسة كلّ المناهج في وقت واحد.

3. بالمُقابل، ما نستطيع أن نُطالبه به، هو أن يكتسب وعيًا متبصّرًا بنقاط القوة ونِقاط الضعف التي يكشف عنها منهجه، أي يجب عليه أن يُصبح واعيًا بحدود مجاله المنهجي. لا تطالبه القاعدة الثالثة بشيء آخر: سوى أن معرفته مُتناهية وأنه متناهٍ بدوره.

بعدما بلور ريكور هذه القواعد الثلاث، استرجع بذلته الهيرمينوطيقية، إذا جاز القول، بعدما رسم خريطة الصراعات المنهجيَّة، بُغية أن يتقدَّم في الحوار على الحدود. كانت تأمّلاته تمنّي النفس بالإسهام في الحوار المنهجي بين جمهور المفسّرين، من خلال مُناقشة أُطروحة التكامل بين المنهج التاريخي النقدي والمنهج البِنيوي، وهو تكامل يتضمّن «تصحيحًا متبادلًا» (نفسه، 287) للمنهجين.

إن عمل التصحيح هذا هو كذلك عمل تطهير. وبما أنه لا يوجد منهج بريء، ينساق كلّ منهج إلى اعتبار نفسه المنهج المُطلق، وهو الانسياق الذي يحوّله أخيرًا إلى أيديولوجيا. إذا ما أحجم المنهج البِنيوي عن الانتباه إلى المستويات المجرّدة التي ينبني عليها، سيُؤول آنذاك إلى مجرّد أيديولوجيا النص افي ذاته. يجب على المنهج التاريخي-النقدي أن يتخلّى بدوره عن أوهام المصدر، والمؤلّف والمخاطَب الأول.

اقترح ريكور مُسَلَّمَتَهُ الأكثر أهمية، وهي مسلّمة لم تكن غريبة عن مفهوم الوعي بتاريخ الأثر *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* المُنتسب إلى غادامير، بعدما اقترح فصل المقال في الصراع الدائر بين التوجّه التزامني في علم التفسير البنيوي والتوجّه الزماني الخطّي في التفسير التاريخي النقدي: «يمثّل التأويل والتقليد الواجهة الأمامية والواجهة الخلفية للتاريخانية نفسها. ينطبق التأويل على تقليد

ويتحوّل التأويل بدوره إلى تقليد. النص هو استرجاع تقليد ما، والتأويل هو استرجاع النص» (نفسه، 291).

لا يجب على الهيرمينوطيقا النقدية أن تخجل من شغل وظيفة مفاوض محنّك يسمح للمناهج التي تنتسب إلى عائلات فكرية متباينة بعقد قران سعيد فيما بينها. لكن دورها لا ينحصر في أداء هذا الدور. وبما أن الفكرة التي كوّنها ريكور عن الهيرمينوطيقا تضعه في هذه النقطة بالتحديد في الضفة الأُخرى المُناقضة للخيار الذي فرضه علينا غادامير بين الحقيقة والمنهج، يجب عليه مُواجهة مُفارقة تسترعي اهتمام فيلسوف الدِّين بدوره: وهي المُفارقة التي تُحدِثُ تقابلًا بين التصوّر الرتيب للحقيقة الواحدة التي لا تتغيّر والمنظورية اللّامتناهية للتأويلات. لا يُمكن تجاوز هذا الخيار إلّا إذا ما أعدنا تعريف المُصطلحين: الحقيقة والتأويل.

نستطيع أن نطبّق على هذين المُصطلحين قاعدة هيرمينوطيقا الوعي التاريخي لريكور التي أشرنا إليها أعلاه: وهي الحرص على جعل فضاء خبرتنا أكثر انفتاحًا والسهر في الوقت نفسه على جعل أُفق الانتظار محدّدًا أكثر. على نحوٍ مماثل، يجب علينا أن نجعل فكرتنا عن الحقيقة أقلّ رتابةً، من خلال العُزوف عن مُطابقتها بالنماذج الرياضية والمنطقية وبإجراءات التحقّق والإبطال التجريبية. وفي الوقت نفسه، يجب علينا أن نفنِّد فكرة وجود كثرة غير محدّدة من التأويلات، وهي الكثرة التي ستُفضي إلى هيرمينوطيقا همجيّة كان إيكو (Umberto Eco) قد تفرّغ لفضحها في تأمّلاته المُستفزّة بشأن حدود التأويل[11]. اعتبر ريكور أن المرجعية المجتمعية في التأويل تسمح لنا بالنجاح في تجاوز «الهُوّتين الساحقتين المتعلّقتين بالحقيقة الواحدة وبالتأويلات المتعدّدة»[12]. تستحق هذه الأُطروحة، لأسباب لا يصعب فهمها، أن تحظى بعناية فيلسوف الدِّين الذي لا يجب عليه إغفال مشكلة فرادة الحقيقة وتعدّد التأويلات.

---

(11) Umberto ECO, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p.19-47.
إن ما يُقابل الإقرار بتعدّد قراءات النص هو إدخال مبدأ الإبطال. يُصبح التأويل الذي لا يتمكّن من إبراز الشروط التي يُصبح بمقتضاها خاطئًا، تأويلًا خاطئًا، ويعتمد على تقنيات لا تتجاوز «تداعي الأفكار أيًا كانت».

(12) *Exégèse et herméneutique*, p.295.

تنبني الأطروحات التي أقدمتُ على شرحها على تصوّر للغة لا يزال ينتمي إلى ظاهراتية الكلام التي تضع على عاتقها، في مقابل اللسانيات البِنيوية، «إعادة ضبط العلاقة بين اللغة بما هي نظام من العلامات والكلام بما هو توجيه قصدي» (نفسه، 295). هل يجب علينا أن نتوجّس في ظاهراتية الكلام أنها تفضّل الكلام الحيّ على حساب النص المكتوب؟ هذا ليس مؤكّدًا على الإطلاق! التقابل الوجيه موجود على العكس بين الخطاب الجوّاني أو *verbum mentis* واللغة الخارجيَّة، شفاهية كانت أو كتابية. اختتم ريكور تأمّلاته حول التحليل البنيوي بالأطروحة التالية: «معرفة بِنية النحو داخل النص، هي تكلّم النص بصورة أفضل: لا تقتصر القراءة على استخراج البِنيات منه، بل تنبني على الكلام بصوت خافت. وهذا الكلام الأخرس، الذي يهمس من أنفسنا إلى أنفسنا، لا يزال يُعتبر كلامًا» (نفسه، 290). قد تخلق التحوّلات المتوالية التي دخلت على هيرمينوطيقا ريكور الانطباع بأن هذا «الصوت الخافت» ينمحي شيئًا فشيئًا، ما طفقت ظاهراتية الكلام تتراجع يومًا بعد آخر أمام الفلسفة التحليلية الخاصة باللغة. هذا ليس مؤكّدًا. ربما لم يكن هذا التراجع إلّا علامة على تحوّلها بدورها.

«المدوّنة القانونية الأساسية»: الهيرمينوطيقا الفلسفية في مواجهة النص المقدّس.

هل يقرأ الفلاسفة الكتاب المقدّس؟ هل يَحِقُّ لهم ذلك وهل هم قادرون على ذلك؟ السؤال الأول هو الأسهل من بين كلّ هذه الأسئلة. قدّم كسافيه تيليت (Xavier Tilliette)، في كتاب تحت عنوان: الفلاسفة يقرأون الكتاب المقدّس *Les philosophes lisent la Bilbe*[13]، استعراضًا باهرًا للقراءات الفلسفية للعهد القديم، وكذلك للعهد الجديد، شاهدًا بذلك على أن نسبة عالية من الفلاسفة كانوا قرّاء مُواظبين على قراءة الكتاب المقدّس، كما وجدوا في بعض فقرات الكتاب المقدّس موعدًا مُهمًّا استفاد منه فكرهم. يكفي للتأكّد من ذلك أن نُورد القراءة المُذهلة التي اقترحها هيغل للفصل الثاني من سفر التكوين في كتابه عن فلسفة الدّين، علاوة على التذكير بالطريقة التي يتملّك بها شيلنغ موضوعة بولس

(13) Xavier TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, Ed. du Cerf, 2001.

حول الإخلاء الذاتيّ kénose وشتى التعاليق الوسيطة والحديثة على حادثة العوسج الملتهب، أو القراءة القريبة منا التي اقترحها ميشيل هنري لاستهلال إنجيل يوحنا. لكننا ننتبه بسرعة إلى أن «إنجيل الفلاسفة» - على غِرار إنجيل الفقراء *Biblia pauperum* الوسيط - جدّ انتقائي، مُفَضِّلًا الرجوع إلى النصوص التي قد تُصبح موضوع تفسير عقلاني: مثل خلق العالم والإنسان، والخطيئة والطرد من الجنة، وصورة قابيل، والجبابرة Nephilim(*) ولعنة بابل، وفداء إبراهيم، وصراع يعقوب مع المَلاك، وسُلَّمُ يعقوب، والعوسج الملتهب وصورة الحكمة وأيوب، ونشيد الأنشاد، وولادة يسوع، والتعميد، وتجارب المسيح.

إن «القراءة الفلسفية للكتاب المقدّس، وهو الكتاب المقدّس المقروء بعين الفيلسوف النقدية، مهمّة محفوفة بالمخاطر»، كما يؤكّد تيليت على ذلك. وهي ليست خطيرة فقط لأن الفيلسوف لا يحتفظ من الكتاب المقدّس إلّا بما يُهمّه، أو لأن الموقف الذي يتبنّاه اتجاه الكتاب المقدّس «مُنسجم مع موقفه اتجاه الدِّين» (نفسه، 11)، بل كذلك لأنه يتقبّل بصعوبة أن يكون كتاب الكتب مكتبة كاملة، ويعتبر أن هذا هو السبب الذي يجعله «يحتمل التأويل ولا مكان له بدون هيرمينوطيقا» (نفسه، 12).

ليس من المستغرب أن نجد «مساكن كثيرة في بيت الفيلسوف الكتابيّ» (نفسه، 17). بصرف النظر عن مدى وجاهة هذه العبارة، فإن المسكن الذي أودّ زيارته هنا هو بيت ريكور «الفيلسوف الكتابيّ». لقد أطلعنا الفصل الأول من قبل على الصعوبات الخاصة التي تصطدم بها القراءات الفلسفية «للكتاب المقدّس المفتوح». إذا لم يكن الكتاب المقدّس استثناء في «الحق في إلقاء نظرة غير محدودة»، وهي نظرة الفيلسوف التي يُلقيها «على كلّ الحقول التي ينكبّ عليها العقل البشري» (نفسه، 12)، هل يُفضي ذلك إلى اختزال الكتاب المقدّس إلى مضامينه العقلية؟ كما رأينا ذلك في الفصل الأول، لا تعتبر قراءة اسبينوزا ذاتها للكتاب المقدّس اختزالية على النّحو الذي تخيّله بعض الشرّاح.

(*) غالبًا ما ترجم اللفظ العبري القديم إلى لفظ الجبابرة: «وبعد أن دخل أبناء الله على بنات الناس وولدن لهم أبناء، صار هؤلاء الأبناء أنفسهم الجبابرة المشهورين منذ القدم» (التكوين 4،6). [المترجم]

كيف نفهم الغيرية التي يمثّلها نص الكتاب المقدّس بالنسبة للعقلانية الفلسفية؟ هل الصفة «الإلهية» التي يتصف بنا الكتاب المقدّس تجعله في منأى عن التأمّلات الفلسفية؟ على العكس من ذلك، هل يجب خلع معنى مطلق على ملفوظات الكتاب المقدّس، كما يفعل المُحافظون؟ هل الكتاب المقدّس هو بالنسبة لباقي الكتب، بما في ذلك الكتب التي ألّفها الفلاسفة، هو «المدوّنة الكبرى» أو «الكتاب المُطلق» الذي كان يحلم به نوفاليس وشليغل؟ هل يحق لنا الحديث عن «ميتافيزيقا كتابيّة» (تريسمونتانت) (Cl. Tresmontant) أو عن «ميتافيزيقا الخروج» (جيلسون) (E. Gilson)؟

لا واحد من هذه الأسئلة غريب عن حقل إشكالية فلسفة الدِّين، كما تشهد على ذلك قراءات كتابيَّة كثيرة، من بينها قراءات كوهين وبوبر وروزنتسفايغ وليفيناس، وكذلك قراءات شيستوف (Chestov) وسولوفييف (Soloviev) وبيرديائيف (Berdiaev). نستطيع أن نُضيف إلى هذه اللائحة القراءات الفلسفية الكثيرة للقدّيس بولس التي ظهرت خلال العقد الأخير والتي خَصَّصَ لها ريكور ملفًا بمجلة العقل *Esprit*[14]. لم يطرح تيليت مسألة العلاقة بين القراءات الفلسفية والقراءات التفسيرية للكتاب المقدّس إلّا في خاتمة كتابه، وهي مسألة فوّضها على الفور لريكور، وهو الفيلسوف الذي أهداه كتابه وأثنى على عمله الفكري قائلًا: «إنه المحاولة الأكثر أصالة من أجل إدماج الكتاب المقدّس داخل الفلسفة»[15]. سأهتم الآن بهذا «الإدماج»، إذا ما افترضنا أن هذا اللفظ مناسب.

اعتبر فراي (Northrop Frye)، مستشهدًا وليم بلايك (William Black) أن الكتاب المقدّس هو للآداب الغربية التي لن نتمكّن أبدًا من فهم أغلب إنتاجاتها الفكرية الهائلة دون الرجوع إليه. هل هذا هو المبرّر الذي حملنا كذلك على اعتباره «المدوّنة الكبرى» *Le Grand Code* للفلسفة الغربية؟ من الصعب علينا أن نفصل في تقديم قول نهائي في هذا السؤال. بهذا الصدد، نحن مُضطرون إلى اعتماد سلوك «نفاق» لا مفرّ منه، على حدّ قول ليفيناس، ما دمنا غير قادرين على تجاهل أن الثقافة الغربية كانت تنهل على الدوام من مَعينين: من المَعين

(14) Paul RICOEUR, «Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes», *Esprit*, Février 2003, p.85-112.

(15) Xavier TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, p.188.

الكتابيّ ومن الفلسفة الإغريقية. تجد الهيرمينوطيقا الفلسفية نفسها حينئذ في مواجهة البديل التالي: إما أنها ستضع حدًّا لهذا النفاق من خلال اتخاذ قرار قاسٍ، كما رأينا مع هايدغر، حينما احتفظ بالمنبع اليوناني؛ وإما أنها ستُذعن لهذا «النفاق»، بعد بلورة نظرية متفكّرة حول صِلات الوصل بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيّة. سار ريكور في هذا النهج.

حَمَلَهُ هذا الاختيار على مُواجهة بعض المشكلات الشاقة التي ستزيد تعقيدًا إذا ما تذكّرنا أن التقاليد الثقافية والدِّينيَّة الأُخرى تملك بدورها «مدوّنتها الكبرى». هل يجوز تصريف هذا المفهوم إلى صيغة الجمع، دون أن يفقد معناه؟ هذا هو السؤال الثاوي خلف التأمّلات القادمة. تفترض هذه التأمّلات وجود رهان أنطولوجي يعتبر البعض أنه لا يُقبل، وإن كان بالإمكان المجازفة به، في الأقل من زاوية استكشافية: كلما عمّقنا معرفتنا بنص مقدّس مخصوص - يتعلّق الأمر تحديدًا بالكتاب المقدّس اليهودي-المسيحي - إلّا وزادت حظوظ فهم أفضل لما نستطيع اعتباره «نصًّا مقدّسًا» عامة، وزادت نتيجة ذلك حُظوظ مُقاربة النصوص المقدّسة المُنتمية إلى الديانات الأُخرى من خلال مرجعيتها الهيرمينوطيقية إن وُجدت.

حينما قدّمتُ شعار لوثر الكتاب المقدّس وحده *Sola Scriptura*، استعنتُ بعبارة جعلت الكتاب المقدّس يتحوّل بكامله لدى لوثر إلى «عوسج ملتهب». بعد الانتقال من لوثر إلى اسبينوزا، أصبحنا مُلزمين بالإقرار بأن نص الكتاب المقدّس يتقدّم في هيئة عوسج من الأشواك اللغوية الفيلولوجيّة، وهو عوسج يتحاشى العقلاني الاحتكاك به، مخافة أن يتعرَّض لوخزه، قبل أن يُصبح النص الكتابيّ عوسجًا مُلتهبًا. لم يَعُدْ مفهوم «النص المقدّس» ذاته ولا المفاهيم ذات الصِّلة («الإلهام»، وما إلى ذلك) مفاهيم بديهية بذاتها، بعد صدور رسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة *Tractatus theologico-politicus*. هل يعتبر غياب خاصّتها البديهية مبرّرًا لرفضها جميعها؟ عندما سَلَّمَ ريكور بوجود علاقة تَضَمُّن متبادل معقّدة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيّة، أجبرنا على مواجهة بعض المشكلات التي لا تُهمّ علم التفسير الكتابيّ فحَسْب، بل يُمكن تطبيقها على النصوص المقدّسة التي تنتمي إلى تقاليد ثقافية أُخرى، بعد القيام بالتغييرات اللازمة *mutatis mutandis*، مما يعني أن تلك المشكلات تُهمّ فلسفة الدِّين بدورها.

لقد اخترتُ تَعَقُّبَ هذه المشكلات من خلال قلب ترتيب «الفنون» الثلاثة التي يجب على أيّ مؤوّل تَقَوِيّ التطرّق إليها، حَسَب هيرمينوطيقا الطهر: فنّ الفهم *subtilitas intelligendi*، وهي ضرورية لفهم معنى النص وحقيقة الأشياء التي يتحدّث عنها، وفنّ التفسير *subtilitas explicandi* التي تفصل في صحة التأويل وفنّ التطبيق المجتهد *subtilitas applicandi* المطلوبة لتملّك معنى ما يقوله النص.

عندما اخترتُ الانطلاق من *subtilitas applicandi*، رجعتُ هنا إلى أُطروحة غادامير التي تُفيد أن التطبيق المجتهد ليس عملية تُضاف إلى الفهم، بل تشكّل لبّ الفهم ذاته. وهذا هو ما سيحملنا على الاهتمام في البداية بشِعْرِيَّة القراءة لدى بريكور، وهو للتذكير فيلسوف لا يفصل أبدًا إنجاز التَّمَلُّك عن إنجاز المُباعدة.

سَأَضُمُّ إلى خانة فنّ التفسير *subtilitas explicandi* مختلف المشكلات التي يطرحها مفهوم «النص المقدّس» ذاته، وهو مفهوم لا ينحصر بكلّ جلاء في متن الكتاب المقدّس فحَسْب.

سأدخل مفهوم فنّ الفهم *subtilitas intelligendi* بعد ذلك في تجاوب مع الموضوعات التي يتطرّق إليها ريكور في كتابه تدبّر الكتاب المقدّس، وهو كتاب يطرح بحدّ ذاته برنامجًا كاملًا.

«subtilitas applicandi»: شعرية القراءة.

ألفت كتابات ريكور، وهو القارئ الذي لا يَكَلُّ، منذ البدء جسرًا بين نظرية التأويل والتفكير في فعل القراءة. وهذا ما قام به كذلك في تدخّله أمام علماء تفسير الكتاب المقدّس الذين ألمحنا إليهم أعلاه، حينما سَلَّمَ بأن فعل القراءة، وهو فعل قَلَّمَا حظي بانتباه المفسّر، يجب أن يتصدّر الهيرمينوطيقا، إلى درجة يجب معها «البحث عن السّمات الإبستيمولوجيّة للتأويل داخل اشتغال وظيفة القراءة ذاتها» (نفسه، 49). استبقت هذه الأُطروحة تطوّرات متلاحقة شهدها علم التفسير الكتابيّ الذي لم يكفّ مشهده الإبستيمولوجي عن التنوّع منذ نهاية الستينيات إلى اليوم.

أناط ريكور بمذهبه الهيرمينوطيقي رسالةً بدأت تتخذ معالمها البارزة انطلاقًا

من ثلاثيته الزمان والسرد: الارتقاء بما يعتبر خبرة في البداية - وهو خبرة القراءة - إلى مقام نظرية حقيقية. لعبت أعمال مُنَظِّري مدرسة كونستانس (ياوس Jauss وتلامذته) وبعض الظاهراتيين، أمثال إيزر (Wolfgang Iser) بوجه خاص، دورًا هائلًا في بلورة شعرية القراءة بصورة متدرّجة(*).

القراءة بحدّ ذاتها تشكيل جديد:

فعل القراءة ورهاناته الفلسفية.

أَنَاطَ ريكور في المجلّد الأول من كتابه الزمان والسرد بهيرمينوطيقا السرد مُهِمَّةً ثلاثية: «إعادة بناء مُجمل العمليات التي يرتقي بها العمل المكتوب فوق القاعدة المُعتمة لفعل العيش والفعل والمُعاناة، من أجل أن يسلّمه الكاتب إلى قارئ يتلقّاه ويغيّر بذلك سلوكه» (TR 1, 86). تستجيب نظرته عن «ثلاثية المُحاكاة السردية»، كما أوضحتُ ذلك في مكان آخر(16)، لانتظارات هذا التعريف، حاملًا إيانا على عبور القوس الكامل لدينامية سبك خيوط الحبكة، انطلاقًا من «التصوير السابق» «temps préfiguré» للزمان داخل العمل إلى «إعادة تصوير» الزمان «temps refiguré» في التّلقّي، مرورًا عبر الزّمن «المصوّر» «temps configuré» في القصة التخييلية والقصة التاريخية. إن المصطلح الثالث

(*) نشأت مدرسة كونستانس بهذه الجامعة لبناء نظرية الأدب من زاوية القارئ، بعد أن عالجها باقي النقّاد من قبل من زاوية جمالية الإنتاج أو الإبداع، ثم من زاوية بِنية النص في البنيوية. وظلّ القارئ غفلًا في هاتين المقاربتين، بالرّغم من أن معاني النص لا تخرج من القوة إلى الفعل إلّا بفضل عملية القراءة. وقد أنشأت مدرسة كونستانس دورية متخصّصة تحمل عنوان «*Poetik und Hermeneutik*» تنشر فيها سنويًا بانتظام اجتهادات أعضائها المُنتمين إلى الأدب الفرنسي (ياوس) أو الأدب الإنكليزي (إيزر) أو التاريخ (كوزيليك) أو الفلسفة (بلومنبيرغ، ثم مانفرد فرانك). وبالرّغم من انتماء ياوس وإيزر إلى المدرسة نفسها، فإن ياوس شيّد نظريته الأدبية بالرجوع إلى أرسطو وإلى ثلاثية الإحساس الجمالي esthesis والمُحاكاة mimèsis والتطهير catharsis، بينما اعتمد إيزر في البداية على ظاهراتية هوسرل وإنغاردن وعلى بياضات النص التي يتكفّل القارئ بتعبئتها ما دامت الشخصيات والأحداث تظهر في معالمها العامة Schemata داخل النص، قبل أن ينتقل إيزر بعد ذلك في نهاية حياته إلى وضع نظرية في الأنثروبولوجيا الأدبية تعتمد ثنائية فعل التخييل Das Imaginäre ومضمون التخييل Das Fiktive. [المترجم]

(16) Paul RICOEUR, *L'itinérance du sens*, p.175-216.

هو ما يثير انتباهي من بين المُصطلحات الثلاث التالية: «التصوير السابق» «préfiguration» و«التصوير» «configuration» و«إعادة التصوير» «refiguration».

قَدَّمَ ريكور إحدى نتائجه الأكثر أهمية في التحليل الذي اعتزم إنجازه قبل الإقدام على عرض نظريته: «القارئ هو العامل الذي يضمن بفعله - أي بفعل القراءة - وحدة العبور من المُحاكاة 1 *mimèsis I* إلى المُحاكاة 3 عبر المُحاكاة 2» (TR 1, 86). يكفي الرجوع إلى هذا القول لتبرير الابتداء بـ فنّ القراءة *subtilitas legendi*. هنا يأخذ مصطلح التطبيق المجتهد *application* معناه الكامل. يضعنا المُصطلح في نُقطة التقاطع بين عالمين: عالم يجد نفسه مُشَكَّلًا من النص ومن عالمنا الذاتي، لا نحضر فيه حضورًا «صوريًا» فحَسْب، بل نحضر فيه فاعلين ومُنفعلين. والحال أن ريكور قد اعتبر أن «فعل القراءة هو ما ينقل أهلية الحبكة لنمذجة الخبرة» (TR 1, 110). لا يختزل فعل القراءة، في كلّ الأحوال، إلى تسجيل سلبي يسجّل بعض المُعطيات أو المعلومات الموضوعية التي يُقَدِّمُهَا النَّصُّ. حينما يلتقي بالدِّينامية الخاصة بفعل التصوير، يسير على امتداد هذا الفعل ويقوده إلى نهايته. إذا لم يُخامرنا شكّ في أننا «نروي القصص ما دامت السيرة الإنسانية تحتاج، وتستحق فضلًا عن ذلك أن نرويها» (*Temps et Récit* 1, 115)، فإن نظير ذلك صحيح بالمثل: نحن نقرأ القصص ما دامت سيرة حياتنا تحتاج إلى تصوير جديد، وهي السيرة التي تتعرَّض للتشويه في الغالب.

ينبني الفهم السردي *intelligence narrative* الذي يميّزه ريكور عن العقلانية السردية (TR , 49)(*) على قدرتنا على تتبّع قصة. والحال أن «متابعة قصة يعني تحقيقها عن طريق قراءتها» (TR1, 116)(**) يذهب ريكور، في اتفاق مع ما يقوله إنغاردن وإيزر، إلى أن أيّ عمل أدبي «تخطيط للقراءة» (TR1, 119) وإلى أنه «عمل مفتوح»، بالمعنى الذي خلعه إيكو على اللفظ. يحتمل هذا الانفتاح وجوهًا جدّ مُتباينة. يتحوّل القارئ في بعض الحالات، كما هو الحال في رواية جويس عوليس،

(*) (بول ريكور، الزمان والسرد. التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006).

(**) (بول ريكور، الزمان والسرد. الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006).

أو أكثر من ذلك في يقظة فينيغان *Finnegans Wake*، إلى أتالانت (Atalante) عدّاءة المسافات الطويلة التي تحمل على أكتافها عبء النص بكامله(*)؛ ويكاد لا ينتبه أحد، في حالات أُخرى، إلى عمل إعادة التصوير. لكن التلقي يظلّ على الدوام صيرورة خلّاقة، بصرف النظر عن هُويَّة النص، دون أن يصل بهذا المعنى إلى مِسك خِتام. ولا يتحوّل التلقّي إلى عمل أدبي في معناه الحقيقي إلّا بفضل التفاعل بين النص وسلسلة المتلقّين.

إن هذه الأطروحات التي أعلنت عن برنامج عمل في المجلّد الأوّل من كتاب الزمان والسرد لم تكشف عن آفاقها الكاملة إلّا في المجلّد الثالث من الثلاثية، وهو المجلّد الذي نظر إلى الوظيفة السردية من زاوية «المحاكاة 3»، أي من زاوية إعادة تصوير الخبرة الزمنية التي تسمح بظهور الزمان المَحْكيّ. سعى ريكور هنا إلى «تحديد المنزلة الفلسفية لإعادة التصوير»، من خلال فحص «مصادر الإبداع التي يستجيب النشاط السردي بفضلها للموقف الشائك المطروح في الزمنية» (TR 3, 11). سأكتفي باقتطاع الأطروحة التي تفحص صِلات الوصل بين عالم النص وعالم القارئ، وهي الأطروحة التي أدمجها ريكور في الفصل الرابع من القسم الثاني من دراسته الواسعة التي قام بها.

تندرج تفكّراته في أعقاب تأمّله في واقع الماضي التاريخي الذي يختتمه بالإشارة إلى «السِّمة الغريبة للدَّيْن الذي يحوّل السيّد المتحكّم في الحبكات الروائية إلى خادم يقوم على خدمة ذاكرة رجال الماضي» (TR 3, 227). بالمُقابل، تطرح مسألة معرفة إذا لم يشغل العمل الأدبي بالتحديد وظيفة «صرفنا» عن هذا الدَّيْن. والحال أن النص الأدبي ينفتح بالضرورة على «الخارج» وعلى «الآخر». بعبارة أُخرى، إذا لم يكن مفهوم «عالم النص» مجرّد كائن أسطوري، فإن هذا الانفتاح لا يتحقّق في مكان آخر غير فعل القراءة. والوزن الذي خلعه ريكور على توسّط القراءة حمله على تتبّع مجموعة كبيرة من النظريات المُعاصرة

(*) يقدّمه غريش في هيئة أتالانت Atalante، العدّاءة التي اشتهرت بخفّتها في السباق. بعدما أعلنت أنها لن تتزوج إلّا ممن يسبقها في السباق، كانت تسبق كلّ المنافسين وتقتلهم، باستثناء هيبومين الذي فاز عليها بفضل ثلاث تفاحات كان يرمي بها واحدة بعد أخرى أثناء السباق، كي تقوم أثناء ذلك بجمعها. [المترجم]

في القراءة، يستحيل اختصار القول فيها هنا. الشيء المُهمّ بالنسبة إلينا هو الفرضية التي وجَّهَتْهُ في استقصائه الواسع: «بدون قارئ يصحب العمل، لن يوجد فعل يُسهم في تصويره داخل النص؛ وبدون قارئ يتملّك النص، لن يوجد عالم ينكشف أمامه» (TR 3, 239).

إن ظاهراتية فعل القراءة، مثل ظاهراتية إيزر، تجعل القارئ يتجاوز منزلة المتلقي البسيط للنص: يتحوّل إلى مستجيب حقيقي يقيم مواجهةً بين النص وانتظاراته الخاصة به. هذه المواجهة ليست خاليةً من التوتر؛ يدخل القارئ على العكس من ذلك في جدلية ثلاثية نستطيع أن نطبّقها بالمثل على النصوص التي تؤسّس التقاليد الدِّينيَّة.

1. تُحدث الجدلية الأُولى تقابلًا بين النّص الذي يُصبح تعليميًا *didactique* إلى حدّ الابتذال، وهو ما يُشعر القارئ بالملل، بما أنه لا يترك مجالًا للمبادرة الخلّاقة، وبين نص يخلو من خُطاطة محدّدة، أو ينفتح تمامًا على كلّ الاحتمالات، مما يحوّل فعل القراءة إلى «نزهة يقدّم فيها المؤلف المفردات، بينما يقدّم القارئ الدلالة» (TR 3, 247). إذا لم يكن أحد يرغب في استظهار الدرس نفسه مرتين مُتواليتين، يتأفّف الكثيرون من القيام بعمل سيزيف نفسه الذي يُطالب بعض الرومانسيين المعاصرين بالقيام به.

2. تُحْدِثُ الجدلية الثانية تقابلًا بين الإفراط في المعنى والتفريط فيه. «يبدو أن كلّ نص مُعَيَّنٌ لا ينضب أثناء القراءة، حتى لو كان متشظّيًا بكامله، كما لو أن القراءة تكشف داخل النص عن جانب غير مكتوب، بحُكم خاصّيتها الانتقائية المفروضة» (TR 3, 247). نستطيع من هذا المنظور أن ننظر كذلك إلى إنشاد الأذكار أثناء الاحتفال الليترجي. تمتلك هذه القراءة - الانتقائية في جوهرها - قوتها الإنجازية الخاصة بها، ليس فقط لأن القراءة بصوت مرتفع هو فعل تبليغ وتأويل، بل تمتلك قوتها الإنجازية لأن القراءة «تقوم بتصوير» ما لا يقوله النص صراحةً، وإن كان يُلَمّح إليه.

3. تُحْدِثُ الجدلية الثالثة تقابلًا بين الألفة والغرابة التي تدخل في صلب كلّ خبرة هيرمينوطيقية، لو صحّ كلام شلايرماخر. تحمل بعض النصوص المرء على الاغتراب إلى درجة سلب إرادته؛ تُواجه بعض النصوص الأُخرى القارئ بمقاومة

لا هوادة فيها، كما لو كانت تخاطبه قائلة: هذا الكتاب ليس مُعدًّا لك. نستطيع أن نطبّق على العلاقة بالنصوص عبارة جيمس: «إرادة الاعتقاد» *«the will to beleive»*. يجب على القارئ أن يُعرب عن وجود قدر أدنى من الثقة، دون أن تصبح هذه الثقة عمياء.

خَلَعَ ريكور على فعل إعادة التصوير بنيةً جدلية، وهي البِنية التي يعتبر التقاطب فيها بين الثبات *stase* والإرسال *envoi* (TR 3, 263) من بين مميّزاتها اللافتة للنظر، بعدما حوّل فعل القراءة إلى «خبرة حيّة» تكتسي مرة صورة الصراع، أو تكتسي مرة أُخرى صورة التقاء مفاجئ أو شكل حضور إلى موعد. قد تأتي القراءة مرة لكبح مسار العمل، مُعلنة بذلك عن وقف أو سكون، وقد تُطلق العنان لأعمال جديدة. تتضمّن هذه الجدلية رهانات هائلةً من أجل التفكير في صِلات الوصل المعقّدة التي يُقيمها المؤمن بالنصوص المؤسّسة لتقليده الدِّيني.

«Tolle lege»: شعرية القراءة الكتابيّة.

فيما يتعلّق بالصِّلَةِ بِنَصِّ الكتاب المقدّس، اقترح علينا ريكور ظاهراتية هيرمينوطيقية للقراءة المُهيكلة بطريقة لافتة للنظر. كان ملاحظًا حصيفًا لمشهد علم التفسير وكان يتتبّع عن قرب كلّ تحوّلاته، مُصغيًا بوجه خاص إلى عودة النقد الأدبي والبلاغة وعلم الاجتماع عودة قوية. وقد خلّفت بعض هذه التطوُّرات بصمات مباشرة في إنتاجه الفلسفي الذاتي. نجد من بين هذه التأثيرات عمل نورثروب فراي (Northrop Frye) في الكتاب المقدّس والأدب، وكتاب فرانك كيرمود (Frank Kermode) حول رؤيا الأزمنة الأخيرة بما هي فن اختتام القصص ودراسة روبير ألتار (Robert Alter) حول السرد الكتابيّ[17].

يقرأ فيلسوف الدِّين باهتمام بالغ النصوص الخمسة التي تؤلّف القسم الخاص: «بالفلسفة واللغة الدِّينيَّة» في الكتاب الخاص بالهيرمينوطيقا الكتابية الذي يضمّ ثلاث عشرة دراسة نُشرت في الأصل بالإنكليزية. تبرز الإجابة التي رَدَّ بها على دون إيهده (Don Ihde)، وهو أول من اهتم بتأويله في العالم الأنغلوساكسوني، مدى تعقّد صلات الوصل التي تشدّ فلسفته إلى مصدر الكتاب المقدّس. يصعب علينا كثيرًا أن نختزل صِلات الوصل هذه إلى لفظ «الإدماج»

(17) Robert ALTER, *L'Art du récit biblique*, Paris, Ed. du Cerf, 1999.

الذي أشرنا إليه أعلاه. عمد ريكور بكامل الحرص إلى التمييز بين مصادر الفلسفة ومبادئها (HB 102). بقدر ما بدا ريكور «ليبراليًا» فيما بخصوص هل يملك الفيلسوف الحق في النهل من منابع أُخَر غير منبع الفلسفة - لا يتعلّق الأمر لديه فقط بمصادر الكتاب المقدّس، بل كذلك بالروافد التراجيدية، أي مثلًا بالدرس الذي قد تستمدّه الحكمة الأخلاقية *phronèsis* من *phronein* الكتابات التراجيدية! - بقدر ما يُدافع بكلّ قواه عن استقلالية الفلسفة حيال تجارب اللاهوت المبطَّن.

تستحق نصوص القسم الثاني التي جمعها تحت عنوان الأمثال والعِظات، أن تسترعي بدورها اهتمام فيلسوف الدِّين، واهتمام عالم التفسير الكتابيّ. نجد أن الفيلسوف يحتلّ في هذه النصوص موقعا لم يتجرّأ أيّ ممثّل للهيرمينوطيقا الفلسفية على تبنّيه منذ شلايرماخر: وهو موقف الواعظ. يتأمّل ريكور في مفارقة «العجيب» وهو «من قَبيل المُعتاد» (HB 257) وفي إمكان «إعادة التوجيه» بعد «فقدان الاتجاه» (HB 262)، في عظتين ألقاهما بالولايات المتحدة الأمريكية عن أمثال الكتاب المقدّس عن ملكوت الله.

بطبيعة الحال، لم يكن أولَ فيلسوف أبدى اهتمامه بالكتاب المقدّس. لكن القراءات الفلسفية للكتاب المقدّس لم تكن تكترث بأعمال علماء التفسير، بدافع الجهل أو الاستهانة، بالرَّغم من وجود استثناءات نادرة (مثل نيتشه وإرنست بلوخ). إن المكانة المركزية التي أحاطها ريكور بوساطة النص في تصوّره للفلسفة الهيرمينوطيقية منعته من اتخاذ موقف وقح يتبنّاه أغلب الفلاسفة اتجاه المفسّرين. من جهته، اعتبر أن أية قراءة فلسفية جدّية للكتاب المقدّس تتطلّب من الفيلسوف الالتحاق بمدرسة التفسير الكتابيّ، بدل اقتفاء آثار اللاهوت العقلاني أو اللاهوت المنهجي.

إن حِرْصَ ريكور على مُتابعة الحوار بين القراءات العالِمة للكتاب المقدّس و«شعرية القراءة» والتفكير الفلسفي يمثّل الأصالة الكبرى والخصوصية التي تميّز الموقف الذي يتبنّاه اتجاه الكتاب المقدّس، بعدما رفض الرضوخ للإقامة الجبرية، دون أن يعتبر نفسه غير «مفسّر الكتاب المقدّس على غِرار «واعظ الأحد» (على غرار ليفيناس الذي كان يستحبّ بدوره تقديم نفسه في هيئة «مفسّر التلمود مثل واعظيوم الأحد»). اختفى اللاهوت العقلاني من هذا التصوّر الثلاثي

الذي يظهر فيه التطبيق المجتهد، في البداية، في هيئة فنّ القراءة، لكن ذلك لا يعني أن ذلك المذهب اللاهوتي قد أُقصِي منه.

أُجَازِفُ بالقول إن «شعرية القراءة» تتوافق مع مُحاولة مُتابعة المشروع الابتدائي عن «شعرية الحرية» بطُرق أُخرى، بالرَّغْم من أن هذا القول قد يتضمّن مُفارقة. إذا صحّت هذه الأُطروحة، نتوفّر آنذاك على حُجَج وافرة للتساؤل ألَم تكن شعرية القراءة تتضمّن بدورها بذور مذهب في فلسفة الدّين.

من هذه الزاوية، يجب علينا أن نقرأ تصدير كتاب تدبّر الكتاب المقدّس الذي استعرض فيه لاكوك وريكور المبادئ المنهجيَّة التي تحكم «التعاون غير المُعتاد» بين «عالم التفسير المتخصّص في الكتاب المقدّس العبراني والفيلسوف الذي يتبنّى التيار الفكري الذي ندعوه هيرمينوطيقا» (PB 7). لن يحقّق الحوار أهدافه إلّا إذا كان المُتحاورون واعين بالمتطلّبات المنهجيَّة التي تميّز علم التفسير التاريخي- النقدي والمنزلة النظرية للفلسفة. بهذا المعنى، نستطيع قراءة تصدير الكتاب بوصفه عرضًا منهجيًا في صورة «مقالة في المنهج».

للوهلة الأُولى، توجد عوامل حوّلت هذه المُحاولة إلى حوار الطرشان الذي لا يقلّ عقمًا عن الحوار الذي جرى بين الظاهراتي ريكور وعالم الأعصاب جان بيير شانجوه (Jean Pierre Changeux) في كتاب آخر. ولكننا في تلك الحالة بالذات، نكتشف أن من يشترك في الاهتمام نفسه بفعل القراءة هما عالم التفسير المُنشغل بوجه خاص بحفريات النصوص، والفيلسوف الذي يميل إلى «تلقّي النص الكتابيّ كما يقوم بذلك الفلاسفة الذين تأثّروا في البداية بالفلسفة اليونانية، ثم بالفلسفة الحديثة» (PB 7). يجد هذا الاهتمام مصدره لدى الفيلسوف في الفكرة التي كوّنها عن الفهم؛ ويتعلّق الأمر لدى عالم التفسير بتحديد المنزلة التي يحتلها في منهجيته العلمية الخاصة به. يتضمّن عدم التناظر هذا أن كلًّا منهما أصبح مطالبًا بتخطّي إغراءات خاصة. يميل عالم التفسير إلى الاستهانة بفعل القراءة، بالمُقارنة مع عمل التفسير الذي يجنّد له؛ يميل الفيلسوف بدوره إلى العناية بصورة غير كافية بالخصوصية الأدبية التي تميّز نص الكتاب المقدّس.

1. يظلّ نجاح الحوار رهينًا بتوفّر مجموعة من الشروط في عالم التفسير المنكبّ على التاريخ-النقدي. يتعلّق الأمر على الخصوص بالاعتراف بالأهمية

التي يلعبها التدوين في تشكيل متن الكتاب المقدّس وانتمائه إلى تقليد واحد أو أكثر. يرسم النص مسارًا مفتوحًا، بدل أن يكون مُسْتَوْدَعًا؛ ولا ينفصل عن وجود جماعة حيَّة من القرّاء، مما يعني الانفتاح على تاريخ التلقّي (*Wirkungsgeschichte, Nachgeschichte*)، أي على تاريخ الأثر وتاريخ الأجيال التالية، والانفتاح على شعرية القراءة. يجب على عالم التفسير التوفيق بين إكراهات استقلالية النص المكتوب، إكراهات الانتماء إلى نمط حياة *Sitz im Leben* مخصوص، وتنوّع انتظارات مجتمع القراءة والتأويل. «إن التلقّي يتجاوز مجرّد القراءة، فضلًا عن أن يكون قراءة عالِمة، بقدر ما هو قول جديد تمّ النطق به بخصوص النص وانطلاقًا من النص» (PB 10). عندما نفصل النص عن الجماعة الحيَّة، يستحيل إلى جثّة لا تنتظر غير التشريح.

لا تَتَوَقَّف هذه الدِّينامية النَّصِّيَّة مع التَّدوين النهائي، ولا مع جمع النصوص المدوّنة داخل نُصوص مقدّسة مقنّنة. يتبيّن أن التحديد السليم للعلاقة بقصد الكاتب وتحديد العلاقة بالقارئ يظلّ حاسمًا بوجه خاص. إذا كان قصد الكاتب ثاويًا في الواجهة الخلفية للنص، يشكّل انتظار القارئ الواجهة الأمامية. والحال أن «الواجهة الأمامية تتجاوز الواجهة الخلفية» (PB 12) من المنظور الهيرمينوطيقي.

تترك كلّ هذه الاختيارات المنهجيّة مخلّفات مباشرة على تأويل صِلة الوصل بين العهد القديم والجديد. يسمح تحصيل معرفة أفضل بدينامية النص التي تميّز الكتاب المقدّس العبراني بفهم أفضل لمعنى أن «يُنجز وعد» الميثاق الجديد الميثاقَ القديمَ؛ وكلّ من استحدث مُماثلة بين إنجاز الوعد وتصوّر هيغل عن الاحتفاظ والتجاوز *Aufhebung* يقوم بمُقارنة متهوّرة. يُمكن اعتبار الدِّراسات الست التي تؤلّف المجلّد تمارين قراءة «يهودية-مسيحية» للكتاب المقدّس، تحظر على نفسها استحداث تعارض بين القراءة اليهودية والقراءة المسيحية، دون إنكار وجود وجوه اختلاف بينهما.

2. ينطلق ريكور، على غِرار عالم التفسير، من مبدأ أن تعدّد أصوات النص والقراءة المتعدّدة «ظواهر مترابطة فيما بينها» (PB 13). وافق ريكور لهذا السبب على أن يتحوّل إلى قارئ لكتب التفسير، وهو ما عزف عنه أغلب

الفلاسفة. عندما أعلن ريكور أن «الفيلسوف المستعدّ أكثر للحوار مع المفسّرين هو الذي يُقبل على قراءة كتب التفسير، أكثر مما يقرأ مصنَّفات علم اللاهوت» (PB 14)، لا يكتفي بالإعلان عن نيات، بقدر ما يُطلعنا على مُمارسته التي يقوم بها. تسير هذه المُمارسة على الدوام جنبًا إلى جنب مع درس كبير في التواضع: وهو الإقرار بوجود فكر حتى خارج الفلسفة المُنحدرة من اليونان.

لا تنفصل هذه الأفكار المُغايرة عن الأشكال الأدبية التي تظهر فيها. تتميّز المُقاربة «الهيرمينوطيقية» في هذه النقطة عن المُقاربة «التحليلية» التي يُمارسها فلاسفة اللغة العادية والذين يؤكّدون على التداخل الموجود بين «ألعاب اللغة» و«أشكال الحياة». وما يتظاهرون بجهله هو أن «أشكال الحياة» تتكلّس داخل أجناس أدبية محدّدة، وهي كذلك «طُرق خطاب تفتح آفاق التفكير بطريقة فلسفية» (PB 14).

يَتَرَتَّبُ عما سبق وجود تَحَدٍّ ثَانٍ: عدم الاستهانة مُطلقًا بتنوّع وجوه متن الكتاب المقدّس، بالمُقارنة مع النصوص المؤسّسة للتراث الفلسفي. وذلك التنوّع هو ما أظهر أن عبارة «الميتافيزيقا الكتابيَّة» مَبهمة في جوهرها. إذا كنا نعني «بالميتافيزيقا الكتابيَّة» مُقابلًا للميتافيزيقا الأرسطية و«شيئا أكثر من ذلك»، نكون قد خرجنا عن الطريق نهائيًا. نستطيع نقل الملاحظة نفسها إلى النصوص المؤسّسة للتقاليد الدِّينيَّة: لا توجد «ميتافيزيقا قرآنية» ولا «ميتافيزيقا فيدية» أو «بوذية»، وهي عبارات متناقضة في الألفاظ المتألّفة منها ذاتها *contradicto in adicto*. لكن ذلك لا يعني أبدًا أن هذه النصوص لا تفتح آفاق التفكير، بدعوى أنها لا تتضمّن «فكرًا»!

إن التَّبَايُنَ الذي يُمَيِّزُ المتن الفلسفي عن متن للكتاب المقدّس يجد استمراريته داخل التباين الموجود بين صيرورات التلقّي وفعل القراءة. لا يعرف تلقّي النصوص الفلسفية «ما يُشبه تلقّي النص الدِّيني داخل جماعة تاريخية، مثل الجماعات اليهودية والمسيحية» (PB 15). يتمّ إقصاء الفيلسوف من «الحلقة الهيرمينوطيقية» الموجودة بين النص المختار وشعب الله المختار، لأن العلاقة التي يُقيمها الفيلسوف بنصوصه المؤسّسة ذاتها تتجاهل «وجود اختلاف في المرتبة بين الخطاب الذي يعلم من مُنطلق هيبته والخطاب الذي يستجيب له راضيًا شكورًا» (PB 15). أكّد دولوز (Deleuze) على أن الجماعة الفلسفية تتحوّل في

أفضل الأحوال «إلى مجتمع الأصدقاء»، وإن كنا لا نحتاج إلى التذكير بأهمية الجماعات الفلسفية، مثل الجماعات التي كوّنها أتباع أبيقور، وبالرَّغم من أننا لا نعتبر أن الفيلسوف قد تحوّل إلى ذئب متوحّد يعيش خارج المجتمع. بالرَّغم من أننا لا نتجاهل أن الموقع الذي يتحدّث منه الفيلسوف يظلّ موقفًا بعيدًا تمامًا عن موقف فكر الكتاب المقدّس، يجب عليه، حينما يسعى إلى ولوج قلب الفكر الكتابيّ، أن يمَكّن نفسه من أدوات الاقتراب من هذه الحلقة الهيرمينوطيقية، ولو بالإسهام «من باب المخيّلة والتجاوب على الأقل في فعل الانتماء الذي يُفيد أن الجماعة التاريخية تعترف بتَقَوُّمِها داخل متن النصوص الخاصة بها، كما تتوصّل في كلّ الأحوال إلى فهم ذاتها بفضل ذلك المتن» (PB 16).

تنبني القاعدة الهيرمينوطيقية الأساسية لدى ريكور على «الاعتراف بالحق الكامل في تقديم قراءات جديدة موسّعة ومُبتكرة» (PB 223). هذا «الحق الكامل» ليس مجانيًا، بل يستجيب للضرورة. وهذا هو ما أفصحت عنه المسلّمة التالية التي تختصر بمفردها ما يعنيه ريكور «بشعرية القراءة»: «ينشأ التأويل المُبتكر في الغالب من ظهور حدث جديد يظهر على مستوى الاعتقاد؛ يُصبح بالإمكان الإقدام على قراءة جديدة للنصوص القديمة، انطلاقًا من مستوى الاعتقاد، وهي قراءة تنقل معنى تلك النصوص وتوسّعه وتزيد فيه» (PB 240). كذلك، تزوّدنا هذه القاعدة في الوقت نفسه بمعيار الإبطال الهيرمينوطيقي. «نعتبر تفسير النص باطلًا إذا ما فرض تأويلًا متأخرًا على نص متقدّم، مع الجهل بالمراحل التي قطعها التأويل الجديد. يجب علينا أن نعتبر، في مقابل ذلك، أن التفسير المبتكر يظلّ تفسيرًا مقبولًا، ما دام على علم بما يفعله، وكيف يفعله ولماذا يفعله» (PB 241).

بناء على هذا الاقتضاء الثلاثي، ما يبدو في عيون البعض ألمًا وتشويهًا قد يُعتبر في نظر البعض الآخر لقاء ضروريًا ومُجازفًا - مثل تلويث مصدر الكتاب المقدّس الطاهر بزوائد خارجيّة (مثل الخيانة كما تمثّلت في الترجمة السبعينيّة[*]

(*) الترجمة السبعينيّة Septante هي من أقدم ترجمات العهد القديم اليونانيّة. وبما أنّها استخدمت اللغة اليونانيّة المنتشرة في الاسكندريّة، فإنّ أهل التشدّد الإيماني في اليهوديّة يعتبرونها مخالفةً لروح النصّ البدائي الأصليّ.

أو الخراب الذي خلّفته البصمات اليونانية في المسيحية) - ولكنه لقاء يظلّ أخيرًا في خدمة فهم أفضل، كما هو الشأن في أية ترجمة-تأويل.

«فنّ التفسير»: النصوص المقدّسة ومؤوّلوها.

اعتبر ريكور أننا لا نستطيع تعميق فهم الدِّين بما هو دين إلّا إذا أصغينا بانتباه إلى النصوص التي تؤسّس تقليدًا دينيًا مخصوصًا. نحن مُلزمون، بناء على الواقع نفسه، بمواجهة المسألة الشائكة المتعلّقة بتحديد مفهوم «النص المقدّس». يُنذرنا ريكور بحزم في دراسة تحمل عنوان «النص 'المقدّس' والجماعة» (HB 320-325)، من مغبّة الشّطط في اللجوء إلى مُفردة «المقدّس». يقول بصيغة ضمير المتكلّم، كما اعتاد على فعل ذلك غالبًا في النصوص التي تتطرّق إلى الهيرمينوطيقا الكتابية: «الوحي سيرورة تاريخية، لكن مفهوم النص المقدّس شيء مضاد للتاريخ. أحسّ بالرهبة من مُفردة 'المقدّس' هذه» (HB 325).

اعتبر ريكور أن أفضل طريقة لامتصاص الشعور بالرهبة، دون التخلّص من موضوعه، هو الانطلاق من حالة مخصوصة طبعت الثقافة الغربية ببصماتها: انطلق من الكتاب المقدّس اليهودي والمسيحي. لم تفتأ أجيال مُتوالية من القرّاء والشرّاح تبذل جهودًا جبارةً من أجل السعي إلى الكشف عن معناه وتسليمه للآخرين، دون تجاهل كلّ أولئك الذين نذروا حياتهم لكلام الحياة، هذا الذي يبدو أنه قد وضعهم أمام اختيار ختامي بين طريقين: طريق يقود إلى الحياة وطريق يقود إلى الموت (Dt 30, 15-20).

ما الذي يجعل فنّ التفسير يسترعي اهتمام الفلسفة، وفلسفة الدِّين بوجه خاص؟ هذا هو السؤال الذي يجب علينا التطرّق إليه الآن، من خلال الانطلاق إلى سلسلة من المقاربات الفلسفية لمفهوم «الكتاب المقدّس» الذي يعتبر غريبًا عن الفلسفة في صيغته هذه.

المتن المقنّن (le Canon) بين النص والجماعة.

إذا ما أحدثنا مقابلة بين التعريف العام للنصّ المُقترح أعلاه والتصوّر الدِّيني لـ «القانون»، سنصطدم بمشكلات إضافية تتصل بمسألة أن الأمر يتعلّق بمتن مُغلق

من النصوص التي تُملي سلطتها، مما يجعلها تمتلك سِمة معيارية تستوجب الطاعة والخضوع. تتجلّى مهمة الفيلسوف في توضيح طبيعة العائق المزدوج الناجم عن ذلك.

نستشهد على العائق الأول بالرجوع إلى عبارة بلايك (Blake): ألا يزال النص الكتابيّ في ذهن القارئ المعاصر بمثابة «المدوّنة القانونية الأساسية» التي تتضمّن سلطة تبوّئها سِمة معيارية وتحوّلها إلى قاعدة للإيمان والحقيقة *regula fidei et veritatis*؟ أليس النص المقدّس، عندما ننظر إليه بهذا المعنى ملاذًا أخيرًا لهذه «التبعية» التي حاربها فلاسفة الأنوار باسم الغاية المُثلى التي تمثّلت لديهم في الاستقلال الذاتي وفي التحرّر؟ هل يستحق مفهوم «القانون» حظوة في عيون العقل النقدي، أم أنه يعني تبعية غير مقبولة، لا غير؟

نستطيع إضافة صعوبة جوهرية إلى هذه الاعتراضات «الخارجيَّة»، وهي متعلّقة بالعلاقة بين «حرف» lettre النص و«روحه» esprit: كيف السبيل إلى تجنّب تحويل الاحترام الهيرمينوطيقي الواجب في حق النص إلى «عبودية رسم النصّ» التي تكتسي أحيانًا مظاهر مُذهلة للغاية حينما يتعلّق الأمر بالنصوص «المقدّسة»؟ تتعلّق هذه الصعوبة بالمصدر الأول للسلطة التي نخلعها على النص: هل يتعلّق الأمر بخاصّية موضوعية، وبخاصّية أُنطولوجيَّة للنص ذاته، أم أن هذه الخاصّية تجد مصدرها في القرار الذي اتخذته المؤسّسة؟ لو كان الأمر كذلك، لأصبحنا أمام الحلقة المفرغة التالية: «تفصل الكنيسة، بما هي سلطة نصية، في مشكلة ذات علاقة بالسلطة النصية من خلال التماس الترخيص من النص ذاته الذي يرخّصه».

أبرز ريكور في محاضرته غير المنشورة «المتن المقنّن بين النص والجماعة»، أننا لن نتخلّص من هاتين الصعوبتين إلّا بعد الاستجابة لشرط واحد: قد يكون من الأفضل صياغة مفهوم «النص السلطة» في البداية على مستوى الهيرمينوطيقا العامة، قبل الانصراف إلى بيان ما يجعل هذا المفهوم يسلّط ضوءًا كاشفًا على المنزلة الدِّينيَّة للنص «المقدّس»، بدل حصره في نِطاق الدائرة الدِّينيَّة، حيث يصبح مُرادفًا على الفور «للنص المقدّس».

التمس ريكور الطريق غير المباشر الذي يمرّ عبر التفكير في مفهوم «المتن المقنّن»، بدل اللجوء مباشرة إلى «ظاهراتية المقدّس»، من أجل تطبيق مقولة

«المقدّس» على مجموعة من النصوص، كما يفعله فان دير لوف. ما هو مبرّر ذلك؟ يستنفر هذا السؤال تفكيرًا في منزلة النصوص «المقنّنة» التي لا تعتبر كلّها «دينية» بالضرورة.

عندما نطبّق مفهوم «Canon» «المتن المقنّن» على الكتاب المقدّس، يُطلق المصطلح آنذاك على مجموعة الكتابات الكتابيّة التي تعرضت للإحصاء النهائي، كما تقرأ بعد ذلك وفق ترتيب محدّد. عادة ما يتركّز الجدل النقدي بصورة أساسية على الجانب الأول من هذا التعريف، متسائلًا عن هوية المؤسّسة التي قدّمت القول الفصل بشأن وضع المتن المقنّن، ومتسائلًا كذلك عن المبرّرات الأيديولوجيّة والسياسية التي استدعت وضع ذلك المتن. لكنه من المهمّ كذلك أن نفكّر في التأثير الذي نجم عن «ترتيب الحُجج» الذي بررت توالي الأسفار داخل المتن المقنّن، حالما تمّ إقراره. يتعلّق الأمر «بترتيب سردي» يدعو القارئ إلى الربط بين كلّ تقلّبات قصة الخلاص أثناء قراءتها، وهي قصة تبتدئ من حيث يجب الابتداء، أي بالتكوين، ثم تنتهي بنهاية حقيقية، أي «برؤيا الأزمنة الأخيرة Apocalypse»، وهي ليست في الحقيقة مصيبة أخيرة بقدر ما هي إنجاز الوعد. أكد فرانك كيرمود (Frank Kermode) بقوة على هذه النقطة الأخيرة في كتابه معنى الخاتمة *The Sense of an Ending*. قد لا نكون اليوم بحاجة فقط إلى التفكير في «فن حسن اختتام» قصة مروية، بعدما أصبحت اللازمة ما بعد على كلّ الشفاه، بل وكذلك بحاجة إلى فنّ «الاستهلال»، من خلال الاهتمام بـ «بمعنى الابتداء» *«Sense of a Beginning»*.

1. قد يكون من الأفيَدُ فحص مختلف مراحل السيرورة التي يعتبر «المتن المقنن» مسك الختام فيها، بدل التركيز مباشرة على «المتن المقنّن»، بما هو متن. نستطيع بهذا الصدد استدعاء نظرية معيارية للنصوص التي «تحوّلت إلى سلطة»، بالمُقارنة مع فكرة نابير عن «علم معيار الإلهيّ»، مستندين إلى مجمل اللحظات المؤسّسة للاستحالة-إلى-نص أو «المعايير دلالة النص» (TA 102) المذكورة أعلاه. 1. جدلية الحدث والمعنى. 2. الخطاب بما هو عمل مُهيكل، ويتسم بسمات نصية معيّنة، وبأسلوب يمثّل خصوصية الكاتب. 3. العلاقة بين الكلام والكتابة داخل الأعمال التي لا تتميّز فقط «بما قيل» فيها، بل كذلك بأنماط مخصوصة من «فعل القول»، أي أنها تتميّز بأجناس أدبية. يكتسي الموضوع

المطروق نفسه داخل الكتاب المقدّس دلالة مُتباينة بحَسَب سياق وروده داخل قصة أو تشريع أو نبوة أو داخل مزمور، كما بَيَّنَ ذلك منظّرو تاريخ الأجناس *formgeschichte*. 4. «عالم النصّ» الذي يمنحه كلّ مؤلَف إلى قرّائه المُحتملين، سواء أكان مؤلّفًا تاريخيًا أو خياليًا. يُرجعنا ذلك إلى جدلية «التصوير» النصي و«إعادة التصوير» التي تجعلها عملية القراءة مُمكنة. يقدم كلّ مؤلف نظرة معيّنة إلى العالم إلى قارئه، داعيًا إياه إلى تصوّره بطريقة أُخرى غير الطريقة التي كان قد اعتاد عليها إلى الآن. 5. تؤثّر هذه الطريقة الجديدة في تصوّر العالم على الطريقة التي يفهم بها القارئ نفسه. تنتهي سيرورة الاستحالة-إلى-نص أثناء التلقّي *terminus ad quem* بالإمكان الممنوح للقارئ، وهو إمكان أن يفهم ذاته بطريقة مختلفة أمام النص.

تَرْسُمُ هذه النظرية المعيارية سيرورة دينامية، وتتضمّن كلّ مراحلها عمليات هيرمينوطيقية مخصوصة. يعتبر النص الذي «أصبح سلطة» ثمرة سيرورة التأويل، بالمعنى الواسع العام لمصطلح السلطة الذي يُقال كلّ نص يستحق القراءة، قبل أن يتحوّل ذاته إلى محور العمل التأويلي. لا ينضاف التأويل إلى مجموع المصطلحات التي تميّز الاستحالة-إلى-نص، بقدر ما يُعتبر مضمرًا في كلّ واحد منها.

بأيّ معنى بالضبط؟

يَسْتَنْفِرُ اشتغال القراءة اشتغال التأويل، أي إعادة تصوير المعنى المصوّر، ابتداء من المُفردة إلى المؤلَف، مرورًا عبر الجملة. يُعتبر وجود اشتراك الألفاظ مُعطى جوهريًا في اللغة، كما كان شلايرماخر قد انتبه إلى ذلك في الجزء «النحوي» من مذهبه الهيرمينوطيقي. المُفردات شبيهة بالحرباء: تتكيّف مع الظروف المُحيطة. يكفي أن ينتبه القارئ إلى «محيط النص» «contexture» (لاكان) (Lacan)، حتى يتحوّل سلفًا إلى مؤوّل له.

يتلقّى اشتغال التأويل منعطفًا جديدًا هنا، حين ننتقل من المُفردة إلى الجملة التي تقول شيئًا ما عن شيء ما، لا سيّما وأن سوء التفاهم ليس مجرّد عارض يقع داخل التواصل بقدر ما يدخل في جوهر كلّ تبادل، كما يقول شلايرماخر من جديد. عندما كان أفلاطون يختتم مُحاوراته «بصورة مُفاجئة»، دون تقديم محصّلة

تتوصّل إلى حلّ وسط بين كلّ المواقف، لم تكن تلك الخاتمة تمثّل عيبًا، بقدر ما تعتبر نقطة قوته.

تسمح النصوص في معناها الحرفي، أي تسمح لمؤلّفات بتعدّد التأويلات التي لا تستطيع أية محكمة ينصبها العقل الهيرمينوطيقي سبيلًا إلى الفصل فيها بصورة نهائية. كلّما ظهر فيها معنى النص وأصبح مُتداولًا، يلقى به آنذاك في مَهبِّ ريح فهم متغيّر. في بعض الحالات، يجب التعبير عن ذلك المعنى بطريقة مُغايرة، حتى تتمكّن الرسالة من أن تُصبح مفهومة. هنا كذلك، لا يُعتبر تَغَيُّرُ الفهم والقراءة ضعفًا مأسوفًا عليه، بل غنيمة مخزون المعنى الذي يَشِي به النص. يعتبر تَعَدُّدِ التأويلات، الذي يدخل قبل ذلك في تعدّد القراءات، فَأْلَ خَيْرٍ بدل أن يتحوّل إلى لعنة، في الأقل في ظروف معيّنة. يعتبر ريكور على كلّ حال أن «القول المُغاير ليس عيبًا أو ضعفًا أو مرضًا يعتري اللغة والكتابة، بل هو مصدر يتطلّب عناية وحرصًا مخصوصين».

إذا كان كلّ نص قد يخلق زوبعة، فإن النصوص المُؤَسِّسَة للتقليد الدِّيني تَبُزُّ غيرها في هذا الشأن. والمَهول في الأمر أنه قد حدث أكثر من مرة خلال التاريخ أن أدّى «اندلاع معركة نصية صغيرة» إلى نشوب حرب عظمى بين الديانات. قد يتحوّل كلّ معيار من معايير الدلالة النصية إلى مصدر سوء تفاهم وغياب التفاهم. حيثما ظهر تعدّد التأويلات، ظهر صراع التأويلات لزومًا. اصطدم ريكور هنا بمشكلة السلطة النصية التي يعرّفها بوساطة أربعة معايير تعتبر بمثابة قيود.

1. ظلّ المعيار الأول في غالب الوقت غفلًا. فهو ينحصر في عملية جمع النصوص وإحصائها، مما يتضمّن بالضرورة القيام بانتقاء. لا يُمكن قراءة كلّ شيء ولا يستحق كلّ شيء القراءة. المكتبة هي مستودع الكتب التي نودّ حمايتها من الضياع، والتي نودّ ضمان خلف لها يَتَشَكّل من المُريدين والخصوم والقرّاء النقديين.

2. تَتَشَكَّل حول هذه الكتب التي تُساعدها على البقاء حيّة بعد وفاة أصحابها تقاليدُ قراءة وشرح وتأويل تتحوّل فيما بعد إلى مذهب، سواء لأن الشروح تُصبح مُتواترة عبر الأجيال من معلّم إلى تلميذ، أو لأن مجموعة من

المأثورات قد تمّ تدوينها بعدما اعتاد الأثر على التذكير بها بانتظام. هذه هي التقاليد التي تلعب دورًا حاسمًا في وضع المتن المقنّن.

3. يتّخذ المعيار الثالث صورة تحيُّز حتمي، بقدر ما هو مُبْهَم: هذا هو ما يُطلق عليه غادامير مُصطلح «استباق الكمال»، وما يرمز إليه ريكور «بالاعتقاد في سُموّ مصَنَّف على مصنَّف آخر، وهو السموّ الذي يحوّل هذا المصنّف إلى كتاب يُوضع ضمن أُمَّات الكتب ويُحوِّل مؤلفه إلى مرجعية فكرية». يضعنا هذا المعيار أمام حلقة مفرغة: أفْضَلُ طريقة لإقناعي بالسموّ الذي نفترضه في الكتاب الذي نودّ تلاوته أمامي هي أن نعمد إلى قراءته!

4. يُدخل المعيار الأخير قيدًا إضافيًا. يجد مصدره في كون الجماعة التاريخية، أيًا كانت، مطالبة بنزع فتيل الصراعات التي تستحضر في جزء منها في الأقل، نسبة كبيرة من تقاليد القراءة أو التأويل. آنذاك، تتكفّل مؤسسة ما في الفصل فيما يجب قراءته وفي كيفية القيام بذلك. لكنه لا يجب علينا أن ننسى أنه كان من الواجب أن تظهر هذه المؤسسة إلى الوجود في البداية. إذا ما نظرنا إلى إنشاء المؤسسة وتَكَوُّن المتن المقنّن من هذه الزاوية، يعتبران آنذاك سيرورتين تاريخيتين تستنير إحداهما بالأخرى.

ترسم هذه المعايير الأربعة «التكوّن المفهومي لفكرة النص الذي تحوَّل إلى سلطة»، كما يدعوه ريكور، وهو التكوّن الذي قد نُطلق عليه أيضًا لفظ «الاستنباط المُتعالي». استرجع ريكور بهذا الشأن في العمق الحركة نفسها التي سمحت له سنة 1960 بالانتقال من المفهوم المُتعالي للإنسان غير المعصوم إلى هيرمينوطيقا الخطيئة. هنا أيضًا يجب أن نستثمر التكوّن التاريخي لـ المتن المقنّن الكتابيّ في التكوّن المفهومي. من هذا الجانب أو ذاك، يجب تغليب صيرورة التقنين الدينامية على نتيجة التقنين: «لائحة مُغلقة من النصوص التي نعتبر أنها تُملي سلطة، وتُوضع جانبًا بحُكم سلطتها، بعيداً عما عداها من نصوص الآداب».

تَتَمَثَّلُ الفكرة الرئيسة بخصوص دراسة التكوّن التاريخي لـ المتن المقنّن الكتابيّ (اليهودي أو المسيحي) في «أن سيرورة التقنين تصحب وتُزاوج إنشاء الكنيسة بوصفها جماعة تعبّدية في البدء وثقافية كذلك بعد ذلك». نُواجه من هذا

الجانب أو ذاك مشكلة هُويَّة أو تحديد الهُويَّة: تُحَدِّدُ الجماعة ذاتها هُويّتها، عندما تنبري إلى تحديد هُويَّة متن نصوصها المؤسّسة. كان الأمر يتعلّق لدى يهود الشتات بمسألة حيوية بعد تدمير الهيكل، كما أصبح حاسمًا أيضًا في الكنيسة المسيحية أثناء مُواجهة الدجّالين ماركيون (Marcion) ومونتان (Montan)، أو أثناء مُواجهة سلطة الحاكم ديوقليتيانُس (Dioclétien) الذي كان يطلب من كلّ مواطن الإدلاء بهُويّته بالرجوع إلى كتابه المقدّس(*).

يؤكّد ريكور، أكثر ممّا يفعله غيره من مؤرّخي المتن المقنّن، على وجود «مسوَّدة أولى للمتن المقنّن» «précanon»، أي على وجود مُختارات من النصوص التي مثّلت سلطة كما أعدّت لتلاوتها أثناء طقوس العبادة، ردحًا من الزمن قبل وضع المتن المقنّن للكتاب المقدّس. ظهر «المتن المقنّن قبل المتن المقنّن» في البداية في صورة «تلاوة».

يعتبر الفعل الأخير، كما تَمَثَّلَ في تدوين اللائحة النهائية «للكتابات المقدّسة»، أكثر تعقيدًا مما تُوحي به الرؤية الساخرة التي تختلق صورة سلطة دينية اكتشفت من خلال هذا الفعل العمومي طريقة لتكريس هيبتها. من جِهة أولى، لا يجب علينا التقليل من أهمية قرار آباء الكنيسة القاضي بتجنّب التباين الذي عرفته النصوص بعد جمعها، من قبيل إدماج الأناجيل الأربعة داخل إنجيل واحد، أو من خلال اللجوء إلى فصل الكتاب المقدّس اليهودي عن الكتاب المقدّس المسيحي. من جِهة ثانية، يبرز الجدل الواسع الذي اندلع أثناء تحديد معايير التقنين (الأرثوذوكسية والرسولية والكاثوليكية) الأهمية التي كان يحظى بها معيار القبول والصعوبة التي كان يطرحها مفهوم الإلهام الذي قد يكرّس كلّ الانحرافات الباطنية.

إن هذه الرؤية المُزدوجة المتعلّقة بالتكوّن المفهومي لمُصطلح «النص الذي يُملي سلطته» من جِهة، وبالتكوّن التاريخي للمتن المقنّن الكتابيّ، من جِهة أُخرى سمحت لريكور بتجاوز المُؤاخذتين اللتين أشرتُ إليهما أعلاه.

(*) ينتسب مذهب Montanisme الضال في رأي الكنيسة إلى عقيدة مونتان الذي كان يزعم تلقّي الوحي من الروح القدس، كما كان ماركيون يدّعي وجود إلهين، إله الخلق وإله الخلاص. [المترجم]

النص الذي يُملي سلطته ليس بالضرورة نصًا سلطويًا، ولا هو مجرّد أداة فعّالة خطيرة من أجل وضع طلاء أيديولوجي للتغطية على الشَّطط في السلطة الدينية.

كلّ من يَتَّهِمُ النَّصَّ وَٱلْمُؤَسَّسَة بتكريس سلطتهما على نحو مُتناوب، يرتكب مُغالطة منطقية لا تقل فسادًا عن مُغالطة البيضة والدجاجة. لا يعني ذلك أننا ننفلت من الحلقة المُفرغة التي تتشكّل من النص الدِّيني ومن جمهور قرّائه. لكن الأمر لا يتعلّق بالحلقة المُفرغة المرتبطة بالسلطة؛ بل يتعلّق الأمر بعكس ذلك، بحلقة هيرمينوطيقية مُثمرة تسمح للجماعة بتأويل ذاتها بفضل تأويل نصوصها. إن اللازمة التي توجّه الهيرمينوطيقا، والتي تركّز على الوساطة النصية كما تُراهن على إمكان «فهم الذات أمام النص»، تنطبق دون أدنى مشقة على الحلقة التي تتشكّل من هُويَّة النص المؤسّس ومن هُويّات من يختارون فهم أنفسهم في ضوئه. لكن ما يجب الانتباه إلى أهميته هو أن الأمر يتعلّق «بعلاقة بين مسارات لتحديد الهُويَّة الفردية، ولا يتعلّق بوجود هُويّات فردية تشكّلت من قبل» بصورة نهائية.

تظهر في الأفق، في أعقاب هذه الأُطروحة، معالم مفهوم سنجده من جديد في آخر مرحلة من رحلة استقصائنا: «الاعتراف» «reconnaître». يعتبر ريكور أن جلّادي الحاكم ديوقليتيانُس لم يُجانبوا الصواب حينما قالوا: «قُلْ لي ما هي نصوصك، أقُلْ لك من أنت». لا جدال في أن النصوص المقدّسة تشكّل «مؤشّرات الهُويَّة» أو «موجّهات لتحديد الهُويَّة». لكن ريكور يميّز بهذا الشأن جانبين في عمل تحديد الهُويَّة: التعرّف بفضل *reconnaître à* والتعرّف بـ الصفة *reconnaître comme*. من زاوية أُولى، النصوص هي المؤشّرات التي نتمكّن بها من تعرّف هُويَّة الجماعة، كما تُعرّف على هُويَّة عوليس بفضل ندوبه؛ من زاوية ثانية، يَتِمُّ تعرّف الجماعة بصفتها الجماعة التي يجمع هذا النص (أو كلام الحياة هذا) شملها.

يجوز لنا القول، إذا ما استبقنا لغة كتاب الذات عينها كآخر، أننا هنا أمام هوية الهُوِيَّة الذاتية *ipséité*، ولسنا أمام هُويَّة-عين الذات *memêté*. يجب عليها أن تُواجه اختبارًا مزدوجًا: اختبار الانشقاق داخل الحاضر واختبار تشويه المعالم *défiguration* عبر الزمان. يحدث الانشقاق *sécession* عندما يذهب نفر من الناس

إلى القول إن هذه النصوص ليست هي التي يجب قراءتها، أو عندما يقترح لها تأويلًا يهدّد هُويّة الجماعة. يظهر خطر تشويه الشكل في الأفق عندما تهدّد «الهُوّة السخيفة» للزمان إمكان المحافظة على الذات عبر الزمان. هذا هو خطر «اختفاء المعالم بصورة متدرّجة نتيجة البُعد عن المنبع». يعتبر ريكور أن المتن المقنّن Canon هو المخرج من هذا التهديد المزدوج بالانشقاق وتشويه المعالم. لكن المتن المقنن لا يستطيع أن يشغل وظيفته الخاصة به -مثل إعادة الربط *relier* بالحاضر والاستمرار *perpétuer* في الزمان - إلّا داخل تقليد يظلّ حيًّا بدوره.

اختتم ريكور تأمّلاته حول الصعوبات التي طرحها مفهوم «المتن المقنّن» من خلال التذكير بواجهتي التعرّف: الدِّين والتوقيع. يرسمان معًا شكلًا بَيْضَوِيًّا، بيضة التلقي والموثوقية. والطريقة التي أقام بها ريكور «تَوَتُّرًا»، إذا جاز القول، بين هذين القطبين تَصْدُقُ بِٱلْمِثْلِ عَلَى بَيْضَتِنَا ٱلْمُؤَسِّسة «للعوسج الملتهب» و«أنوار العقل»: انطلاقًا من ذلك، لنفكّر «انطلاقًا» من، ولكن لنفكّر بحرية، أي: لنفكّر».

الحلقات الهيرمينوطيقية المُحايثة

للتقوّم النصي للإيمان اليهودي والمسيحي.

بعدما تَطَرَّقْنَا إلى الكتاب المقدّس من منظور بَرّاني، بشكل من الأشكال، بِناءً على إغلاق المتن المقنّن، يجب علينا النظر إليه من الداخل، مرورًا عبر «صراط» (L 3, 266) الهيرمينوطيقا الكتابيّة، كما تقول عبارة لافتة للنظر في محاضرة «ظاهراتية الدِّين» (L 3, 263-271)، التي أَثَرْنَاهَا في فصلنا الثاني. لنتذكّر السياق الذي ظهرت فيه هذه الصورة المجازية، قبل الالتحاق بريكور في هذه المتاهة. يَتَعَلّق الأمر باتخاذ موقف بصدد الصعوبات التي يصطدم بها كلّ مذهب في ظاهراتية الدِّين. اعتبر ريكور أنه لا ينبغي البحث عنها في الحدود المضروبة على مفهوم القصدية الذي نتوجّس فيه شبهة أنه يفضّل التمثّلات الدِّينيَّة على مكوّنات أُخرى في الخبرة الدِّينيَّة، مثل الأحوال والمشاعر. أَقَرَّ ريكور بأن الوعي الدِّيني ينبني على وجود مشاعر «مُطلقة» «ab-solus»، بالمعنى الدقيق، بمعنى وجود مشاعر يحصل المرء بفضلها على وعي بـ المطلق، ويحصل على وعي بما يتجاوزه بصورة جذرية وبما يخيّب الأمل في أيّ سعي منه إلى احتلال

منزلة المتحكّم في المعنى، بالرَّغم من أن ريكور لا يتوافق مع تعريف الدِّين كما عهدناه لدى شلايرماخر وهو «الشعور بالتبعية المطلقة»، ولا تعريف «الألوهي» لدى أوتو. ليست هذه المشاعر أحوالًا نفسية عابرة ولا هي استثنائية، بقدر ما تَتَكَثَّفُ في بعض الأحوال الأساسية التي تعتبر لغةَ الصلاة بمثابة أول تعبير فصيح عنها. هذه اللغة الصلاة متعدّدة الأصوات بدورها، ما دامت تظلّ مُتراوحة بين قُطبي الشكوى والثناء، مُرُورًا عبر الابتهال والطلب.

لا نعتبر فقط أن الظاهراتية مُجهزّة جيدًا من أجل اسْتِجْلَاءِ البنية القصدية لهذه المشاعر؛ إنها تُسْعِفُنَا فَضْلًا عن ذلك في وضع علامة استفهام على الأولوية التي أَوْلتها فلسفة الدِّين الهيغلية إلى التمثّلات. يبدو أن ريكور قد ابتعد عن هيغل واقترب من شلايرماخر، عندما سلّم بإمكان فتح قصدية الوعي على غيرية جذرية، سواء من خلال «مشاعر مطلقة» أو من خلال «أحوال أساسية». تقول عبارة لافتة، «إن الصلاة تَتَوَجَّه بكلّ حماس نحو هذا الآخر الذي ينطبع الوعي به على مستوى المشاعر. بالمقابل، يتمّ إدراك هذا الآخر الذي يطبعه بصفته مصدر النداء الذي تستجيب الصلاة له» (L 3, 264).

تلعب بنية النداء-الاستجابة هذه، التي يُمكن إرجاعها بسهولة إلى خُطاطة البيضة، دورًا جوهريًا في الوعي الدِّيني. تطفو أصالتها مباشرة على السَّطْحِ حينما نُقارنها ببنية السؤال-الجواب التي توجد خلف التصوّر الأفلاطوني للجدل. لا نعتبر فقط أن الاستجابة للنداء ليست من جنس الإجابة التي نُدلي بها عن سؤال؛ فضلًا عن ذلك، فإن السؤال يتغيّر في معناه حَسَب طبيعة المُراد، هل هو طلب أم استفهام. يسأل الأتباع الأوائل يسوع في إنجيل يوحنا: «يا معلّم، أين تقيم؟» (يوحنا 1، 38). يتلقّون إجابة وحيدة: «تَعَالَيَا وانْظُرَا» (يوحنا 1، 39). قد يتخيّل أحد أتباع فتغنشتاين الجُدد، بفكره الغريب بعض الشيء، الإجابة التالية: «في هذه اللحظة، أسكن لدى صديقي لازار (Lazar) ولدى أختيه مارت (Marthe) وماري (Marie)». تُخرِجُنَا هذه الإجابة، بالرَّغم من دِقَّتِهَا، من إطارها «الدِّيني» الخاص بقصص الرسالة الدِّينيَّة التي تحتمل فيها المُفردات معنى مُمتلئًا، مثل «الإقامة» و«المجيء» (أو الاتباع) و«الرؤية». تتخذ الإجابة شكل «حَلٍّ» حينما نُرجعها إلى منطق الاستفهام. وحينما نُرجعها إلى منطق النداء (أو الطلب)، تأتي لاستكمال انتظار أو رغبة. كان الإسهام الأول المهمّ الذي قدّمه ريكور إلى

الهيرمينوطيقا النقدية بشأن الدِّين هو المحافظة على «عدم التناسب الداخلي بين النداء والاستجابة» (L 3, 265).

نتقدّم خطوة إلى الأمام في اتجاه تحويل هيرمينوطيقي لظاهراتية الدِّين، من خلال الانتباه إلى أن بِنية النداء-الاستجابة هذه لا تصبح في مُتناولنا إلّا بفضل الألعاب اللغوية التي تُفصح عن المشاعر المُطلقة والأحوال الأساسية. لا سبيل إلى تحصيل «معرفة مباشرة» لا في الظاهراتية الهيرمينوطيقية ولا لدى هيغل! أجبرنا ريكور على المضيّ في خطوة جديدة، وتَتَمَثَّلُ في إضافة الوساطة الثقافية والتاريخية إلى الوساطة اللغوية، في هذه النقطة التي ترتسم فيها معالم قرابة عائلية مشتركة بين الظاهراتية الهيرمينوطيقية والفلسفة التحليلية. عندما يذكر ريكور فيلسوف الدِّين بأن «الدِّين يُماثل مَلَكة النطق ذاتها التي لا تُوجد إلّا داخل اللغات»، بمعنى أن «الدِّين لا يُوجد ولا يَتَحَقَّق إلَّا داخل الديانات» (L 3, 266)، فإنه يوجّهه إلى وضعيته الهيرمينوطيقية الفعلية: يجب عليه الحديث عن «الدِّين» ومحاولة فهمه في مرحلة «ما بعد بابل»![*]. ينتج عن ذلك قيد لا مفرّ منه: أصبح فيلسوف الدِّين محكومًا بـ «المرور عبر الشروط القاسية للهيرمينوطيقا النصية أو الكتابية» (L 3, 266)، التي تظلّ متقيّدة في البدء بديانة محدّدة، مخافة تحوّل المرء إلى زير الأديان.

ألَا تَخْسرُ فلسفة الدِّين عند امتدادها ما تربحه في دِقَّتِهَا، عندما ترضى بهذا المطلب؟ ليست هذه هي المرة الأُولى التي اصطدم فيها ريكور بهذه المشكلة. كان هذا المشكل قد طُرح من قبل في كتاب رمزية الشرّ حينما اضطر ريكور إلى التساؤل، بعد تَبَنِّي أسطورة آدم، إذا لم يكن هذا الواقع قد صَمَّ آذانه عن سماع صوت الأساطير الأُخرى. نجد هنا الصعوبة نفسها ومبدأ الحلّ نفسه: ألا يزال بالإمكان ظهور فلسفة الديانة، بما هي ديانة في جوهرها، بمبادرة من المرء الذي يمرّ بالهيرمينوطيقا النصية أو الكتابية داخل ديانة مخصوصة؟ هل يجب الإقلاع

(*) ترمز أسطورة بابل إلى تفسير تعدّد اللغات. فقد بنى البشر برجًا عاليًا وحاولوا الارتقاء إلى أعلاه لاسْتِرَاقِ السَّمْعِ، فعاقبتهم الآلهة ليسقطوا من أعلى البرج في كلّ أرجاء الأرض، وهذا هو ما يفسّر تعدّد اللغات «ما بعد بابل». [المترجم]

بصفة نهائية عن «وضع ظاهراتية للظاهرة الدِّينيَّة عندما نأخذها في كونيّتها الفردية»، مُكتفين «برسم المعالم الأساسية الهيرمينوطيقية الخاصة بديانة واحدة؟» (L 3, 267). نستطيع أن نعبِّر أيضًا عن المشكلة بصيغة أُخرى بالرجوع إلى مقالات شلايرماخر عن الدِّين: ألا نقف حجر عثرة ضد الأسئلة التي طرحها شلايرماخر في المقالة الثانية الشهيرة، بعد أن اخترنا الاستقصاء عن قصد ابتداء من المقالة الخامسة؟

كنت قد أشرتُ في الفصل الثاني إلى الكيفية التي حلّ بها ريكور المشكلة. لا تختلف تلك الكيفية في جوهرها عن ٱلْحَلّ الذي كان قد تَبَنَّاه في كتاب رمزية الشرّ: لا تستطيع الظاهراتية الهيرمينوطيقية - بطريقة الفكرة التوجيهية «التأسيسة - استرجاع الكونية التي يجب أن تصرف عنها ذهنها في البداية إلّا بفضل «امتداد ثانٍ يحتكم إلى إجراء نقل مُتماثل» (L 3, 267).

إذا كان قدر الظاهراتية الهيرمينوطيقية هو أن تُفَكِّرَ في الدِّين في حِقبة «ما بعد بابل»، فإن السؤال الذي يكتسي أهمية حاسمة في هذا المقام هو المتصل بمعرفة هل يكون هذا القدر نعمة أو نقمة. أؤيّد ٱلْمُسَلَّمَة التي وضعها ريكور والتي تُفيد أنه حينما تحظى الهيرمينوطيقا الداخلية الخاصّة بديانة معيّنة بالأولوية، لا تستطيع الفلسفة الارتقاء بفهمها إلى الأُفق الكوني إلّا إذا استثمرت أدوات أخرى غير أدوات المنظور الخارجي لتاريخ الأديان المقارن أو مورفولوجيَّة المقدّس، كما تصوّرها ميرسيا إلياد، في أعقاب العنوان الرائع بعد بابل الذي خصصه جورج شتاينر (George Steiner) لمشكلة الترجمة الأدبية وكتاب فرانسوا مارتي (François Marty) عن نعمة بابل *La Bénédiction de Babel*. يتخذ الارتقاء إلى الكونية صورة «حفاوة أن تستقبل الطّوائف الدِّينيَّة بعضها بعضًا، وهي تُشبه حفاوة الاستقبال اللغوية التي تحكم اشتغال الترجمة من لغة إلى أُخرى» (L.3, 268). لنختبر المسألة بفضل صورة تنضبط بفكرة حفاوة الاستقبال: بدل الانطلاق من تصوّر عام عن «المنزل»، نستطيع كذلك فهم هذا اللفظ من خلال المقارنة بين شقة باريسية وخيمة هندية وبيت تقليدي yourte منغولي، إلخ.

يُبْرِزُ الكتاب الذي أفرده هانس ميخائيل هاوسغ (Hans-Michael Haussig)

مُؤَخَّرًا للمقولات التي نَحَتَتْهَا الديانات العالمية الكبرى، حتى تَتَوَصَّل إلى فهم ذاتها[18]، كيف أن «الحفاوة التي تستقبل بها الطوائف الدِّينيَّة بعضها بعضًا» ليست رغبة تقيَّة تُراود بعض الأنفس الطاهرة التي لن تصنع مدرسة. يتعلّق الأمر في الواقع بمهمّة خطيرة، انطلاقًا من اللَّحْظَةِ التي نتساءل فيها إذا كانت هذه المقولات يجب أن تظلّ وفقًا على الاستعمال الذاتي داخل كلّ ديانة مُحَدَّدة، أو كانت تُبيح كذلك، وَفْق شروط معيّنة، فهم الديانة الأُخرى فهما أفضل؛ ولا يعني ذلك بالضرورة فهمها بصورة أفضل ممن يعتنقها أو ينتقدها، ولكن يعني فهمها في الأقل فهمًا أفضل مما تفعله نُظُم التصفية المُعتمة أو المشوّهة، المنتمية لعلم الكلام الخاص بكلّ ديانة. يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين، حين تريد أن تُصبح نقديَّةً، أن تنجح في مسعى فحص نقطة التقاطع هذه، بالرَّغْم من أنها تظلّ خليطًا من مظاهر سوء التفاهم المستمرة.

يجب علينا الالتحاق بريكور وِفق الشروط القاسية للهيرمينوطيقا الكتابيَّة، إذا ما شئنا معرفة ما هو جنس فلسفة الدِّين التي يُمارسها. يعني ذلك بالنسبة لـ فنّ التفسير أن يُصغي إلى الطريقة التي يَصِفُ بها مختلف «الحلقات الهيرمينوطيقية المُحايثة للتشكيل الكتابي للعقيدة اليهودية والمسيحية» (L 3,268)، وهي حلقات لم يفتأ يقطعها في أعماله الكثيرة التي خَصَّصَهَا للهيرمينوطيقا الكتابيَّة. هنا أيضًا في الواقع، تُصبح «الحلقات» أشكالًا بيضوية.

1. يستحضر الشَّكْل البيضوي الأول «تَلَقِّي الكلام بوصفه كلام الله» (L 3, 268) و«الكتب المقدّسة» التي تُجَسِّدُه. تدخل هذه العلاقة في جوهر النص المقدّس ذاته، كما نتلوه وَنُؤَوِّلُه بوصفه كلام الله ذاته، ولكنه كلام لا نملك إليه سبيلًا إلّا من خلال «متن» الكتب المقدّسة. تضعنا هذه العلاقة على الفور في مواجهة المعضلة التالية التي سمحت قراءتنا لميشيل هنري بإبراز سِماتها المميزة: إذا كان من اللازم استقبال «كلام الله» بما هو «كلام الحياة»، كيف السبيل إلى تحديد علاقة هذا «الكلام الحيّ» في أعلى درجاته، وبعبارة أخرى، الكلام الحيّ والخلّاق للّه

(18) Hans-Michael HAUSSIG, *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin, Philo- Verl. Ges., 1999.

بِبصماته المدوّنة في الأسفار المقدَّسة؟ أو كما عبّر ريكور عن هذه المُعضلة بصيغته الخاصة: «تمّ اعتبار كلام الله في البداية بمثابة المنزلة المؤسِّسة للكتاب المقدّس، واعتبار الكتاب بمثابة محلّ تجلّي كلام الله؛ لكن هل يستطيع كلام الله مُمارسة وظيفة التأسيس دون أن يرجع إلى الكتاب المقدّس الذي يتجلّى فيه؟ وهل بإمكان الكتاب المقدّس أن يُعتبر تجلّيًا خارج كلام الله الذي يُؤَسِّسُهُ؟» (L 3, 311).

2. تنبني بعد ذلك على العلاقة الأساسية الموجودة بين «كلام الله-الكتاب المقدّس» علاقة اصطفاء مُتبادل يربط الطائفة التي تؤوّل وتعترف بكلام الإلهام الموجّه إلى شعب مختار وخاص به. يستحضر هذا الشكل البيضوي الثاني، «الأكثر اتساعًا في رُقعته» (L 3, 269)، الكتب المقدّسة وجماعة المتلقّين التي تستمد هُويّتها من تصديق هذه الكتب المقدّسة ومن الكلام الإلهي الذي نفترض أنه يؤسّسها. وقد قامت التأمّلات بشأن سيرورة وضع المتن المُقنّن بفتح عيوننا من قبل على رهانات هذه الحلقة. حاصل الأمر من زاوية هيرمينوطيقية هو أن الحلقة المُفرغة الموجودة بين تأسيس الكتاب والهُويَّة الكَنَسية تدخل بدورها في تأسيس النصّ المقدّس ذاته.

تظهر مشكلات جَمَّة كُبْرَى في حقل جاذبية هذه الحلقة الثانية (أو هذا الشكل البيضوي) الذي تسكنه كلّ طائفة «تفهم نفسها في ضوء هذه الكتابات المقدّسة بدل كتب أُخرى» (L 3, 269).

أ. تَتَّصِلُ المشكلة الكبرى الأولى، وهي ليست الأقلّ شأنًا، بمفهوم «الكلام الملهَم» ذاته؛ منذ مجيء شلايرماخر، أصبحت معرفة المعنى الذي يجوز لنا أن نخلعه على مفهوم الإلهام مسألة تدخل في جدول أعمال كلّ المذاهب الهيرمينوطيقية.

ب. تَتَّصِلُ المشكلة الكبرى الثانية بالعلاقة بين الكتاب المقدّس والتقليد. اعتبر ريكور أن مبدأ الإصلاح الدِّيني الكتاب المقدّس وحده *sola scriptura*، لا يسترجع معناه داخل جدلية مثمرة «بين الوفاء للنص الأصلي وسِمة الابتكار المتحقّقة على مدار تاريخ التأويل» (L 3, 269)، إلّا إذا سَلَّمْنَا أن «الكتاب المقدّس البكر الذي يخلو من أيّ تأويل غير موجود على الإطلاق ٱلْبَتَّة» (L 3, 269) وإذا ما سَلَّمْنَا أن تاريخ التأويل والتقاليد المختلفة الناجمة عنه يدخل في جوهر معنى الكتابات المقدّسة ذاتها.

ج. تمتح المشكلة الكبرى الثالثة من «المقطع الهائل داخل التقليد كما يتمثَّل في الاستمداد من الثقافات المُتاخمة» (L 3, 269). إن هذه الاقتباسات التي سمحت لعناصر وافدة من ثقافات أُخرى بحق الإقامة في فضاء الكتاب المقدّس، كما أن الترجمة التي حظي بها الكتاب المقدّس العبراني إلى اللغة الإغريقية، علاوة على ترجمة الكتاب المقدّس المسيحي إلى كلّ لغات العالم، لا تُعتبر لعنة ولا خطرًا مُميتًا يهدّد طهارة «المنبع» الأصلي. عندما تأثّرت اليهودية والمسيحية والإسلام بالهللّينية اليونانية، لم يكن ذلك التأثر لوثة مُوسفة، ناهيك عن أن يكون تحريفًا. لقد نجح اليهود والمسلمون والمسيحيون أحيانًا في «فهم أفضل لمصادر كتبهم المقدّسة ذاتها» (L 3, 270)، بفضل تأويل المصدر اليوناني. نستطيع أن نطبِّق اللازمة المأثورة عن غريغوريوس الكبير على هذه المشكلة بدورها: «يتعاظم حجم الكتاب المقدّس مع تعاظم حجم من يقرأونه».

3. نستطيع أن نضع الحلقة الثالثة – أو الشكل البيضوي الثالث – في إطار عبارة أُخرى مأثورة عن غريغوريوس: «الكتاب والمرآة» «*Liber et speculum*». استحضر غريغوريوس معنى الكتابات المقدّسة وَعَمَلَ فهم الذات الذي يدور حول القضايا الوجودية للأفراد. بناء على هذا الواقع، نحن مُلزمون بالتساؤل عن شروط التَّمَلُّك الوجودي للنص المقدّس. كان التَّمَلُّك الوجودي يمرّ عبر المعنى «الأخلاقي»، في نظرية آباء الكنيسة ونظرية العصور الوسطى عن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. من الواجب علينا التأمّل من جديد في المُقارنة القديمة مع الكتاب الذي يشتغل كمرآة، بدل النظر إلى المعنى الأخلاقي كما لو كان مجرّد نظرة أخلاقية سطحية. عندما نعرض أنفسنا بصورة كاملة لقوة «الوحي» التي نفرد بها نص الكتاب المقدّس، نُراهن على أنه يُساعدنا على اكتشاف وجهنا الحقيقي، وهو يستحثّ بداخلنا طاقات جديدة للمبادرة. ما يَصْدُقُ على الكتاب المقدّس، الذي يشتغل في الوقت نفسه كتابًا *liber* ومرآة *speculum*، ينطبق بطبيعة الحال، بناء على قياس المُماثلة، على كتب أُخرى تُعتبر كذلك «مقدّسة» داخل تقاليد دينية أُخرى.

المؤمن هو من يَقْبَلُ فهم ذاته بعد النظر إلى الصورة التي تعكسها عليه الكتب المقدّسة، وهي صورة قَلَّمَا تُعْتَبَرُ مُظفَّرَةً. بهذا الصدد، أكّد ريكور على الاختلاف الموجود بين الانتماء إلى مدرسة فلسفية يُمكن «الاحتجاج لها وتبرير

وجودها، إلى حدّ معيّن في الأقل» (L 3, 270-271)، واعتناق ملّة دينية محدّدة. لا يجب علينا أن ننسى أننا لا نولد فلاسفة، دون أن نُنكر مع ذلك إمكان أن تسمح الملّة الواحدة «بالاحتجاج لها وبتبرير وجودها، إلى حدّ معيّن في الأقل»، كما تُطالب بذلك عبارة العهد الجديد *logon didonai* - إيجاد مسوّغ للرجاء الموجود بداخلنا (1 P 3, 15) - التي ينبني عليها علم الكلام المسيحي بكامله. يعتبر الدِّين «من مُصادفات الولادة» التي تنتمي في ذهن الأغلبية الساحقة من بني البشر إلى منظومة عامة الناس الذين وصفهم هايدغر في كتاب الكينونة والزمان بقوله: «نحن» نولد يهودًا ونصارى ومسلمين وهندوسًا وبوذيين وإحيائيين ومُلحدين، إلخ. لا يُعتبر الاعتراف بذلك وصمة عار، شريطة أن تتحوّل المصادفة أثناء الطريق إلى «اختيار معقول، يتراكم بعد ذلك فيما يشبه المصير، ويطبع ببصماته الفهم الإجمالي الذي نحصله عن الآخرين وعن ذواتنا وعن العالم من حولنا، في أُفق تلقّي الكلاممن آخر وهو مجموع في آثاره التاريخية التي تتوسّطها حلقات تأويل طويلة عبر الزمان». لا تنحصر هذه الحلقة الوجودية المتصلة «بمُصادفة تحوّلت إلى مصير بفضل اختيار مُتواصل» (L 3, 271) في قرّاء الكتاب المقدّس بمفردهم؛ بل تنطبق كذلك على قرّاء الأوبانيشاد Upanishad والقرآن أو النصوص المقدّسة في البوذية.

اشتغال النص على نفسه: الأصوات المتعدّدة للنص المقدّس المنحرف عن المركز.

تبلغ «الشروط القاسية» للهيرمينوطيقا الكتابيّة جِدَّةً أكبر، عندما نَتَبَنَّى مفهوم «اشتغال النَّص على نفسه» (L 3, 307)، كما دعانا ريكور دون مُواربة إلى ذلك في أعقاب بول بوشان (Paul Beauchamp)، أي إذا ما تبنّينا الفكرة التي تُفيد أن نص الكتاب المقدّس مساحة غير منبسطة تهيكلها أجناس أدبية مختلفة، بدل أن يُصبح النص مساحة مُتجانسة. ما هي الشروط التي تسمح بإسقاط وصف الوعي الدِّيني هذا، الذي يستند إلى «المدوّنة القانونية الأساسية» الكتابيّة، على أشكال مغايرة من الوعي الدِّيني؟ ما الذي يجعل الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين تُسهم في الإنجاز العملي «لحفاوة الاستقبال الدِّينيّة التي تُعرب عنها ديانة ما اتجاه الديانات الأخرى»، كما سَلَّمْنَا بذلك أعلاه؟

في البداية، تُسهم الظاهراتية الهيرمينوطيقية في هذا الإنجاز بمُقترح بالغ التواضع. تستكشف الهيرمينوطيقا الكتابيَّة الصِّلَة الوثيقة الموجودة بين هذا الشكل أو ذاك من أشكال الخطاب والواجهات المحدّدة التي تتخذها الشهادة على الإيمان، كما صادفها ريكور في مقالات التفسير التي اقترحها فون راد، وبذلك رفضت تلك الهيرمينوطيقا استئصال المضامين الدِّينيَّة من أشكالها الأدبية، بدل اعتبار الأجناس الأدبية مجرّد أغشية أدبية مُتباينة تحمل المضامين العقدية نفسها، مثلما هو الحال مع النبوة والحكاية الرمزية والبشارة والإنجيل، وما إلى ذلك. بناء على هذا الواقع، تَهْتَمُّ الظاهراتية الهيرمينوطيقية بالتوترات المُختلفة التي تُوَلِّدُهَا هذه الأشكال المختلفة داخل الرسالة اللاهوتية ذاتها. يجد المؤوّل نصب عينيه نَصًّا متعدّد المراكز بامتياز، بعد الانتقال من نص إلى آخر. نلج مختلف «الحلقات الهيرمينوطيقية» التي تدخل في جوهر الكتاب المقدّس، كما سلف الذكر، من خلال التفرّغ بكلّ أناة لتحليل «هذه اللغة متعدّدة الأصوات التي تدعمها دائرية الأشكال» (TA 123).

يبدو أن التأويل يَتَعَرَّض لفوضى مبدأ تَشَتُّت لا رقابة عليه. لا توجد طريقة لِلتَّخَلُّصِ من هذا الخطر غير المُراهنة على الانسجام الأدبي لنص الكتاب المقدّس في جوهره. تنبني وحدته في نهاية المطاف على شبكات من التقابلات النمطية التي لا تكفّ عن الدلالة بعضها على بعض. هذه الوحدة ليست شيئًا رتيبًا، بل هي موجودة على خلاف ذلك. إنها لا تتقدّم إلّا في صورة بِنية بلّورية تعكس وُجُوهًا مُتَنَوِّعَةً من الأجناس الأدبية: الخطاب السردي، والخطاب الإيعازي، والخطاب النبوي، وخطاب الحكمة، وخطاب الابتهالات، والخطاب الرسالي، وخطاب الاعتبار من الأمثال، إلخ.

والثَّمَنُ الذي ينبغي دفعه في مقابل الاعتراف بهذه الأصوات المتعدّدة باهظ للغاية: لا يوجد أثر لمحور لاهوتي داخل الكتاب المقدّس العبريّ! إذا كانت الرغبة في خلع تناسق لاهوتي يتعارض مع طبيعة النَّصّ ٱلْمُؤَسِّس، ينطبق الشيء نفسه على فلسفة الدِّين التي يجب عليها بدورها أن تَتَعَلَّمَ كيف تقاوم المسارعة إلى اختلاق تناسق مصطنع. هل يعني ذلك أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية، بالنظر إلى نص الكتاب المقدّس، لا تختلف في شيء عن «المذهب الإيمانيّ»

المُستوحى من فتغنشتاين، بمعنى أنها مطالبة بأن تكتفي بتحليل «الألعاب اللغوية» الدِّينيَّة إلى ما لا نهاية؟

إذا كانت الظاهراتية تَنْكَبُّ في مرحلة أولى على استكشاف المقولات اللاهوتية *theologoumena* التي تميّز أجناسًا أدبية مختلفة، (ممّا يعني مثلًا الاعتراف بالوظيفة الخاصة التي تلعبها الشكوى بصورة لا نظير لها في خلع معنى على الشرّ)، فإنها تنفصل عن المُقاربة التحليلية بفضل العناية التي تُبديها بصورة أقوى بالصِّلة الوثيقة الموجودة بين الأشكال الأدبية وبِنيات التجربة الخلفية ذاتها. يحظى مفهوم «أسلوب الحياة» لدى فتغنشتاين بمعالم هيرمينوطيقية أكثر دقة وغنى، إذا ما ربطناه بمفهوم الانتماء إلى الحياة *Sitz im Leben* في الأدب وعلم التفسير.

ولكن الهيرمينوطيقا الكتابيَّة تُسْعِفُنَا كذلك في إيجاد حلّ للسُّؤال الضَّخم الذي أراد فتغنشتاين أن يتركه مفتوحًا: سؤال «المناخ العائلي» الذي يسمح بربط الألعاب اللغوية بعضها ببعض. حينما يتعلّق الأمر بنص العهد القديم، يبدو أن هذا «المناخ العائلي» يرجع في نهاية المطاف إلى ثلاثية متكوّنة من مدرسة حاخامات التوراة والأنبياء و«الكتب الأخرى». كشف ريكور فيها عن ثلاثة «كتب»، سيرًا على خُطى الأعمال التي أنجزها عالم التفسير بوشان، (L 3, 312) أي عن ثلاثة طُرق لضبط الصِّلة بين كلام الله والكتاب المقدّس، وبناء على ذلك، «لإنجاز الكتابات المقدّسة»، بفضل إقامة عروة وثقى بين النداء والاستجابة. لا تُصبح هذه الثلاثية مفهومة بالفعل إلّا إذا ما نجحنا في التَّمْيِيز فيها بين ثلاثة كتب متميّزة تمتدّ جذورها في الأعماق، بدل أن تظلّ مجرّد كتب مُتجاورة فيما بينها.

1. الكتاب ٱلأوّل هو التوراة. والدَّهشة الأولى التي تنتظر الفيلسوف هنا هي تعدّد المظاهر التي يكتسيها هذا المفهوم، وهي مظاهر يتعذّر علينا أن نُرجعها إلى الطابع المتواطئ الذي يقال نسبيًا عن المفهوم الفلسفي لـ «الشريعة». لا تنفصل الأوامر والقيود التشريعية في الشريعة عن بعض الأحداث المؤسّسة. يتعذّر علينا أن نحدّد بالضبط ما يحظى بالأولوية: هل الأمر أم الحَكْي. من جِهة أولى، إذا كانت هبة الشريعة مَرْوِيَّة، فإن التاريخ، من جِهة ثانية، ليس تاريخ التحرير والخلاص إلّا لأنه يجد منبعه الأول في هِبة الشريعة. استنتج تقليد الحاخامات

من هذا «الميثاق ثُنائي القطبية» الموجود بين القانون Halakhah والحَكْي Haggadah فكرة أنهما مُتكاملان ولا يحتملان الفصل بينهما.

إن غاية الهيرمينوطيقا هي إيجاد مسوّغ لهذا الاتصال بين الشريعة والحكي، وهو يدخل في جوهر مفهوم التوراة ذاته. ومن مكان لآخر، يلتحق مفهوم الشريعة «بمصدر كلام الله الذي يُصبح آنذاك بمثابة المنبع المشترك بين الشريعة والحَكْي» (L 3, 316).

على الطرف الآخر، نجد التحمّل النبوي للخطاب التشريعي، كما هو الحال في سفر التثنية الذي تصدح فيه العبارة الشهيرة: «*Shema* Israël» التي تشكّل لب الورع اليهودي: «اسمع يا إسرائيل: يهوه إلهكم هو يهوه الوحيد. ستحبّ يهوه إلهك من كلّ قلبك ومن كلّ نفسك وبكلّ قواك» (Dt 6, 4-5). هذه السيرورة التي يدعوها بوشان «من المستوى الثاني «deutérose» هي العملية التي بفضلها ينحني كلام الله على نحو ما «نحو أقوالنا، وعلى الفور نحو الكتابة التي تُحافظ على قوته وكتابته داخل الديمومة» (L 3, 316).

2. الكتاب الثاني هو الكتابة النبوية، والمحكومة بأمر التعاطي مع الواقع، والانفتاح على المستقبل الذي لا تصله صلة بالتكهّن. كلام النبي كلام مأذون وتفويض من إله التوراة. فالنبي يقتضي ضِمْنًا وجود سلطة الله التي يتولى تجديدها. إذا ما نظرنا إلى النبي من هذه الزاوية، لا يُعتبر مجرّد «عرّاف المستقبل»، بل هو على العكس من ذلك «مؤرّخ الوعد الذي سيتحقّق وكاشف سرّ التاريخ في مسيرته ومبشّر به». «تواجه النبوة جديد التاريخ المهدِد»، بينما يلوح أن التقليد يسعى إلى تأمين «تاريخ مكتمل، وتأمين تاريخ أساسي ومؤسّس» (وهو التاريخ الذي يركّز عليه إلياد في مذهبه ظاهراتية المقدّس). لذا، كتب ريكور عن النبوة قائلًا: «إن كلامها يختصر كلّ ضعف أقوالنا؛ إنها مؤرّخة وتحلّ في يوم معلوم» (L 3, 318). على هذا النّحو، تُعادل النبوة كفّة التوراة التي تؤسّس هُويّة الجماعة الدّينيّة على تأمين التقليد واستقراره، من خلال مواجهة «هذه الهُويّة التي تظلّ في مهبّ تاريخ غريب ومعادٍ» (L 3, 319).

3. كيف نفهم الحاجة إلى جنس ثالث من الكتب التي تجد التعبير عنها في

نصوص الحكمة؟(*) تمهّد هذه النصوص لمرحلة ثالثة على طريق الفهم الذاتي، والتي تتضمّن زمانية أُخرى غير تلك التي يتضمّنها النمط النموذجي التشريعي والسردي والراهن النبوي: وهي «الديمومة الحكمية» (L 3, 322). إذا ما استحضرنا مقولات هايدغر عما مضى *Gewesenheit* وما سيُستقبل *Zukünftigkeit* وما هو راهن *Gegenwärtigkeit* (الذي لا يجب خلطه بما هو حاضر بصورة دائمة *Anwesenheit*)، نستطيع أن نجعل زمن الشريعة مقابل المقولة الأُولى، وهو زمن المنبع الذي لا يُمكن تجاوزه. نستطيع أن نطبّق عليه، مع قلبه، قول هيغل حول الماهية: «ما كان [*was gewesen ist*] هو الماهية»(**).

يكشف سفر التثنية «deutérose» عن الحاضر النقدي في ضوء ما يجب أن يأتي. تُعلّمنا الحكمة الكشف عن حاضر معنى مُطلق في غمّة الحياة اليومية، حيث لا يحدث ما يحظى بأهمية خاصة. وهكذا، يحملنا أدب أسفار الحكمة على اكتشاف إمكان وجود معنى، بل يحملنا على اكتشاف وجود معنى «ديني» خارج الأحداث التي تتخلّل «تاريخ الخلاص» في معناه الدقيق، أثناء تعاقب الأموات والولادات بصورة لامتناهية، وتوالي الأجيال الذي يُثير لازمة سفر الجامعة Qohélet: «لا جديد تحت الشمس» (Qo 1, 9)، وكذلك أثناء الاحتفال بمعجزة انبعاث الحب المتجدّدة على الدوام التي يتغنّى بها شولميت (Sulamite) من نَشِيدُ الأنشاد. إنه يشجعنا على المُزاوجة بين الحياة اليومية التي تتميَّز بخلوها من وجود أحداث، وبين الأحداث الكبرى المؤسّسة لتاريخ الخلاص.

تُشَجِّعُنَا أسفار الحكمة الإلهية كذلك على إحداث تقاطع بين خصوصية التجربة الدِّينيَّة وكونية الثقافات. بينما تتوجّه التوراة إلى شعب وحيد «مختار»، تتجه الحكمة إلى أيٍّ كان. هنا عقد إسرائيل موعدًا مع حكمة الأمم، حينما أقبل من نفس منطلقه الفكري، كما قال بوشان، «على دخول المجال نفسه الذي يُقيم

(*) textes sapientiaux، التي تقال في بعض أسفار الكتاب المقدّس، وهي كتب الحكمة، مثل الأمثال والجامعة، كتاب سليمان الحكيم. [المترجم]

(**) لفظ Wesen الألماني هو مقابل لفظ «الماهية»، لكن هيغل يعتبر أن الماهية هي ما كان في الماضي، مستندًا في ذلك إلى شبه بين لفظ Wesen وبين الفعل الماضي gewesen، لا سبيل إلى التأكد منه من زاوية الاشتقاق. [المترجم]

فيه الوثنيون» راضيًا عن «إدراك فكرة الإلهيّ داخل العالم إلى جانب فكرة الإله الوحيد الأحد»[19]. لا يبدو لي أنني أبالغ إذا قلتُ إن معالم «الهيرمينوطيقا الفلسفية للدّين» قد ظهرت إلى الوجود في هذا «الزمان من أجل الفهم»، الذي أدخلتنا إليه كتب أسفار الحكمة.

إذا ما تذكّرنا الدور الجوهريّ الذي تُنيطه هيرمينوطيقا ريكور ببنية «النداء-الاستجابة» لفهم الخطاب الدِّيني، تجد آنذاك ثلاثية «الشريعة-النبوة-الحكمة» صداها في مختلف أشكال الاستجابة التي تقدّمها الذات المتديّنة اتجاه الكلام الذي توجّه إليها، وهي أشكال استجابة تضعنا أمام الوجوه التي تقابلها من وجوه الذات الدِّينيَّة. وهكذا، اعتبر ريكور أن ما يُقابل الشريعة هو وجود هوية ذات طبيعة مؤسِّسَة وأخلاقية وسردية في الوقت نفسه؛ يستحثّ النداء النبوي هوية قلقة إلى الهداية؛ أما الحكمة من جانبها، فهي توجد هوية مُتَفَرِّدَةٍ وكَوْنِيَّةٍ في الوقت نفسه.

إذا كان خَتْمُ المتن المقنن Canon يُحافظ على خصوصية هذه الكتب الثلاثة، فهو يُحافظ بالمثل على انفتاحه، لا سيّما وأن هذه الكتب تُحيل على ما يوجد خارج النص، حينما «تقرأ تلك الكتب بعضها بعضًا» و«يؤوّل بعضها بعضًا». وهذا ما يَصْدُقُ على الحدث المسيحاني، الذي يُعتبر بالفعل موجودًا «خارج النص» بالنسبة للكتب الثلاثة القديمة، لكنه في الوقت نفسه «يؤوّل نفسه بالنظر إلى حركة الخروج من ختم الكتابات الثلاث» (L 3, 323). لكننا قد نتساءل ألَم يكن العهد الجديد قد انفتح بدوره على موجود «خارج النص» بعدما تحوّل هو أيضًا إلى كتاب مقدّس، هنا بالضبط حيث تمتلك عبارة «إنجاز وعد الكتب المقدّسة» مكانها الأصلي داخل الحياة *Sitz im Leben*.

ينجح التأمّل الفلسفي في الكتب الثلاثة ٱلْمُؤَسِّسة لِنَصِّ الكتاب المقدّس على هذا النحو في تجاوز الحلقة المفرغة الثلاثية البادية، والتي تتشكّل من الكلام المؤسّس ووساطته المدوّنة ومن كلام الله وكلام البشر ومن تأسيس أمة الاعتراف بالخطايا confessante وتقنين كتاباتها المقدّسة. يتوصّل التأمّل الفلسفي

(19) Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament* I, p.118.

إلى ذلك من خلال التسليم بوجود «جدلية بين انفتاح الكتاب المقدّس على نفسه وانغلاقه وبين التأويل الذي يستجيب له» (L 3, 325). يُجيب ريكور هنا عن السؤال الذي تركه معلّقًا أعلاه: ما هو الذي تحتفظ به الهيرمينوطيقا لمفهوم «الإلهام» المُثير للجدل؟ الروح هو المبدأ الذي «يُغلق ويفتح الكتاب المقدّس والتأويلات أيضًا». وعليه، يرفض ريكور الانقياد وراء مُتوالية: «الكلام، الكتاب، الدِّين»، بل يتبنّى المتوالية: «الكلام، الكتاب، الروح». عندما اقترح علينا ريكور أن «الروح هو أوسع دائرة يتأسس بداخلها الكلام والكتاب، والكتاب وأمة الاعتراف، على نحوٍ متبادل» (L 3,325)، لم يكتف بتزويدنا بالقاعدة الأساسية التي تتحكّم في مذهبه الخاص بهيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، بل يحمل فيلسوف الدِّين في الوقت نفسه على التساؤل عن «قياس المُماثلة» الذي يسمح لنا بإسقاط هذه القاعدة على عوالم دينية أخرى، قصد فهمها بصورة أفضل.

شيء النص والأسماء الإلهية.

إن مسألة تسمية الله، التي أدرسها في هذه المحطة الأخيرة في استقصائنا عن فنّ التفسير، والتي طبّقها ريكور في مذهبه عن هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، هي المسألة الشائكة التي تُوضع على كاهل كلّ فلسفات الدِّين. بعدما قَبِلَ ريكور فلسفيًا وعن طيب خاطر أن يتبنّى موقف الإصغاء إلى كلام الكتاب المقدّس، نجح في التقدّم إلى الأمام بمجموعة من الأسئلة التي من المفترض أن تُلْزِمَه صمتًا مُطْبَقًا، على غرار صمت فتغنشتاين: «ما لا يُمكن الحديث عنه، يجب الصمت عن ذكره».

إن الدِّراسة المُقتضبة التي أنجزها ريكور سنة 1977 والتي أعاد نشرها في كتاب قراءات 3 *Lectures 3*، مُفيدة للغاية نظرًا للطريقة التي عبَّر بها عن شخصيته داخل خطابه نفسه، وليس فقط بحُكم القضايا التي تعرّضت لها الدِّراسة. اعترف منذ الابتداء أن مسألة تَسْمِيَّة الله ليست في نظره مسألة مفتوحة تمامًا، وتنتمي جدلًا إلى أسلوب مساءلة عقلانية على النَّحْوِ الذي نجده في كتب العصور الوسطى عن الأسماء الإلهية *nominibus divinis*؛ تطرّق بالمقابل إلى هذه المسألة من داخل «الحلقة الشهيرة التي تتَّصل بالإيمان من أجل الفهم وبالفهم من أجل الإيمان» (L 3, 281)، آخذًا في اعتباره أن تسمية الله كانت قد تحقّقت داخل

النصوص التي اختار أن يفهم نفسه في ضوئها. لم يُنكر أنه قد اتّخذَ قرارًا خطيرًا ويحظى بقيمة جانبية ويُعتبر فضيحة في ذهن كلّ من «يَتَطَلَّع إلى البُعد الكوني والضروري» (L 3, 282). بدل أن يقتدي ريكور بتوما الأكويني الذي دأب على اختتام كلّ نص من نصوصه الخمسة viae بالقول: «وهذا هو ما يُسمّيه الجميع الله»، يسعى إلى فهم الأسماء الإلهية التي يُصادفها داخل النصوص التي استحبتها أذنه.

إن الرِّهان الهيرمينوطيقي الأساسي الذي رفعه هو احترام تعدُّدية الأصوات التي تُسَمّي الله داخل الكتاب المقدّس، وهي تعدّدية تظهر على المستويات الإيعازية والسردية والنبوية والرمزية. عندما اعتبر أن تعدّدية الأصوات واقع لا يُمكن تجاوزه، كان هذا الوقف سدًّا منيعًا حال دون ظهور المشكلة التقليدية المتعلّقة بالصفات الإلهية، مثبتًا في آخر المطاف مدى الانسجام المنطقي الذي حظيت به الفكرة المتدّينة عن الله. لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بتعدّدية خالية من أيّ منطق. لا يكفي القول إن المقاربة التي يدعو ريكور إليها تسلّم بأن «تسمية الله تنتمي إلى الكلام الشعري» (L 3, 300)؛ فضلًا عن ذلك، أكّد على أن «اللغة الشعرية قد تحوّلت إلى لغة دينية، بتأثير من تسمية الله» (L 3, 302). بهذه الطريقة أوجد حلاً للصعوبة التي اعترضت توما الأكويني في استهلال كتابه الشامل في اللاهوت *Somme théologique*: ألا يُفضي تحويلِ اللغة الدِّينيَّة إلى لغة شعرية ومجازية إلى الحطّ من شأن اللاهوت بوصفه علمًا إلهيًا *scientia divina*؟[20].

كانت هذه المقاربة التي تستحق بكلّ تأكيد حمل صفة «مقاربة هيرمينوطيقية»، مناسبة جعلت ريكور يقوم بمحاسبة قصيرة للنفس، ويردّ من خلالها مسبقًا على اعتراضين لم يتوانَ بعض مُنتقديه عن توجيههما إليه.

1. ما هو مُبَرِّر استدعاء سلطة النصوص مباشرة، بدل الرجوع على التو إلى التجربة الدِّينيّة؟ تؤيّد الإجابة التي ردّ بها ريكور على هذا الاعتراض التأويل المُقترح أعلاه. لا يتعلّق الأمر بإنكار وجود التجربة الدِّينيّة ولا بإنكار وجود فعل

(20) THOMAS D'AQUIN, *S. th.* I, a 1.

الإيمان، وهو «فعل لا يقبل الاختزال إلى أي كلام ولا إلى كتابة». يجب علينا فقط أن نطبّق على هذا الفعل ما قاله فرويد عن «سطوة الحلم علينا»: «إنه يمثّل الحدود التي يقف عندها أيّ مذهب هيرمينوطيقي، ما دام هو مصدر أيّ تأويل» (L 3, 282).

ما يميّز الإيمان الكتابيّ، كما يفهمه ريكور، هو أنه يشكّل تجربة حيّة، «متأثرة» بنصوصيّة سابقة، مما يعني أنه «يتشكّل ويستنير ويتهذّب بها». بهذا المعنى، نعتبر أن نصوص الكتاب المقدّس تسبق الحياة: يقول ريكور: «بوسعي تسمية الله داخل عقيدتي، لأن النصوص التي أُرسلت إليّ قد قامت بذلك من قبل» (L 3, 283). لا يُنكر ريكور أنه جازف بتحويل المؤمن إلى مجرّد ناسخ النصوص، لما أجاز للنصوص بسط سلطانها عليه إلى هذه الدرجة. ولكنه اعتبر أن كلّ أولئك الذين يُقاومون هذا الإغراء، بحجّة الدفاع عن تصوّر حوار دائم قائم بين الله والإنسان، يسقطون ضحية تصوّر مجرّد لا يقلّ خطورة عن التصوّر السابق. إن وساطة النص وحدها، كما انتبه روزنتسفايغ إلى ذلك عن حق، هي التي تُحافظ على التفاوت الموجود بين منزلة النداء الإلهي ومنزلة الاستجابة البشرية، وهو عدم تناظر يجعلنا أمام عَلاقة لا تُجيز لنا أن نصفها بمصطلحات «تبادلية الوعية».

2. تُذَكِّرُنَا المؤاخذة الثانية بأفكار ميشيل هنري: ألم يَقُمْ ريكور مَرَّةً ثانية بالتَّجَنّي على الحياة، حينما أجاز لعلم التفسير الكتابيّ والنقد الأدبي أن يبسطا سلطانهما عليه؟ اعتبر ريكور أن النصوص تعود إلى الحياة التي انبثقت منها أثناء فعل القراءة، وهو فعل تملّك وجودي. بهذا المعنى، تبنّى ريكور تصوّر غادامير عن «شيء النص»: «لا هو خلف النص، مثل المؤلف المفترض ولا هو داخل النص مثل بِنيته، بل هو متبلور قبالته» (L 3, 286).

حينما يتعلّق الأمر بِنَصّ الكتابيّ، يَحْمِلُ «الشيء» الذي نهدف إليه اسم «الله»: «يعتبر الله الذي تُحيل إليه النصوص التي تتركها رغبتي في الاستماع مُشْرَعَة على حالها، هو المرجع الأخير لهذه النصوص، على نحوٍ يبقى علينا أن نحدّده» (L 3, 286). لا يظلّ الأمر مرهونًا هنا فقط بفهم ما قيل عن الله داخل هذه النصوص، بل بوجه خاص، بطريقة قوله. عندما نُفصح عن طريقة القول هذه

في لغة دينية، تدعى تلك الطريقة «وحيًا»، وهي مقولة تحتاج إلى مُقاربة فلسفية حتى تتضح معالمها في الفهم. اعتبر ريكور أننا نكتشف «مُقاربة أولى لما يعنيه الوحي في معناه الكتابيّ» (L 3,288) حينما ننظر إلى كلّ أسفار الكتاب المقدّس كما لو كانت ملحمة شعرية. يتحقّق الالتقاء هنا بين الهيرمينوطيقا الكتابيَّة والأطروحات التي بلورها ريكور في كتابه **الاستعارة الحيّة**: لا يُفصح الخطاب الشعري والاستعاري عن عالم متكوّن من أشياء ومن وقائع الحال، من قَبيل «القطة جالسة فوق العتبة أو ليست جالسة فوقها»، بقدر ما يظهر طرفًا متباينة في مَدِّ الجذور داخل العالم وفي الانتماء إليه. وهذا هو ما يُقال كذلك عن النصوص المقدّسة المؤسِّسَة التي ذكرت اسم الله، قبل أن تُتاح لي اليوم فرصة التساؤل إذا كنتُ قادرًا على ذكر اسم الله أم لا: فهي تُطلعني على عالم أستطيع الإقامة فيه، من خلال «إسقاط مُمكناتي الذاتية عليه» (L 3, 288)، وهو عالم يسمّي الله فيه نفسه ويسمح بتسميته، حيث يُمكن اللقاء به، وحيث يحضر أمام الناس.

هنا، تُظهر العبارة «متعدّدة الأصوات لنص مقدّس غير متمحور حول مركز» كلّ خصوبتها. والكينونة كما هي كذلك عند أرسطو، فإن الله يتسمّى «بطرق متعدّدة» في السرد والنبوة، والتشريع، والأمثال، والصلوات، والابتهالات، والأشكال الليترجية، وكتابات الحكمة، ونحن ننتبه، لأورغن أكثر مما ننتبه إلى مزمار، حين نستمع إلى تسمية الله - سواء في العهد القديم أو العهد الجديد -.

يَتَمَتَّعُ الكتاب المقدّس في هذا الصَّدَد بخصوصية شعرية، وهي خصوصية ترجع إلى المكانة المركزية التي تلعبها تسمية الله فيه. لا تتميّز هذه التسمية بصورة جذرية عن التسمية الفلسفية فقط، أي عن الأنطو-تيو-لوجيا بالمعنى الذي ذهب إليه هايدغر؛ فضلًا عن ذلك، إن الأمر الحاسم من زاوية فلسفة الدِّين هو التالي: تكتشف الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تسمية الله «ليست متجانسة بل متعددة» (L 3,290) داخل تجارب الإيمان الأصلية هذه، حينما تدعونا هذه الهيرمينوطيقا إلى الرجوع إلى «الأنماط الأكثر أصلية داخل اللغة التي عمل بواسطتها أعضاء جماعة الإيمان على تأويل تجربتهم لأنفسهم ولغيرهم من الناس».

لا يجب على فن التفسير أن يُصغي بانتباه أكبر فقط إلى التنوّع الشديد الذي شهدته طُرق تسمية الله، تقريبًا على النَّحو الذي نحاول التعرّف من خلاله على المقامات المختلفة التي تعزف بها معزوفة أورغن orgue. إنه قد أثار الانتباه

بالتأكيد إلى أن «الله يُسمّى بطرق مُتباينة داخل القصة التي تُحكى عنه تعالى وداخل الوصية التي ترمز إليه تعالى بوصفه مصدر الأمر وداخل الحكمة التي تبحث عنه تعالى بوصفه معنى المعنى وداخل النشيد الذي يتوجّه إليه بضمير المخاطَب» (L 3,294)؛ إلا أنه قد دعانا كذلك إلى عدم إغفال اللحن المعزوف.

ينتبه فنّ التفسير، حالما أنجز بكامل الدقة، إلى أن اسم الله يتنقّل داخل الكتاب المقدّس بين الأجناس والكتب، دون أن ينتمي إلى أيٍّ منها، لكن كلّ هذه الكتب تُنجز كلها إحالات دلالية متبادلة إليه. بعدما أفلت اسم الله من كلّ تلك الكتب، أصبح يرمز بحدّ بذاته إلى عدم اكتمال كلّ الخطابات التي تُقال عن الله. تكتسي حادثة العوسج الملتهب أهَمّيَة حاسمة في الهيرمينوطيقا التي تُسَلِّمُ بأن «الله» هو الهدف الذي تشترك فيه كلّ الأشكال الأصلية التي اتخذها خطاب الكتاب المقدّس، لكن الله يخرج عنها بكاملها.

من المنظور نفسه، أبرز ريكور أن هذا الإفلات يَتَجَلّى في أنه قد تَمَّ «إطلاق اسم الله في الوقت نفسه الذي أطلق فيه اسم ملكوت الله» (L 3, 296) في عظة يسوع، ولا سيّما داخل القصص الرمزية التي تحكي عن ملكوت الله. بهذا المعنى، فإن الخطاب الرمزي ليس شكلًا واحدًا من بين أشكال إطلاق اسم الله، بقدر ما هو «تعبير مُوجز عن تسمية الله» (L 3, 296). أو للتعبير عن ذلك في لغة مجازية: الله هو «نقطة التوقّف» «point d'orgue» التي تتزاوج فيها الاستعارة مع التعبير الذي يكاد يتجاوز حدَّه.

أدار ريكور ظهره في البداية لـ«الحياة» بغية الاهتمام بـ«النص»، من أجل الشروع في الإنصات إلى مختلف إيقاعات تسمية الله. لكنه يسير كذلك في الطريق المُعاكس أيضًا، وهو طريق «إرجاع النص إلى الحياة» (L 3, 300). التحق فنّ التفسير في هذه النقطة بمتطلّبات فن التطبيق المجتهد. وقام بذلك اعتمادًا على ثلاثة افتراضات:

1. الافتراض الأوّل هو أن «اللغة الدِّينيّة ليست مجرّد لغة شاعرية»، بقدر ما أن «المُفردة الشاعرية تتحمّل تحوُّلًا في معناها يجب الكشف عنه، عندما يلمسها 'اسم الله'» (L 3, 301). إن «سخافة» هذه التسمية، في إحدى جوانبها التي تكاد تُلامس فيها العبارات المحدودة دون توقف، تقرب التسمية الكتابيّة من اللاهوت السلبي. لكن فارقًا يظلّ موجودًا بين الجدلية الكتابيّة الخاصة بالاسم وبالصنم وبين الخطابات الفلسفية بشأن ما لا يُمكن تسميته.

2. الافتراض الثاني هو أن «فهم الذات أمام النص ليس شيئًا يحدث داخل الرأس أو اللغة فقط» (L 3, 303). إن أسماء الله داخل الكتاب المقدّس هي عوامل هداية العالم وتحويله. لا يجب علينا أن نخطئ معنى «شعرية الاسم الإلهي» (L 3, 302). تُحيط هذه الشعرية بأبعد أُفق تصله عمليات الفهم الذاتي أمام النص، بدل ضم كلّ شيء داخل غلاف ضبابية «شعرية» سديمية غير محدّدة المعالم: «فهم العالم وتغييره عملية واحدة في جوهرها» (L 3, 303). هذا هو الرهان الأخلاقي-الشعري الذي يُقيمه الخطاب الرمزي بين تسمية الله ومجيء ملكوت الله.

3. يَتَّخِذُ الافتراض الثالث شكل إنذار يصحّح سوء التفاهم الذي تؤدي إليه هذه الأُطروحة: لا يُحيل اللاهوت الهيرمينوطيقي واللاهوت السياسي إلى المعنى نفسه. تحافظ السِّمة الشعرية التي تُقال عن تسمية الله على «الجدلية الثمينة الموجودة بين البُعد الشعري والبُعد السياسي» (L 3, 304)، بعد التسليم «بأن النصوص التي تسمّي الله لا تُدعى سياسية إلّا ما دامت شعرية» (L 3, 304-305). تمنعنا هذه الجدلية من الخلط بين ما ينتمي إلى المصادر الأكثر عمقًا في اعتقاداتنا وممارسة الحرية المسؤولة ممارسة سياسية.

«فنّ الفهم»: «تدبّر الكتاب المقدّس»:

الشراكة بين الظاهراتية الهيرمينوطيقية وعلم التفسير الكتابيّ.

يبقى علينا أن نُحدِّد دور فنّ الفهم، بعد استجلاء معنى عبارة «تدبّر الكتاب المقدّس». نستطيع فهم هذه العبارة بمعانٍ مختلفة.

في البداية، تستدعي العبارة المفكّرين الذين يعتبرون فلاسفة، أو يودّون أن يُصبحوا كذلك، إلى القيام بعملية قراءة لا تقلّ جدّية وصرامة عن الجهد الذي يُفرغونه لفلاسفة ما قبل سقراط. لا تعني قراءة الكتاب المقدّس مجرّد تصفّح آياتها، من أجل استخراج بعض الشواهد الكتابيّة التي نستشهد بها على حجة فلسفية، أو تخدمها كحجّة نفي. إن عمل القراءة هذا الذي توحي به العبارة «الفهم الذاتي» أمام النّص، يسير في موازاة مع عمل إعادة تشكيل نقدية للفكرة التي نكوّنها عن أنفسنا وعن العالم والآخرين.

القراءة هي كذلك قبول وظيفة الوساطة التي يشغلها علم التفسير الكتابيّ بمُختلف

واجهاته. حينما يسير عمل القراءة سويَّةً مع مسار التدبّر، يُجازف القارئ بعمل التأويل. لا يعني السير على خطى مدرسة المفسّرين أن نبقى خلفهم، ولا أن نسلّم لهم.

يعني «التدبّر» قبول أن يُصبح النَّصّ ٱلْمُؤَسِّس للديانة اليهودية والمسيحية مناسبة وجيهة «لممارسة التدبّر». من اللازم ألّا نخلط بين «مجال التدبّر» وبين الدِّراسة الفلسفية، مُتجاهلين أن الكتاب المقدّس لا يُشبه في شيء جنس المتن الأرسطي الذي نشره الأرسطيون بعد ذلك تحت مسمى «الميتافيزيقا». لا يعني «تدبّر الكتاب المقدّس» أننا نلتمس فيه ما يتعذّر عليه أن يمنحنا إياه: أي أن يزوّدنا «بميتافيزيقا كتابيَّة» مزعومة. لكن ذلك لا يعني ذلك أبدًا أن الكتاب المقدّس لا يشغل أهمّيَّةً «ميتافيزيقية»، بينما العكس هو الصحيح.

إن إسهامات ريكور في كتابه تَدَبُّر الكتاب المقدّس لا تشكّل فقط أدِلَّةً جديدة على الاهتمام الشغوف بعمل المفسّرين؛ نستطيع بالمثل أن نكتشف فيها مقدّمة إلى «المعالم الهيرمينوطيقية الكبرى التي تختصّ بديانة واحدة» بناء على المُسلّمة المنهجيَّة التي أشرنا إليها من قبل. في ضوء هذه الفرضيّة، تحتمل المقولات التي استخرجها ريكور بُعدًا كشفيًا ينطبق على تأويل تقاليد دينية أُخرى.

هذه هي الفرضية التي أقترح وضعها على محكّ قراءة جديدة للكتاب، وهي قراءة تستثمر قاعدة ثلاثية تتكوّن من ثلاث مقولات موجّهة، وهي الحياة والوجود الفعلي والتّفكُّر، وهي المقولات التي فرضت نفسها علينا في ختام فصلنا الثالث.

الحياة	الوجود الفعلي	التّفكُّر
وتجلّياتها الظاهراتية	والمشكلات التي يطرحها علينا	ومقولاته التأويلية
الخلق (Gn 2)	المنبع والحاضر	«في البدء»
الطاعة (Ex 20, 13)	الاستقلال/ التبعية	الشريعة/ الأمر
النبوة (Ez 37)	التبعية المستقبلية	تحقيق الوعد/ الإسخاتولوجيا
الصلاة (Ps 22)	المعاناة الأصلية	الشكوى، الاتهام
التجلّي الإلهي (Ex 3,14)	تسمية ما لا يُسمّى	الوحي
الحب (Ct)	الجنس والزواج	الحب البشري/ الحب الإلهي

البداية والانفصال والتشييد: تدبّر الخَلْق

إن أعمال المفسّرين اَلْمُتَّصِلَة بقصة الخلق الثانية (التكوين 2-3) تجعلنا نضع الإصبع على الفارق الموجود بين التصوّر الحديث للخلق وتصوّر العالم القديم. يعتبر ريتشارد كليفورد (Richard Clifford) أن الصِّلة الوثيقة التي كان فون راد قد سلّم بوجودها بين فكرة الخلق وفكرة الخلاص تحتاج إلى مراجعة، وهي مراجعة تمسّ أربع نقاط أساسية: السيرورة والانبثاق والوصف ومعيار الصدق. كما يدلّ على ذلك مثال الحيَّة، فإن سفر التكوين يظلّ «في جانبه الصوري حبيس الأُسطورة رغم ابتعاد جنسه الأدبي عنها، وبالرُّغْم من أصالته العميقة التي يبرزها للعيان» (PB 29). بناء على هذه الخلفية، نستطيع فحص عملية نزع الطابع الأُسطوري المطبّقة في هذا النص(*). أبرز لاكوك (La Coque) في ختام دراسته التفسيرية المستفيضة للنص الدِّيني هول الهُوّة العميقة التي تفصل قصة التكوين عن باقي القصص الأُسطورية. عندما وضع دراسته تحت عنوان «ثقوب في الجدار»، لم يُؤكّد فقط على تَعَذُّرِ الوصول إلى منابع غير تلك التي زوّدتنا بها القصة ووساطتها الهشّة، مع دعوة القرّاء المُعاصرين للنص إلى الاندماج الكامل «داخل القصة بكاملها وفي كلّ تفاصيلها» (PB 52).

هل تُثير القصة الثانية عن الخلق حسّ التدبّر لدى الفيلسوف؟ هل يوجد مُسَوِّغ فلسفي لقَبول فكرة أن الخَلْق يشكّل «بداية التاريخ وحدثه الابتدائي»، وبناء على أية شروط؟ (PB 21) يُمثّلُ هذا السؤال الذي صادفناه من قبل في أعمال روزنتسفايغ (BA I, 225- 230)، الخيط الناظم في الأفكار التي خصّصها ريكور لفكرة الخلق داخل الكتاب المقدّس. اعتبر من وجهة نظره أن مجادلات

(*) نحت رودلف بولتمان هذا المفهوم، من أجل التمييز بين الوقائع التاريخية الناجمة عن المعرفة العلمية بالتاريخ وبين قصص الأنبياء التي تقدّم شخصيات تاريخية وأحداثًا عجيبة. لكن تلك القصص لا تعدو أن تكون قصصًا رمزيّة من أجل الاعتبار، دونما حاجة إلى التأكد من صحتها التاريخية. وحتى لو تمّ إبطال صحة أغلب المعلومات التاريخية الواردة في الكتاب المقدّس، لا يؤثر هذا الإبطال على الهدف من تبليغ الرسالة، ذلك أن الهدف هو اعتبار الرسالة الإلهية رسالة هداية، بدل أن تنقل معارف تاريخية. [المترجم]

المفسّرين وعلماء اللاهوت تُهِمّ كلّ أولئك الذين «يستفزّ لغز البداية أو الأصول انزعاجهم وتَحَيُّرَهُمْ، ويُثير في الأقل فضولهم وطعم المعرفة لديهم» (PB 57).

ما يتعلّق الأمر بالتدبُّر فيه هو «عَلاقة السبق» (PB 58) التي تُعيد ربط التاريخ المضبوط في الزمان أو الذي يقبل الضبط بالتاريخ الأصلي. هل يكفي الإلحاح على عدم القياس نهائيًا بين زمن الأصول وزمن التاريخ، على غِرار ما فعله ميرسيا إلياد، أم يجب علينا بالمقابل تقديم «الوظيفة المؤسّسة الموكلة إلى الأحداث الأصلية» (PB 60) إلى الواجهة الأمامية؟ إن هذا الخيار الذي نَتَبَيَّنُ بيسر رهاناته الموضوعة على كاهل فلسفة الدِّين، قد زَوَّدَ ريكور بفرصة جديدة سانحة لإنجاز «جدلية ظَلَّت تُؤَجِّلُ التركيب».

انتصر في مرحلة أولى لأهل أُطروحة الانفصال. بعدما رفضوا خلط «سبق» التاريخ الأصلي بأية صيغة للأسبقية الزمانية، استنتجوا وجود قطيعة تامة تفصل التاريخين: تفصل تاريخنا نحن عن تاريخ الأحداث المؤسِّسَة. بعدما استخرج ريكور السِّمات الصورية الموجودة في التاريخ الأصلي، أبرز ما الذي يجعل المفهوم الأصلي للخلق يَتَمَيَّز عن التصوّر الفلسفي بخصوص الأصل الجذري لكلّ الأشياء، كما أفصحت عنه الأُطروحة الميتافيزيقية عن الخلق من عدم *creatio ex nihilo*. أبرز تحليل هذه الخصائص الصورية تعذّر أن نحبس محور الخلق في إطار جنس أدبي أثير لدينا، في الوقت نفسه الذي يسمح بتحصيل الوعي بتعدّد النماذج الإجرائية التي ميّزها عالِم التفسير فيسترمان (Claus Westermann): مثل الخلق عن طريق التكوين، والصراع، والصنع، والقول.

عندما ننتقل من المظاهر الأدبية إلى المضامين، يتلقّى الفصل دلالة جديدة: في الوقت نفسه، الذي يُؤَكِّد فيه الفصل على خُصُوصِيَّةِ التاريخ الأصلي، يُشَكِّل السِّمة الجوهرية في شرط الخليقة، كما أكّد ليفيناس دون كلل على ذلك: «الدلالة الأولى التي يكتسيها الخلق، بحكم أنه كان مخلوقًا، هي أنه موجود على بُعد مسافة من الله، بوصفه منتوجًا مُتَمَيِّزًا» (PB 67). تسمح قصة الخلق بقراءتها بوصفها مُتوالية من الانفصالات، بقدر ما هي حدود مضروبة. على هذا النحو، تطفو فكرة الشريعة على السطح، دون أن يتمّ إشراكها بفكرة التحريم. إذا كان فكر الكتاب المقدّس يُفيد أن «الشريعة تَتَضَمَّن وجود حدّ، وهو حدّ مؤسِّس

للإنسان الموضوع في تناهيه، في مقابل غير المُتناهي الإلهي»، لا يجب علينا أن ننسى أن «ما هو محرّم ليس هذا أو ذاك، وإن كان يوجد حَدٌّ منذ الأصل، إذا شئنا القول» (PB 69). يتعلّق الأمر بشريعة مؤسّسة تطرح حدًّا، دون أن يتوسط هذا الحدّ على الفور لوائح القانون المقنّنة.

بعدما أبطل ريكور التمييز اللاهوتي بين الزمن السابق لسقوط آدم supralapsaire والزمن اللاحق لسقوط آدم infralapsaire، اقترح علينا أن ننطلق من «مجيء بشرية مُنفصلة، بالرّغْم من أنها تعيش على مقربة من الله» (PB 70)، من أجل قراءة قصة الغِواية والخروج من الجنة بوصفهما «تقدّمًا إلى الأمام داخل الانفصال، داخل التاريخ الأصلي الفريد» (PB 71). تسمح هذه القراءة بفهم ما الذي يجعل «الطرد من جنة عدن لا يحوّل البشر إلى كائنات ملعونة» (PB 73)، بالرّغْم من أن مُحاولة فهم الوجود الإنساني في آخر المطاف من منظور الانفصال تنتمي إلى تخيّل أن الله يغار من مُنجزات البشر. «بالنسبة للإنسان المفكّر، قد يُصبح من الصعب علينا فصل المقال بين الإدانة الصحيحة للرغبة في تجاوز التناهي وفكرة أن الآلهة لا تُريد أن يصبح البشر مثلها. عندما يُصبح الإنسان مسؤولًا عن نفسه وعن الآخرين، فإن صورة الله التي هي نحن، لا يمكنها ألا تظهر كمجال تنافس ممكن مع الذات الإلهية» (PB 76).

بالرّغْم من الأهمية الصورية واللاهوتية لموضوعة الانفصال، لا ينبغي لها أن تصرفنا عن التساؤل «بأيّ معنى تدشّن الأحداث المؤسّسة للتاريخ الأصلي التاريخ ذاته» (PB 76)، من خلال اهتمامنا بما دعاه ريكور «شحنة البداية» (PB 79). من أجل تحقيق ذلك، يجب تقبّل فكرة وضع الحدث الأصلي في صيغة الجمع. ألا نعمل على تبديد فكرة الأصل المُطلق ذاته عندما نستحضر نسبة متعدّدة من الأحداث الأصلية، متخيّلين وجود «ما يُشبه حقلًا بالغ الخصوبة لتكاثر البدايات» (PB 79)؟ أبدًا، لا يؤدّي إلى تبديد فكرة الأصل المُطلق: على العكس من ذلك، نُصبح مؤهّلين على هذا النّحو لفهم «القوة المشيّدة المدهشة والمؤسّسة للبداية» (PB 79)، أي لفهم معنى أن «الحدث المؤسّس يشرع في تاريخ» (PB 80).

بينما اختار هايدغر في أعقاب هولدرلين، تفضيل لفظ التّشْييد الذي يُضمِرُه

اللفظ الألماني *Stiften*، طوّر ريكور تأمّلًا في الزوج البداية-الاستمرارية، بمعنى أنه بلور تفكيرًا في السلطة التي تملكها الأحداث المؤسِّسة في قدرتها على افتتاح تاريخ، أو بالعكس بلور تفكيرًا بشأن إمكان الرجوع إلى الأصل من داخل التجربة التاريخية ذاتها، «من خلال التأكّد لاحقًا من القوة الافتتاحية التي امتلكها الأصل من داخل التاريخ الذي يذكّي قبس تلك القوة ويواصل التذكير بطاقتها الأولى» (PB 81). يجب على الهيرمينوطيقا تدبير مفارقة مزدوجة في عبارة «من أيّ منطلق»: «من مُنطلق التجربة الراهنة ومن مُنطلق قول الأصل» (PB 83). يتحوّل هذا الرهان الهيرمينوطيقي إلى رهان ديني بالنسبة لكلّ من يعتبر أن الأصل ذاته هو الذي «يتكلّم بعدما أتاح لنا قوله» (PB 85) وبالنسبة لمن يعتبر أن تطابق أصل الأشياء مع أصل الكلام هِبة مُعطاة.

1. ظهر أمام ريكور إمكان إضفاء معنى فلسفي جديد على فكرة الخلق، حين ننظر إليها بالمعنى المُزدوج لفكرة المخلوق وفكرة الفعل الخلّاق. استند ريكور إلى هذه المُعطيات الكتابيَّة - وإن ظلّ ذلك الإمكان بعيدًا تمامًا عن ذهن هايدغر الذي اعتبر أن فكرة الخلق لا تعدو أن تكون إسقاطًا لاهوتيًا لفكرة التلاعب *Machenschaft* حالف ريكور التوفيق في مسعاه بعدما اتخذ مسارًا فكريًا مزدوجًا.

انبنى المسار الأول على التساؤل إلى أيّ حدّ يكفي مفهوم النظام الكوني لتحديد منزلة المخلوق. كانت الإجابة سلبية بكلّ وضوح: أصبح من المتعذّر علينا الحديث عن الخلق والعدل والخلاص في إطار منظومة فكرية فريدة. يعني الخلق أكثر من مجرّد تشييد نظام هرمي ثابت تحميه الطقوس: «التدبّر بناء على فكرة الخلق ليس بالضبط نفس ما يعنيه التدبّر بناء على فكرة النظام؛ يعني ذلك في مستوى أكثر مبدئية تدبّر الخلق بما هو تكوين، أي تصوّر التنظيم ذاته بوصفه حدثًا» (PB 89). لم تَعُد الفلسفة الهيرمينوطيقية الواعية بأن مفهوم النظام مفهوم عارض وهشّ ومتفكّك، قادرةً على أن تَتَبَنّى الفكرة الغريبة الشهيرة التي أطلقها أحد الفلاسفة المُنتمين إلى مذهب توما الأكويني: «بنفس الحب أحب به الكينونة بما هي كذلك، وأكره الثورة الفرنسية! اعتبر ريكور أنه من البديهي «أننا لم نَعُدْ نعرف كيف نتدبّر 'العدل الإلهي' في الوقت نفسه بصفته بِنية خلق العالم وبصفته مطلبًا يُهيمن من عَلٍ على حقل الممارسات» (PB 93). يجب علينا على العكس

من ذلك قَبول أن تنتمي مفاهيم الخلق (الفكر الكوسمولوجي) والعدل (الفكر الأخلاقي والسياسي) والخلاص إلى أنظمة فكر مُتباينة.

2. اسْتَنْفَرَ المسار الثاني جِدَالًا مُحْتَدَمًا مع الأفكار الحديثة التي أحدثت تقابلًا بين البداية الزمانية والأصل بالمعنى الزماني للمفردة. دعتنا عبارة الكتاب المقدّس العبراني في البدء *En Arkhè* («In Principio»)، في مقدّمة إنجيل يوحنا، إلى تغيير المنظور: إذا كان البدء مرتبطًا بـ الكلمة، فإن التقابل بين البدء الزماني والبدء غير الزماني لا يظلّ مجرّد ثنائية خالصة. للسبب نفسه، فإن التقابل الغُنُوصي بين الخالق في سفر التكوين والمخَلص في سفر الخروج، وهو التقابل الذي يهيمن على فكر بلوخ (BA I, 591-600) تقابل خاطئ. رجع ريكور في هذه النقطة إلى أفكار روزنتسفايغ الذي يقول: «ما كان موجودًا دائمًا في كتاب الخلق لا يحتمل معنى في استقلال عن الاستقبالية اللّامتناهية للفداء» (PB 102).

الهِبة والوصية والشريعة: تَدَبُّر الشريعة.

يضعنا التمرين الثاني على القراءة في مواجهة الفكرة الدِّينيّة عن الشريعة، كما تظهر في التحريم: «إنك لن تقتل» (الخروج 20، 13). يتعلّق الأمر في البداية، في ذهن المفسّر، بالمشكلة التاريخية بشأن مصادر الشريعة لدى بني إسرائيل، مما يتضمّن جدلًا محتدمًا بخصوص العلاقة بين مُقتضيات الميثاق والحكمة العشائرية، كما يثير مشكلة الاقتباس المحتمل من كتب الحثيين(*). المُفارقة هي أن فرضيّة استناد الشريعة إلى مصادر قديمة تعود إلى الحكمة العائلية تبرز بوضوح أفضل الأصالة المذهلة التي تحظى بها الوصايا العشر في سياق عَلاقة الميثاق بين الله واليهود.

تَتَمَثَّل الأصالة «الصورية» في أن الأمر لا ينفصل عن السرد وفي أن الإلزام مُرتبط بهِبة وبوعد. نحن هنا بصدد علاقة يقدّم فيها «الحَكْي شاهدًا على القاعدة،

(*) الحثيون Hittites شعب من الشعوب القديمة استوطن قبل الفينيقيين آسيا الصغرى وأسس إمبراطورية قوية. وقد خضع لسلطة الأشوريين في القرن التاسع ق.م. نعرف هذا الشعب اليوم من خلال شهادات الإنجيل والآثار المصرية والأشورية. [المترجم]

كما أن القاعدة ترفع المَحْكيّ إلى مقام النموذج الإبدالي» (PB 112). وهذا هو ما يؤيّده التقليد اللاحق للحاخامات، بعدما راهن على التكامل بين القانون Halakhah والحَكْي Haggadah، كما تمثّل بصورة باهرة في العبارة المأثورة عن هيشيل (Heschel): «الهالاكاه بدون هاغاداه ميتة والهاغاداه بدون هالاكاه مجنونة» (PB 134).

المُفارقة هي أن فكرة الكتاب المقدّس عن الشريعة تَتَضَمَّن أكثر من مُجَرَّد تشريع قانوني، حتى داخل النصوص التي يُفيد ظاهرها أنها مجرّد أوامر تشريعية. بينما يتطلّب الأمر الشرعي منا أن نعمل فقط على تطبيقه، تتطلّب الشريعة منا أن نتملّكه، كما يَنُصُّ صاحب سفر تثنية الاشتراع على ذلك، مما يستتبع القيام بتأويل جديد مُتواصل. حينما أقامت «الأقوال العشرة» في الوصايا العشر صِلة وثيقة بين ذاكرة التحرير ومتطلّبات الحياة المُتطابقة مع الهِبة المستَلمة، قدّمت توجُّهًا حياتيًا أكثر ممّا وضعت قوانين.

قَدَّمَت الكتابات المقدّسة العبرانية سَلَفًا فكرة عن الطريقة التي ينبغي لنا أن نفهم بها الشريعة، بمعنى أنها قد شرعت في «التدبّر في الشريعة». من بين السُّبُل المتعدّدة التي فتحها التدبّر من داخل الكتاب المقدّس في وظيفة الشريعة، نجد تأكيد لاكوك الذي بيَّنَ على خلاف بعض كتب التفسير اليهودية، أن قصة تضحية إبراهيم (التكوين 22) تَتَضَمَّن سَلَفًا فكرة «تعليق غائي للأخلاق» (PB 137). عندما رفض كيركيغارد الخلط بين ما هو أخلاقي وما هو ديني، لم يعمل إلّا على استرجاع درس كتب التفسير اليهودية. لكنه لا يجب علينا أن نستنتج من ذلك إحداث قطيعة كاملة بين المُستويين. يعني ذلك بالنسبة إليه أنه «يوجد مكان لتأويل الحاخامات ومكان للتأويل المسيحي بالنسبة لشعب الله» (PB 150).

إن الوتيرة الجدلية التي سارت فيها طريقة المُفَسِّر في الحِجاج، بعدما حرص على إبراز «الأفق الذي بلغه مدى الشريعة الإلزامي لدى بني إسرائيل وحدود صلاحيته» (PB 157)، شكّلت نقطة انطلاق تأمّلات ريكور بشأن إمكان وجود «طاعة مُحِبّة»، بالرجوع إلى المشكلة المركزية التي عرفتها الفلسفة الحديثة التي أعقبت كانط: «هل نستطيع في الوقت نفسه الدعوة إلى الاستقلالية الأخلاقية والتبعية الدّينيّة؟»، أو «هل يجب علينا صياغة العلاقة بين الدِّين والأخلاق

بعبارات أُخرى؟» (PB 158). عندما نطرح على أنفسنا هذا السؤال، نسلّم بأن «الانتماء المُتبادل إلى الدّين والأخلاق هو جوهر المشكل بالنسبة إلينا اليوم» (PB 160)، كما يعني التساؤل «إذا كان بالإمكان الحديث، وكيف يُمكن الحديث عن الوصية: 'إنك لن تقتل' بوصفها وصية إلهية» (PB 163).

ظهر ريكور هنا بنبرة «ساخرة» في صورة مفكّر ينتمي إلى «ما بعد الحداثة»، مقترحًا تحديد شروط صياغة جديدة للمصادر الأخلاقية في الإيمان الكتابي، وهي المصادر التي أُهملت داخل عقلانية الأنوار. يُهمّ سؤاله الأول الصّلة بين وصية حب الله ووصية تحريم القتل. إذا ما نظرنا إلى الوصية الأُولى في مداها الواسع، ستقتضي ضمنيًا انسحاب الله الذي يدلّ عليه قول «أنا هو أنا»، وهو القول الذي سأعود إليه لاحقًا. لا يتعلّق الأمر باسم إلهي ينضاف إلى أسماء أخرى، بل بنقطة هاربة تشكّل الأفق المشترك في كلّ سعي إلى تسمية الله. العبارة التي يستثمرها ريكور هنا هي المفتاح الهيرمينوطيقي للتأويل الذي اقترحه لاحقا للآية (الخروج3، 14): «تمّ حفر أبعد مسافة مُمكنة بين الله غير-المعروف وغير-المقول والبشر الذين يواجهون هُوّة السؤال: من أنا؟ لا يمكن لأية صِلة وصل بين الطرفين إلّا أن تكون حاجزًا مُتجاوزًا، وبالضبط، من لدن أنماط التسمية الأخرى التي تقرّب الله من البشر، على نحوٍ من الأنحاء. لكن القرب هنا لن يكون غير مسافة تمّ عبورها، في ظلال النائي، من منظور زخم العبارة الألمانية *Ent-fernung* التي تعني من حيث الاشتقاق إلغاء-الابتعاد» (PB 165). إن القرب قلعة حصينة ضد فخاخ المشبّهة التي لا تكفّ انتقادات الخطاب الدّيني عن التنديد بها.

يَتَخَطّى ريكور خطوة حاسمة، حينما أرهف السمع لدلالة فعل «أحب، يحب» في عبارة «حب الله». اعتبر من جِهته أنه من مصلحتنا أن نُقَرّبَ بين «*Shema* Israël» في سفر تثنية الاشتراع موسى الثانية والعبارة المأثورة عن يوحنا «الله محبّة». بعدما اكتشف ريكور في هذه العبارة «استعارة حيّة»، اقترح «التدبّر في الله بوصفه محبّة، مع كلّ ما يُضمره الإعزاز، والتدبّر في الحب بوصفه إلهًا، من زاوية صرامة إقصاء الأصنام» (PB 166). تغيّرت طبيعة الطاعة البشرية لتتحوّل إلى «طاعة محبة»، بعدما بدا أنها تُضمر في البداية معنى الخضوع لشريعة مفروضة من خارج.

فقدت وصية محبّة الله بذلك مظهرها الشرعي، وهو المظهر الذي أثار حفيظة فرويد ومفكّرين آخرين، من أجل اكتساب الدلالة التي خلعها عليها روزنتسفايغ: «أنت، عليك أن تحبني!» (PB 167). «يتحوّل الحب المفروض بين الناس إلى فضيحة، عندما ينفصل عن منبعه» (PB 169). دَقَّقَ ريكور في الأمر بالرجوع إلى كتاب هانس يوناس (Jonas) مبدأ المسؤولية *Principe responsabilité* قائلًا: «قد يُصبح الميلاد - ميلاد طفل أو كلّ ما يحتكم إلى ناموس الولادة والنمو والموت - فرصة ممتازة يسمع فيها البشر صوتًا هاتفًا «أنت، عليك أن تحبني!». يخلق هذا التأويل، الذي يتطابق مع تأويل روزنتسفايغ، صِلة وصل بين وصية محبّة الله وإثارة الحب الشهواني في نشيد الأنشاد، وهو تقريب يَتَعَذَّر على الفهم إذا ما تَمَسَّكْنَا بحدود القراءة الشرعية(*). يظلّ حبّ العاشقين، في نشيد الأنشاد، بدوره «ميلادًا لا ينجو بدوره من الخطر الذي يُواجهه المولود حديث العهد، كما أنه ميلاد لا يقلّ عنه اقتضاءً اتجاه ما يُساعد على النماء. أنت، عليك أن تحبني!» (PB 169).

أبرزت إعادة اكتشاف الحب في قلب الشريعة معنى أن يُطالب ريكور باحتلال شرط ما- بعد- الحداثة: «نحن، أنصار ما-بعد-الحداثة، الذين نطالب بالتمييز بين الوصية المُنبثقة من محبّة الله والقوانين المُنتمية إلى استقلالية حرية مُكتفية بنفسها بصورة كاملة» (PB 169). وبما أن المُطالبة بالحب تذكّرنا بأن الحب يرتبط بصِلة بكائن فريد، فإن الحب الذي يُطالب به المطلب الأول يتصل بإله «لا يحق له أن يُصبح أقل من شخص» (PB 170) وهو من يطلب من شخص آخر المجيء لإنقاذه من هشاشته، أي أنه شخص يرغب في أن نحبه.

لكن هل تسمح هذه الأُطروحة بفهم «معنى التَّضَايُف بين التحريم في الوصية الأولى والتحريم في السادسة» (PB 171)، بمعنى التَّضَايُف بين وَصِيَّة

(*) «نشيد الأناشيد هو قصة علاقة حميمية بين رجل وامرأة، قصة الحب بينهما وتوددهما وزواجهما. إن نشيد الأناشيد قصة درامية حية، تصوّر حوار المحبة بين فتاة يهودية بسيطة (من شولميث) وحبيبها (الملك سليمان). ويصف السفر بالتفصيل مشاعرهما من نحو أحدهما للآخر، وأشواقهما للالتقاء معًا. وطوال الحوار نجد الجنس والزواج في موضعهما الصحيح كما قصدهما الله» التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس، شركة ماستر ميديا، القاهرة، 1997ص. 1364. [المترجم]

محبّة الله الواحد الأحد ومحبّة القريب، أو إمكان التقاطع بين السُمُوّ الإلهي والوجود البرّاني للآخر؟ اعتبر ريكور من جِهة أولى، أن «الطاعة المُحِبَّة لا تناقض مع أخلاق الاستقلال الذاتي، بقدر ما تساعدها على الذهاب بنفسها إلى أبعد مدى» (PB 172-173)؛ ورفض من جِهة ثانية، متوافقًا في ذلك مع بونهوفر (Bonhoeffer) تحويل الإيمان إلى مجرّد «طلاء خارجي» «للأخلاق التي تفتقر إلى معناها» (PB 173).

النبوة: «حرّاس الوعد الحق»

وعدم اختتام التاريخ.

تَتَشَكَّلُ المحطّة الثالثة في التفسير من رؤية «العظام الجافّة» في الفصل 37 من سفر حزقيال الذي قدّمها لاكوك على أنها «قصيدة تحمل نظرة بعيدة وتعتبر إرهاصًا للجنس الأدبي الخاصّ بمشاهد القيامة» (PB 191). يدور جزء كبير من تفسيره حول المعنى الذي يتعيّن خلعه على هذه الآية: «أيُمكن أن تحيا هذه العظام؟» حزقيال هو مبدع جنس خطاب جديد، «برهان الهُويَّة» (تسيمرلي) (W. Zimmerli) الذي يتجسّد في العبارة من جنس: ستعلمون أنني يَ- هْ- وَ- هْ YHWH» التي تُذكر حوالى اثنين وسبعين مرة لدى النبي. تظهر إحدى أهم الإحالات عند نهاية رؤية العظام الجافة: «ستحيون وستعلمون أنِّي الرَّب، الذي يتكلّم ويُنجز، هكذا قال الرب» (حزقيال37، 5-6). يعتبر تسيمرلي أن «مثل هذه الصياغة لبرهان الهُويَّة لا يتوجّه أبدًا إلى التفكير العقلي ولا إلى المجهود البشري (العقلي)، بل يُعرب دائمًا عن امتنان بشري بعد فعل إلهي» (PB 194). تعتبر مثل هذه الصيغة مِسْكَ الختام في القصة وليست نقطة البداية.

تنبني الرؤية النبوية للعظام الجافّة على خلفية تَصَوُّر سابق لرؤيا الأزمنة الأخيرة للتاريخ ومطبوع بتشاؤم جذري وصلب (PB 197) ولا يسمح شيء آخر بتجاوزه غير الكلام الخلّاق الأصلي. يوجد تماثل بين العظام الجافة والظلمة الأصلية في سفر التكوين (1، 2): «عندما نواجه الموت وجهًا لوجه، من المُمكن أن نتعالى على إطلاقية الظلمة بـ الكلام الخلّاق للبدء، وهو كذلك كلام الختام» (PB 198). كما صوّر النبي ذلك، أكد لاكوك بقوة على أن «رؤية العظام الجافة هي قبل أيّ شيء حكم جذري على شعب ميت» (PB 204). هذا ما

يسمح بقياس المسافة الفاصلة بين تفاسير الحاخامات والتفاسير المسيحية التي تبحث فيها عن مُسَوِّغ الاعتقاد في البعث الفردي للموتى. يعتبر المفسّر أن كلام الحياة «الذي ننطق به داخل بلد أجنبي، وحتى داخل وادي الموت ببابل» (PB 219) يتطرّق إلى «القدرة الإلهية على إعادة-الخلق، وخلق بدايات جديدة، بدل التطرّق إلى عقيدة بعث الأموات» (PB 215).

يقرأ ريكور الرؤية النبوية، في تأمّله الفلسفي حول «حارس الوعد الحق» الذي يمثّله النبي لديه، على أنها «قصة رمزية عن القيامة» (PB 224) وهي قصة تجيز تَعَدُّد القراءات التي أصبحت مُمكنة بحكم انفتاح البشارة النبوية ذاتها. لا يتضمن هذا الانفتاح وجود إطار فضفاض، بل يحتكم إلى الجنس الأدبي للنبوة، وهو الجنس الذي انفتح على عبارة الرسول وتبلور داخل إعلان الحكم أو الخلاص واختتم بعبارة الامتنان إلى الله.

أ. تفترض عبارة الافتتاح صلةً خاصةً بين الأنا الإلهي وأنا الرسول. «ما دام أن الكلام النبوي كلام كائن آخر، فإن قوله، مثل أذكار صلواته، تَسْتَمِرُّ في حمل بصمة 'حدث' شخصي؛ 'يحدث' شيء ما لشخص ما؛ يحدث له أن يتملّكه كلام كائن آخر» (PB 226). هذا ما يُوازيه التَّوَرُّط الشخصي الذي يظهر بصورة مُتزايدة في القوة داخل تاريخ النبوة الكتابيَّة وتاريخ النبي في الرسالة التي يبعثها. شيئًا فشيئًا، يَتَحَوَّل الرَّسول إلى شاهد، بل وإلى «شهيد».

ب. تنبني البشارة النبوية بدورها على وجود صِلة وثيقة بين كلمة البرهان النبوية *Erweiswort* والبرهان الذاتي *Selbsterweis* الإلهي (فيسترمان C. Westermann). لا ينبغي الخلط بين المستقبل الحق في البشارة النبوية وبين التكهّن. «النبي رسول تأكّد أنه رسول الله لتبليغ ما سيفعله الله بكلّ يقين» (PB 228). هنا بلورت عبارة «حارس الوعد الحق» دلالتها الحقيقية. تُحيل إلى الصِّلة الْخَاصَّة بامتياز التي يُقيمها النبي مع تاريخ يُعتبر تاريخًا صَادِمًا، في مقابل التاريخ الآمن للخطاب الأسطوري التقليدي. تنبني مجمل الأجناس الأدبية النبوية على خلفية هذا الفهم للتاريخ، بما في ذلك الرؤى التي تعتبر بدورها «تمارين اليقظة اتجاه حارس الوعد الحق» (PB 229). بناء على هذا الواقع، تبرز إلى الوجود علاقة المُخالفة مع خطاب الإسخاتولوجيا وخطاب رؤيا الأزمنة الأخيرة. ينشغل حارس الوعد الحق بأحداث من-داخل-التاريخ *intrahistoriques*، مما يتضمّن اتخاذ موقف آخر يختلف عن

موقف «كاشف الأسرار» (PB 230) الأخرويّ. لا يدخل حكي إنجاز النبوة في مهمّات الحارس؛ يجب على النبي، كما سلف الذكر، أن يكتفي «بافتتاح حقبة».

ج. إذا كان لفظ التعرّف reconnaissance يحظى باهتمام الفيلسوف، فالسَّبَب في ذلك هو وجود علاقة حميمة بين الأحداث التي تُؤوّل بوصفها علامة على التدخل الإلهي وعلى معرفة الله. بينما تُشَدِّدُ صيغة الرسول على تَمَيُّز الحارس، تستشهد صيغة الاعتراف بكامل الإنسانية، بل تستشهد بالكون كذلك. من هذا الجانب أو ذاك، يظلّ الفرق شاسعًا بين الدلالة والإشارة، وهذا ما يفتح «إمكان وجود تأويلات متعدّدة ومُتعارضة فيما بينها» (PB 234).

إنَّ موضوع التعرّف هو الهُوّية الذاتية الإلهية بحدّ ذاتها. «أنا يَ- هْ- وَ- هْ» يَتَعَلَّق الأمر بالتحقُّق من هُويَّة الذي، ولا يَتَعَلَّق بِمَاذا: هو الذي يقول نفسه: «أنا الذي» (PB 235). كما أن الرسول لا ينصّب نفسه في هذه الوظيفة، لا يَتَحَوَّل إلى أداة معرفة الله، مِمَّا قد يُجِيزُ له القول: «الآن أعلم من هو الله». والحال «أن الله، بما هو ذات فاعلة، يظلّ هو الذات الشاهدة على نفسها في قلب فعل المعرفة» (PB 235). يرجعنا التَّقْدِيم الذّاتي الإلهي إلى خطر التأويل الذي يَتَضَمَّنه فِعْلُ التَّعَرُّفِ: «تكرّس طهارة وشفافية عبارة «أنا ي ه وه»، على نحوٍ ما، فكرة أن الحكم البشري الذي يستثمر 'الآيات-الأدلة' المعروضة في التاريخ من أجل 'معرفة' الله، يظلّ على الدَّوَام غير مُحَدَّد المعالم» (PB 236).

يستتبع هذا التحليل رهانات هائلة بخصوص الفحص الهيرمينوطيقي لمشكلة معرفة الله، كما يبرزه ريكور في ضوء مثال رؤية العظام الجافة. إن البنية الأدبية التي تميّز التبليغ النبوي تفتحه على أُفق تأويلات متعدّدة لا تتخلّى عنها الرؤية. يستوجب مشهد التحقيق الذي يبدو أن الرؤية تقدّمه، عملًا تأويليًا جديدًا بدوره، وهو ما نكشف عن آثاره داخل النَّصّ ذاته، كما هو موجود في إصحاح حزقيال: «يا ابن آدم، هذه العظام هي جملة شعب إسرائيل» (PB 238).

«إذا كانت الرؤية تسير مسافة أبعد من الخطاب» (PB 242)، فلا يعود السَّبَبُ في ذلك إلى أن عين النبي ثاقبة أكثر من أيّ عين أُخرى، مما كان سيُوقعنا في نموذج التنبّؤ الذي تمّ إبطاله. يرجع الأُفق الرَّحب الذي تفتحه الرؤية إلى كونها تتمتع بسمات القصة الرمزية التي تستحضر مجمل روافد رمزية الموت-القيامة، كما تستحضر أشكال

التفاعل مع الثقافات والآداب الأُخرى. وللسبب نفسه، «'يتجاوز' الرمز نِطاق الدائرة الدِّينيَّة ويبلور قوته الشعرية في كلّ المجالات التي يعني فيها الموت والحياة شيئًا أكثر وعلى نحوٍ آخر. توجد طُرق متعدّدة للرجوع من الموت إلى الحياة! يتبيّن أخيرًا أن مُفردة الحياة مَعين لا ينضب...» (PB 245). يشكّل هذا التأويل إرهاصًا للطَّرِيقة التي قرأ بها ريكور نَشِيدُ الأنشاد: «بينما يُصَرِّحُ المنشد في 'حكمته' بحب يُماثل الموت في قوته، يبشّر النبي في 'جنونه' بحياة أقوى من الموت. يجب علينا الإصغاء إلى الصوتين» (PB 245).

الشكوى بما هي صلاة والمُعاناة الأصلية.

تَتَمَثَّلُ مَحَطَّة التأويل الرابعة في مزامير الشكوى الفردية التي تجد أبهى تعبير عنها في المزمور 22 الذي تُدوّي فيه التنهّدات: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟» يؤكّد لاكوك على وجود تماثل بنيوي مع المزامير البابليّة ويضعها في سياق أعم خاص بالشكاوى، وهي المزامير التي تَخْلَعُ قُوَّةً مأساوية كبرى على سؤال «لماذا؟» وهو سؤال تراوح بين مستويات التذمّر والاستغراب والهلع والاحتجاج. تساءل بعد ذلك ما هو جنس الحكمة التي يقدّمها نص «تمّ النطق به في حرقة المُعاناة وفي اندفاع الشغف المتلهّف لكائن وجد من سمعه وأغاثه وأنقذه» (PB 251). إن المشكلة التي اتَّخَذت صيغة مشكلة لاهوتية - ما هي المكانة التي يجب أن تحظى بها الشكاوى في لاهوت العهد الأول؟ - مشكلة محورية أيضًا في فلسفة الدِّين، لأسباب لها ما يبرّرها: هل يحق للإنسان المتديّن أن يتذمّر، وهل يملك مبرّر القيام بذلك؟

يلجأ التذمّر داخل المزامير إلى تَذَكُّرِ أفعال الله الحميدة، كما أنه يندرج داخل الحاضر التَّعبُّدِي وينفتح على المستقبل داخل التسبيح. رفض لاكوك المفاضلة بين البعد التعبّدي والبعد غير التعبّدي (PB 255) في الورع على مستوى الفرد والديانة الرسمية. بعدما استرشد بالتقابل المفاجئ لأول وهلة بين الفقير وأعدائه، اقترح قراءة تُحدث تعارضًا بين مذهبين لاهوتيين، يشكّلان أيديولوجيتين كذلك: بين لاهوت صهيون (Sion) الذي ينتمي إلى الطبقة العُليا في إكليروس أورشليم ولاهوت الفقراء الذين فُرِض عليهم حظر تناول الوجبة الليترجيَّة. نفهم آنذاك بصورة أفضل أهمية المنادى: «إلهي». من ينطق بعبارة: 'يا إلهي' يتساءل كيف

يُصبح بالإمكان العيش داخل الاتحاد بالله على المستوى الجماعي، بينما ينتابه الإحساس على المستوى الفردي بأن الله قد تخلّى عنه (PB 263). ينبغي لنا أن نتعامل بجدّية مع الكراهية والنفور بين هذين المُستويين، إذا ما أردنا أن نقدّر حق قدرها صلاة التشفّع التي يصلّيها الخادم الذي يُعاني من أجل نجاة أعدائه.

سعى لاكوك، بناء على هذه الخلفية، إلى أن يفهم المكانة المركزية التي حظي بها المزمور الثاني والعشرون في كتابات العهد الجديد، والذي يُعتبر «نبوة أنجزت وعدها» (PB 270). وقد اقتبس يسوع آيات هذا المزمور، ولم يكتفِ بتَشَرُّب دلالتها العميقة فقط، بل أَسْدَلَ عليها «معنى ليس له نظير ومعنى حاسمًا ونهائيًا». وهذا مثال هيرمينوطيقي متميّز يُثبت اتساع رقعة الدلالة التي يَتَعَرَّض لها نَصّ ما منذ تأليفه» (PB 271). ارْتَقَتْ شكواه فوق الصليب من صرخة مُعاناة على المستوى الفردي إلى المستوى الكوني، مما يعني أن «معاناة بني إسرائيل أصبحت مثالًا نموذجيًا عن المعاناة الإنسانية» (PB 272).

يشكّل التأمّل الذي خصّصه ريكور لـ «الصلاة بوصفها شكوى» نقطة توقّف تأمّلاته عن الشرّ التي ترصّع كل مراحل بلورة مذهبه الهيرمينوطيقي. ونقطة وصول دراسة لاكوك هي نقطة انطلاق تأمّلاته الشخصية: «يسوع المحتضر يكسو معاناته بمفردات المزمور الذي يسكنه من الداخل» (PB 279). تؤكّد الاستعارة المزدوجة الخاصة بالكساء والسكن أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد اقتباس على لسان يسوع.

تُفسح هذه القراءة الطريق أمام «شعرية» لغة الصلاة الأساسية. بعدما ذكر ريكور بأن الصلاة هي اللغة الأساسية في التجربة الدِّينيَّة، كما فعل هايلر (Heiler) من قبله (BA II, 166-172)، اقتفى آثار المفسّرين الذين سعوا إلى تنزيل صلاة الشكوى داخل تصنيف عام للصلاة العبرانية. أكّد مع فوكس (Fuchs) أن هذا الأسلوب اللغوي بالذات هو الذي أصبح مؤهّلًا «للتجدّد داخل الصلاة اليهودية والمسيحية المُعاصرة - حتى بعد محرقة أوشفيتز» (PB 282). ما يسترعي انتباهه هو «لغز الشكوى التي تظل مع ذلك ضمنية داخل الابتهال، لكنه صاغ شكواه في قالب استفهامي تجرّأ على التعبير عن معاناته بألفاظ 'تخلّي الله عنه'، ومع كلّ ذلك فإن الشكوى قد شقّت طريقها عبر القصيدة الشعرية، إلى أن وصلت إلى تُخوم تسبيح الله، من خلال انقلاب لا يُعتبر أقل التباسًا من اللحظة التي افتتحت فيها الشكوى ذاتها» (PB 282-283).

إنَّ «خَلْعَ نفحة شاعرية على الشكوى» من زاوية نظر أدبية خالصة، (PB 284) يجد ذروة التعبير عنه في المزمور الثاني والعشرين، كما أحسن بول تسيلان فهم ذلك في قصيدته الظلام *Tenebrae* المؤرخة بشهر مارس/آذار 1957 والتي نجدها في ديوانه حواجز لغوية *Sprachgitter*. كتب تسيلان «مُعارضة»، إذا جاز القول، لقصيدة هولدرلين باتموس *Patmos*، كما «أجاب» على القراءة التي قام بها هايدغر لها.

قريبون نحن يا إلهي
قريبون وعلى مرمى أنملة

مأخوذون سلفاً يا إلهي، ملتصقون بعضُنا ببعض، كما لو أنَّ
جسد أيّ واحد منّا كان
جسدك، يا إلهي

صلِّ، يا إلهي
اصرخ نحونا،
نحن قريبون.
منحنون تحت الريح كنّا نمشي،
كنّا نمشي لننحني-
على البرك والمستنقعات.

إلى الحوض كنا نمشي، إلهي
كان دماً، كان
ما نشرتَهُ، إلهي.
كلُّ هذا كان يلمع.

كلُّ هذا كان يلقي صورتَكَ في عيوننا، إلهي
عيون وأفواه شاغرةٌ وخاوية، إلهي.
شربنا، إلهي.
الدَّمَ والصُّورةَ التي كانت في الدّمِ، إلهي.
صَلِّ، إلهي،
نحن قريبون.

اعتبر ريكور أنه «محوٌ للعلامات التي تخصّص المعاناة في فرد واحد يعاني منها» (PB 284) «يخلع صفةً نموذجيّةً على آلام المتوسّل» (PB 285). سار هذا الارتقاء من الخصوصيّة الفردية إلى الصّفة النموذجيّة جنبًا إلى جنب مع جذرية الأقوال التي تُعرب عنها عبارة «تخلّي الله عنه»، وهي الأقوال التي تعرّف ريكور فيها، مع كلٍّ من كراوس (Kraus) وفوكس على «المُعاناة الأصلية» (PB 285).

يوجد مظهر آخر لا يَقِلُّ أهمية بخصوص شعرية الشكوى، وهو إخراجها من سياقها، مما سمح للمتوسّل باختراق الطريق المؤدي من الشكوى إلى الحمد. يسمح هذا الجنس الأدبي بالإفصاح عن كلّ التوترات، وبالإفصاح عن كلّ قوتها المأساوية. كما أنه سمح باستحالة الشكوى إلى حمد لله، وسمح بوقوع الشكوى في تُخوم الاتهام، دون أن يغادر مجال الابتهال الذي يتوجّه إلى الله.

إن السؤال «لِمَ؟» الذي يفصح عن المعاناة الأصلية للكائن-المتخلّى عنه، يظلّ «وجهةً متسائلةً» (PB 287). اعترف ريكور بوجود انسجام كامل بين هذين «التجاوزين» الأدبيين اللذين ينتميان إلى المبالغة والشعور العميق بتخلّي الله عنا، من خلال «التخفيف من حِدَّةِ الأوصاف ٱلْمُخَصَّصَةِ لفرد واحد، وَخَلْع طابع الاستعارة على وجوه ٱلْغُمَّةِ ونقل تعابير الألم الموضوعة على مقربة من الموت إلى أقصى مدى» (PB 290).

أبرز التأويل «اللاهوتي» أصالة فهم الشرّ الذي ارتبط بالشكوى المُتسائلة، وهو التأويل الذي يشكّل المستوى الثاني من مستويات تأمّله. يتصل التأويل بجانب آخر في الصورة البلاغية: تَتَمَسّك الشكوى بكلّ قوة بمبدأ أن الحكمة من وجودها لغز إلهي خفيّ، بدل الاعتماد على المبرّرات العقلية التي تنتمي إلى لاهوت الترغيب والترهيب، من أجل تبرير وجودها. «نتوجّه بصرخة هلع إلى الله الذي يبدو أنه قد تَخلّفَ عن التاريخ. يشكّل غياب الاستجابة لهذه الصرخة، بما هي كذلك، أعظم هلع تاريخي، المُعاناة الأصلية *Urleiden* على مستوى التاريخ» (PB 294).

تستبق هذه العبارة القسم الثالث من التأمل، وهو يُهمّ الرَّاهِنِيَّة ٱلْمُسْتَمِرَّة

التي تحظى بها «الشكوى المُتلاحمة مع الصلاة». ألم يُصبح صوتها مبْحُوحًا في مثل هذا الوقت الذي أصبح مطبوعًا بخلع الطابع الدنيوي على تنبّؤ نيتشه بموت الله؟ «ألا يزال الإنسان المعاصر المُعاني قادرًا على رفع شكواه في صيغة تَوَسُّل؟ ألا تتميّز المعاناة الأصلية اليوم بكوننا لم نعد نجد من نتوجّه إليه بالشكوى؟ (PB 302).

تَمَسَّكَ ريكور بإمكان تَجَدُّدُ المعاناة الأصلية، في مُواجهة هذه الأسئلة المأساوية التي انعكست بقوة على قصيدة تسيلان التي أوردتها قبل قليل، شريطة أن نحترم مجموعة من الشروط.

الشرط الأول هو تجنّب وضع رقابة تَحُدُّ من قوة الاتهام الذي يصحب الشكوى. الشرط الثاني هو تطبيق النموذج بصورة آلية على أشكال معاناة أخرى. والشرط الثالث هو عدم إفراغ الشكوى من نبرتها المتذمِّرة، وتجنّب لغة الحمد بوجه خاص، ما دام الحمد يُلغي الشكوى حينما يرضى بالثقة المُسترجعة. يتمثل الشرط الأخير - وهو أصعب الشروط دون أدنى شك - في الكشف عن «القرابة الخفية الموجودة بين ما قد نجازف بوصفه معاناة (Souffrance) الله. وبين الدعوة إلى مُمارسة المشاركة الوجدانية، بصورة شخصية وجماعية، اتجاه الأشقاء البشر الذين يعتبرون في الغالب ضحايا المعاناة أكثر مما يعتبرون مذنبين» (PB 304).

الكشف عن الاسم الإلهي: أخطار الترجمة وحظوظها.

تَحْمِلُنا هذه المرحلة الخامسة في هذا المسار الكتابيّ إلى مُلتقى الطُّرق الذي يحظى بأهمية بالغة بين علم التفسير الكتابيّ والفلسفة، مع العلم أنه نقطة تقاطع محورية في استقصائنا: الكشف عن اسم الله في سفر الخروج 3، 14. عندما تحدث إتيان جيلسون (Étienne Gilson) بهذا الصدد عن «ميتافيزيقا الخروج»، أدرج اسمه ضمن سلسلة طويلة من التأويلات الأنطولوجيّة لهذه الآية. يبدو أن هذا الملتقى قد تحوّل اليوم إلى موقع أنقاض. حَمَلَتْنَا الدِّراسة التي خَصَّصَهَا لاكوك «لتجلي التَّجَلّيات» بحوريب Horeb على استعراض مجمل حُجج علم التفسير التي يبدو أنها قد استبعدت نهائيًا إمكان قراءة أنطولوجيّة لهذه الواقعة. بالرَّغْم من كثرة

إيراد الرسم الرباعي Tétragramme في الكتاب المقدّس العبري، لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن الأمر يتعلّق «بتركيب فيلولوجي غريب» (PB 305)، وتطرح جذوره الدينية مشكلات عصيّة(*).

يعتبر عالِم التفسير أن حادثة العوسج الملتهب لا تُصبح مفهومة إلّا إذا وضعها في سياق رسالة موسى، وبصورة عامة في إطار البحث المصري عن «الاسم الخفيّ الدّالّ على السلطة» في الديانة السحرية. لم يكن سؤال موسى بخصوص هُويَّة الله سؤالًا بريئًا، كما تدلّ على ذلك مُواجهته مع السحرة المصريين «لا يجب علينا أن نفهم السؤال كما لو كان يكتفي بأن يطلب من الله أن يكشف عن اسمه. إنه يعني التماس دلالته. ما هو السرّ المُتضمّن في اسم الله؟» (PB 309).

بما أن رهان السؤال يَتَمَثَّل في الحصول على «اسم القدرة»، هل يجب علينا أن نستنتج من ذلك، أسوة ببعض علماء التفسير، أن رسم العبارة التالية الشهيرة «أنا هو الذي هو» *'ehyeh 'asher 'ehyeh* لا يحتمل معنى آخر غير رفض الاستسلام لمثل هذه اللعبة المُلتبسة؟ كانت النتيجة التي استخلصها لاكوك أقل تَشَدُّدًا. صحيح أنه حذّرنا من أيّ «تجريد أنطولوجي بخصوص الكينونة» (PB 311)، بعدما كرّسته ترجمة الكتابات السبعينية التي تمثّل «تنازلًا مبالغًا فيه أمام الأنطولوجيا الهيلينستية» (PB 311). بذل لاكوك قصارى جُهده، في تتمة دراسته، لإبراز أن «الرسم الرباعي ليس دعوة إلى التدبّر بخصوص ماهية الله» (PB 323)، ناهيك عن أن يعني الرسم الرباعي مفهوم الكائن علّة ذاته بوصفه جوهر المعرفة الميتافيزيقية بخصوص الله.

يُؤَوِّلُ لاكوك الكشف عن الاسم الإلهي بوصفه مُقابل ما كان يرمز إليه العوسج الملتهب: حضور إلهي أبدي وحضور فاعل ودينامي. حينما يتوجّه الرسم الرباعي جهة الفعل الإلهي، تكشف لنا صيغة التجلّي عن دلالتها الإيجابية: «أنا الكائن هنا». أدّى احتكار الاسم الإلهي إلى تخصيص المُرسل إليه: «كلّ من وقف أمام الله وجهًا لوجه يتلقّى اسمًا علمًا في علاقة بإله ليس مَجْهُولًا بحدّ ذاته»

(*) جاء في سفر الخروج 3، 14 أن الله قد أجاب موسى بخصوص اسمه: «أنا هو الذي هو» (ومعناه أنا الكائن الدائم). لكن الرسم الرباعي يظلّ مجهولًا في أصول اشتقاقه. [المترجم]

(PB 315). وعليه، يُقيم الكشف عن الاسم صِلة وثيقة بين الذات الإلهية عينها والذات البشرية: «أكبر المُفارقات هي أن من يحق له وحده تعالى قول 'أنا' وهو 'أهيه' '*ehyeh*' الواحد الأحد، يحمل اسمًا يَتَضَمَّن شخصًا ثانيًا، وهو أنْتَ» (PB 315). وهذا هو ما استشهد لاكوك عليه بصورة جميلة بحكاية حسيدية(*) تستحضر شيخًا يرفض فتح بابه أمام صديق أدلى بهُويّته قائلًا: «أنا هو!»، مردفًا بقوله: «من يحق له قول *anokhi* غير الله؟» (PB 315).

يسترجع هذا التأويل الصِّلة الوثيقة التي كان التقليد النبوي قد أقامها بين الكشف عن الاسم وصيغة التعرّف. تسمح هذه الصلة بخلع معنى إيجابي على الاسم، مع مراعاة طبيعة الإله المجهول وتدوينه في أُفق الوعد. يدخل فحص استعمالات صيغة التجلّي الذاتي للألوهة تعديلًا وجيهًا على فكرة الإله المجهول. كانت النتيجة التي أفضى إليها تحريم تصوير الألوهة هي أن «الله الذي لا يتجسّد في أيقونة هو الذي يكشف عن اسمه، ويرغب في أن يُصبح معروفًا ويمكن الوصول إليه» (PB 319). يلقي هذا التأويل ضوءًا كاشفًا جديدًا على الوصايا العشر التي يقترح لاكوك قراءتها بوصفها «تعليقًا شرعيًا على الاسم الإلهي» (PB 321).

توجد نقطة أخرى يُلِحُّ عليها علم التفسير وتُهِمّ «الاتحاد الكامل بين الله والشعب» (PB 324). تَتَعَزَّز الهوية الإلهية بالهوية البشرية على نحوٍ مُتبادل، ولكن من منظور الواجهات المخصوصة التي تفترضها عَلاقة الميثاق. دافع لاكوك، في أعقاب تسيمرلي عن فكرة أن تجلّي الاسم الإلهي هو تجلّي «السرّ الذي لا يطلّع عليه أحد بخصوص تفرّده ووحدانيته» (PB 342)، بالرَّغْم من تحفّظه على كلّ أنماط التفكير الفلسفي بخصوص الصفات الإلهية. وهذا هو ما يؤيّده اتساع رقعة التأويلات المتنوّعة اتساعًا مذهلًا، كما تَجلّت في التأويلات اليهودية التقليدية للإصحاح.

يستطلع إسهام ريكور المنظور المعاكس الذي يَتَمَثَّلُ في إعادة الاعتبار إلى «الحدث الفكري الحقيقي» (PB 335) كما تمثّل في ترجمة الكتب السبعينية وفي

(*) Hassidisme حركة دينية يهودية ظهرت بأوروبا الشرقية خلال نهاية القرن الثامن عشر، وهي مستوحاة من عقائد ومبادئ القبالة التي تفضّل الصلاة على الدراسة. [المترجم]

شتى التأمّلات الفلسفية-اللاهوتية التي أفضت إليها تلك الترجمة. لا يحق للفيلسوف إغفال هذه القراءات التي أسهمت في نحت «الهوية الثقافية والروحية التي ميّزت الغرب المسيحي»، وهو مُلزم باستحضارها كما يلزم عالم اللاهوت بذلك أيضًا (PB 336). تتمثّل الصعوبة في إبراز الشروط التي جعلت القراءة الأنطولوجيّة لآية سفر الخروج 3، 14، كما تدعى، قراءة «مقبولة في الأقل، إذا لم تكن مشروعة بالفعل» بالرّغم من «كلّ التشكيك تقريبًا الذي أعرب عنه المفسّرون اتجاهها، بحكم تخصّصهم» (PB 337).

يجب علينا أوّلًا بهذا الصّدد أن نُرجع هذا النص إلى مكانه الخاص به داخل المتن الكتابيّ ذاته (مع الحرص على التمييز بعناية بين ما ينتمي إلى جنس الشرح والتعليق وما ينتمي إلى مجال الترجمة!)، مع أخذ مجمل الأسرار التي يتضمّنها النص بعين الاعتبار. تُوجد مجموعة من المُعطيات النصية التي تجعل هذا الإصحاح يفصل في الصّيغ الأُخرى من قبيل «أنا ي ه وه» «Je (suis) YHWH»، (ابتداء من الرجوع إلى الحقل الدلالي أهيه *yhy* واستعمال الفعل في صيغة المضارعة، واستعماله كلّ مرة في وظيفة مُختلفة). وما يؤيد هذه الخصوصيّة هو أن الآية تتجاوز الإطار السردي لباقي حكايات البعثة الأخرى. إن واقع أن تجلّي الاسم الإلهي يندرج في سياق الاعتراضات الخمسة التي رفعها موسى لم يكن أبدًا غير مكترث لتأويله.

سمحت هذه التّدقيقات المتصلة بعلم التفسير من منظور ريكور باستجلاء هامش التأويل المشروع بين ما يدعوه قراءة الحدّ الأدنى (مثل قراءة لاكوك) والقراءة الموسّعة (التي مارسها هو). تنتبه القراءة الأولى بوجه خاص إلى علبة المجوهرات التي تمثّلها الآية 14، بينما تَهْتَمُّ القراءة الثانية بالمجوهرات ذاتها. تستند القراءة الموسّعة على مبدأ أن معنى العبارة يتجاوز وظيفتها، للسبب نفسه الذي يجعله يتجاوز سياقها المقامي. يسمح هذا «الوضع الهيرمينوطيقي الاستثنائي» (PB 343) بتعدّد تأويلات الكلمة، بما في ذلك التأويلات التي تبنتها الترجمة السبعينية التي تتميّز حَسَب ريكور «بخصوبة فكرية وروحية لم نقم بعد باستنفاد كلّ مفعولاتها» (PB 343). بالرُّغم من كلّ تخميناتنا بخصوص المُصادفات المتمثّلة في هذه الترجمة، تَحَوّلَت مع ذلك إلى مصير ثقافي.

من بين الآثار الكبرى الناجمة عن اسْتِنْبَاتِ فعل *einai* في تربة الآية الكتابيَّة هو أنه دخل في تفاعل مع الألفاظ المتعدّدة في هذه الآية. تُلقي هذه الترجمة ضوءًا كاشفًا جديدًا على اشتراك اللفظ العبري أهيه *ehyeh*، بعد وروده ثلاث مرات، بدل أن تَتَأَسَّفَ على ذلك الاشتراك. تُسهم الترجمة في إلقاء ضوء ساطع على لغز الكشف عن سِرِّ الاسم، بدل أن نتخلَّص منه. بلور ريكور في هذا الموضع بالضبط الاقتراح الأكثر جرأة والأكثر تجدّدًا: «لِمَ لا يجوز افتراض أن آية الخروج 3، 14، كانت منذ البدء تدعو إلى إضافة حيّز دلالي غير مسبوق إلى التعدّد الدلالي الغني الذي يختزنه الفعل اللغوي كان 'être' الذي فحصه اليونان، ثم الورثة المسلمون واليهود والمسيحيون من بعدهم؟» (PB 347)؟

إن ذلك قد قَادَ ريكور إلى إلقاء نظرة نقدية على أشكال التَّعامل السَّهل التي تَصَرَّفَ بها المنتقدون السَّطْحِيُّون للأُنطو-تيو-لوجيا. تَمْنَعُنَا تلك النظرة النقدية من التَّسَاؤل عن الْكَيْفِيَّة التي تَحَقَّقَ بها إجماع واسع ومستمر بهذا الشكل حول التقارب المكشوف بين إله الوحي، أي إله موسى، وبين كينونة الفلسفة اليونانية. يتقاطع تأويل الآية 14 مع المسار السلبي ومسار المماثلة في التأويلات الفلسفية الكلاسيكية. لا نستطيع أن نجعل الكينونة هو الاسم العلم لله إلّا شريطة ألّا ننسى أن الكينونة نفسها لا تقبل التعريف. وهذا هو ما أبرزه الميثاق المفاجئ المنعقد بين أوغسطين وديونيزوس الأريوباغي(*). أكد ريكور بخصوص أوغسطين أن «هوية من هو *qui est* لا يسمح بولوج مضمون الهُوِيَّة *quid est*» (PB 351). وما يجعل اللغة الأُنطولوجيَّة مناسبة في حق الله هو فقرها وليس غناها، أي أنها مناسبة للتعالي الباطني والعالي في الوقت نفسه لمن يدعوه أوغسطين في كتاباته المتأخرة الماهية عينها *ipsum esse* أو *Idipsum*.

يجعلنا «الاضطراب المضاعف» (PB 352) التي تَتَشَكَّل من أوغسطين وديونيزوس المنحول على امتداد العصور الوسطى، في مواجهة البديل الذي يُخيّرنا بين الميل إلى السلب وبين النزعة الأُنطولوجيَّة، دون أن يتضمّن هذا

(*) المقصود هو القدّيس ديونيزوس الأريوباغي Denys l'aréopagite أول قس بأثينا، بعد أن كان عضوًا بالمحكمة العليا بأثينا، وقد كان بولس هو الذي أدخله إلى المسيحية. [المترجم]

البديل وجود مُفارقة بينهما إلى هذه الدرجة، داخل الحدود التي رسمتها الترجمة اللاتينية. وقد تعزّز هذا البديل بالتأمّل في معنى من *qui* في عبارة هوية من *qui est* داخل التأويلات الوسيطة. وقد أدّى تسرّب سؤال *qui est?* إلى داخل سؤال *quid est?* إلى إلى نصرنة الهلّينية، بدل أن يقود إلى إضفاء الهلّينية المسيحية، حتى بعدما قطع الجدل السكولائي *disputatio* صلاته بـ القراءة الإلهيّة *lectio divina*. يعتبر ريكور أنه لا يوجد دليل يسمح لنا بالقول إن «الالتقاء دون تحقيق انصهار» بين الآية الكتابيّة والنزعة الأنطولوجيّة الموروثة عن الفلسفة الإغريقية كان «غلطًا فكريًا» (PB 360).

بهذا المعنى يَتَبَنّى ريكور موقف جيلسون، بالرّغم من تَمَيُّزِهِ عنه: إنَّ الغلط المفترض إثراء في الواقع. لكن ألا يجب علينا أن نكون أكثر احتراسًا وأن نقول إن هذا الإثراء لا يتمتع بصلاحية ما دام حدث فكري لم يأتِ بعد كي يَحُلَّ محلّه؟ يتعلّق الأمر بمُحاكمة الأنطو-تيو-لوجيا التي أعلن عنها هايدغر وانتدب ليفيناس نفسه طرفًا مدَّعِيًا فيها، بفضل توجّهه إلى فلسفة أخلاق تخلو من الأنطولوجيا، وهي المُحاكمة التي لا تزال مستمرة في أيامنا هذه، بفضل النقد الذي وجّهه جان لوك ماريون إلى «الوثنية المفهومية» الموجودة داخل اللغة الميتافيزيقية، بعد دعوتنا إلى التفكير في «إله دون الكينونة».

أثار ريكور ثلاثة أسئلة جوهرية كذلك بالنسبة لعالِم التفسير والفيلسوف، بعد التأكيد على أن كلّ هذه الأفكار تندرج في أعقاب الإعلان النيتشوي عن موت الله. يتعلّق الأمر لدي بمُقترحات تَكْتَسِي على ما يبدو خصوبةً كشفيةً هائلة، دون أن تظلَّ مُجَرّد تساؤلات.

1. تُقيم القضية الأُولى التي أشرتُ إليها من قبل صِلة وطيدة بين «اسم *Shema* إسرائيل» في سفر التثنية وشهادة يوحنا بأن الله محبّة. وبذلك ينفتح أمامنا إمكان «إبراز كيف أن إقرار يوحنا قد طَوَّر رسالة سفر الخروج وسفر التثنية استنادًا إلى مصادر الاستعارة والجدلية والصياغة السرديّة» (PB 369).

2. تُحيلنا القضية الثانية إلى التحليل الأرسطي لتعدّد معاني الكينونة. تحَوُّل الطابع المتفكّك الذي يمثّل في ذهن كانط نقطة الضعف الجوهرية في ملهب أرسطو عن المقولات إلى نقطة قوة، ما دام قد استحثنا على التساؤل إذا

كان الاسم الذي يطلق على الله في الكتاب المقدّس يعزّز فهمنا لتعدّد معاني الكينونة.

3. يفضي هذا الخيار إلى افتراض ثالث: بدل الارتياب في أن الترجمة «الأُنطولوجيّة» قد انحرفت عن حرفية النص العبراني، ألا يدعو الانزياح الموجود بين دلالة النص العبرانية والترجمة اليونانية إلى تدبّر فعل 'كان، يكون' بطريقة مُغايرة، بدل شطبه من الترجمة؟ ينطبق هذا الافتراض على المشكلات التي طرحتها ترجمة نَصّ الكتاب المقدّس وطَرَحها التلقي الذي حظي به داخل آفاق ثقافية مُغايرة.

الحب أقوى من الموت: درس نشيد الأنشاد.

تَتَمَثَّلُ ٱلْمَحَطَّة النَّصِّيَّة السادسة والأخيرة في نَشِيدِ الأنشاد وصورة شولميت Sulamite. والتحليل الذي اقترحه لاكوك بخصوصهما يُلقي ضوءًا كاشفًا على غرابة هذا النشيد الشاعري، وهي الغرابة التي حوّلته إلى حقل حقيقي من معركة الفرضيات التفسيرية. لا تختزل هذه الأطروحات بكاملها، وهذا ما لا يخطر بالبال، إلى التقابل القديم الموجود بين التأويل النَّصّي الذي انتصر له ثيودورسُ المصّيصيّ (Théodore de Mopsueste) والتأويل الروحاني والمجازي في أمثال القصص العبرانية والمسيحية، سواء بسواء. بالرَّغْم من أن الاستثناء الذي كان يمثّله التأويل النصي قد تحوّل إلى قاعدة عامة، منذ ظهور مذهب التفسير التاريخي النقدي، لا يعني ذلك كما لو أن هيمنة التأويل النَّصّي هيمنةً شبه تامة قد وضعت حدًّا لأيّ صراع تأويل. منذ أن شرعنا في التساؤل عن هُويّة الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه نشيد الأنشاد وعن هوية مؤلّفه المُفترض، تُعاود هذه الصراعات الظهور بصورة أقوى، كما أبرز لاكوك ذلك عندما دافع بكلّ قواه عن الأطروحة التي تُفيد أن مؤلّف أناشيد الحب هذه لا يُمكنه أن يكون إلّا امرأة (PB 380). يتحوّل نشيد الأنشاد برأيه إلى «حالة تكاد تتجاوز حدود الهيرمينوطيقا الكتابيّة» (PB 392)، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار طابعه المتمرّد (PB 386, 401)، الذي قد يذهب إلى حدّ التمرّد على كلّ الصور (PB 387)، كما يحفل به هذا الاحتفاء بنشوة العيش والحب.

استبعد ريكور بدوره الثنائية الفاصلة بين القراءة المجازية اعتمادًا على الأمثال والتأويل الجنسي الذي لا يرى في النشيد إلّا أهازيج حفلات الزواج. انتصر ريكور لفكرة التوفيق بين التفسير المجازي القديم اعتمادًا على الأمثال والتفسير العلمي الحديث، بناء على شروط سعى إلى تحديدها، بعدما تبنّى بصورة نهائية منظور جمالية التلقّي وشعرية القراءة. حينما وضع دراسته تحت عنوان «استعارة مراسيم الزواج»، أعرب عن بعض التَّحَفُّظ من تأويل لاكوك الذي جعل النشيد يحمل قصد التمرّد دون مُراعاة حُرمة. دعانا ريكور، سيرًا على هدي ألتار (Robert Alter)، إلى التجوال في «حديقة الاستعارات» كما تتمثّل على وجه الحقيقة في نص نشيد الأنشاد. كان هذا النشيد بالنسبة إليه مناسبة جديدة لتطبيق نظريته عن الاستعارة الحيَّة التي تتميّز بالإحالة المزدوجة. في هذا الصدد، يُحيل مفهوم «استعارة مراسيم الزواج» إلى «انعتاق بُعْدِ الزواج بطريقة لطيفة من بُعد الشهوة الجنسية الذي تمّ تنصيبه بداخلها» (PB 420).

الاستعارة هي نقل المعنى الذي ننتقل بفضله من الحرفي إلى المعنى المجازي، كما نعلم ذلك منذ أرسطو. أورد ريكور عبارة جميلة تحدّث فيها أوريجينُس عن «حركات الحب» لوصف «الحركات» التي تقوم بها استعارة مراسيم الزواج. هل هذا تنازل غير مُستحق لمصلحة التفسير المجازي في استعارة الأمثال؟ ليس الأمر كذلك، كما يتضح ذلك من النص التالي: «هذا التصعيد الشاعري في قلب البُعد الشهواني ذاته يُغنينا عن أية حذلقة بهلوانية تهدف إلى نزع الطابع الشهواني عن المرجع. يكفي العمل على انزياحه انزياحًا شاعريًا» (PB 421).

الاستعارة هي عامل هذا الانزياح الذي يعرفه المعنى. تسمح الفكرة التي كوّنها ريكور عن الاستعارة برسم خط فارق بين النبرة الساخرة والتهكّم. لَئِنْ وُجدت نبرة ساخرة في كلّ «احتفال بالحب يتمرّد على كلّ الأبعاد المؤسساتية» (PB 422)، لا تتحوّل تلك النبرة أبدًا إلى تهكّم، أي إلى مجرّد استهزاء خالص. تُلقي استعارة مراسيم الزواج ضوءًا كاشفًا يقرّر في فكرة شعرية القراءة ذاتها، إذا ما أخذنا الاستعارة في معناها الواسع. وضع ريكور هنا معالم نظرية الانزياحات التماثلية التي مكّنت من الاستعمالات الجديدة المتعدّدة للشعر، في صورة استشهاد أو جُمل شارحة، وهي استعمالات جديدة تمثّل في الوقت نفسه تلفّظات جديدة داخل مقامات كلام جديدة. هل يتعلّق الأمر بإعادة التأويل أو ملاءمات

زائدة عن اللزوم؟ اعتبر ريكور أن هذه الاستعمالات الجديدة تظلّ مشروعةً طالما احترمنا «الوحدة التماثلية لأوجه رابطة الزواج» (PB 429).

تُمَكِّن هذه ٱلْمُسَلَّمَة من إعادة اعتبار جزئية إلى التفسير المجازي القديم المُستند إلى الأمثال، وهو تفسير ينبني على «وجود توازن هشّ يسير سلفًا في اتجاه القطيعة بين تواطؤ صامت على مستوى التلفّظ *énonciation*، وهو مستوى يحتلّ فيه الروّاد الجُدد مكانًا قديمًا من جِهة أولى، وبين رابطة منطقية بين المُفردات تبرّر فيما بعد استبدال معنى مكان آخر، من جِهة ثانية» (PB 433). انتبه ريكور في أعقاب اجتهادات آن ماري بيلتير (Anne-Marie Pelletier) إلى وجود فارق جوهري بين القراءات المجازية القديمة المبنيَّة على الأمثال والتفسيرات المجازية الحديثة المبنيَّة على الأمثال لتفسير نشيد الأنشاد. يتغيّر الأمر حينما يتحوّل النص إلى موضوع تفسير، بدل أن تُصبح النفس المؤمنة هي التي تبحث عن احتلال مكان العشيقة في نشيد الأنشاد، من أجل الصدح معها بأهازيج الزواج.

إن سبب أُفول التأويل المجازي في استعارة الأمثال أو سبب العزوف عنه في جذوره العميقة يعود إلى تحوّلات القارئ نفسه، بصرف النظر عن وجاهة المبرّرات التي يتسلّح بها خلال أيامنا هذه دعاة التأويل «الطبيعي» أو «الروحاني». يُفسّر الواقع الثقافي الذي يغلب عليه «تعظيم الجنس بوصفه علاقة إنسانية تحمل معنى» (PB 445) برأي ريكور «النجاح الباهر الذي عرفته القراءة الجنسية لنشيد الأنشاد التي أصبحت مُهيمنة»، بعدما لم يَعُدْ أحد يستقطب قرّاء نشيد الأنشاد من داخل الأديرة حصرًا (PB 446). لم يَصْرِفْه ذلك عن التماس معالم مُقاربة ننعتها بصفة مُقاربة مجازية غير مباشرة للأمثال، وتنبني على الإصغاء إلى ظاهرة «القراءة المُتقاطعة» (PB 447)، مُستفيدة آنذاك من تناصّ النص الكتابيّ ذاته.

تَمُرُّ نقطة تقاطع أُولى من داخل الكتاب المقدّس من سِفر التَّكْوِينِ، وخاصّة من آية التكوين (2، 23). من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر بالحب الواحد نفسه، وهو الحب الشهواني بين رجل وامرأة، لكن الإلحاح انْصَبَّ على معنى البداية المُطلقة المُرتبطة بالحبّ. يفترض نشيد الحب وأُسطورة الخلق أن العلاقة الجنسية عَلاقة بريئة، بالرّغم من أن كُلًا منهما يُعَبِّرُ عن ذلك بطريقة مُختلفة. إنَّهُما أُسلوبان متكاملان للحديث عن البراءة: «أُسلوب الأُسطورة الذي يحكي ميلاد تلك البراءة

في غابر الزمان وأسلوب أهازيج الزواج التي تتغنّى بميلادها غير المُتناهي في قلب الوجود الدنيوي واليومي» (PB 452). يتعزّز هذا التقاطع أكثر إذا ما أسقطنا على نشيد الأنشاد فكرة سفر التكوين التي تُفيد أن «الحب بريء أمام الله»، مما يعني أن نشيد الأنشاد، حينما نُعيد قراءته في ضوء سفر التكوين، «يتحوَّل إلى نَصٍّ ديني، ما دمنا قادرين على الإصغاء فيه إلى كلام إله صامت وليس له اسم ولا يتمايز عن جذوة الإقرار بالحب الذي يُكنّه اتجاه ذاته» (PB 452).

يسمح مبدأ القراءة المُتقاطعة نفسه بالتقريب بين بعض الخطابات النبوية في الحب بين الله وشعبه والحب الشهواني في نشيد الأنشاد: «من جِهة أُولى، 'ينظر' الأنبياء إلى الحب الموجود بين الله وشعبه 'على غِرار' حب الزوج لزوجه؛ ومن جِهة ثانية، يتمّ 'النظر' إلى الحب الشهواني الذي يَتَغَنَّى به نشيد الأنشاد 'على غِرار' حبّ الله لخلقه [...]. والحال أن هذه 'النظرة على غِرار' هي أداة الإجراء الاستعاري، سواء أتحقّق بالمعنى الأول أو الثاني» (PB 454).

تقف هذه التأمّلات شاهدة بصورة باهرة على جوهر «الهيرمينوطيقا التي تركّز على قراءة النص بدل التركيز على كتابته» (PB 453). تُشير الطريقة التي علّق بها ريكور على القراءة اللاهوتية التي اقترحها كارل بارت لنشيد الأنشاد في كتابه **اللاهوت النظامي** إلى ما ينتظره من التأويل الذي ينبني على تعدّد المحاور بصورة أكبر في أسفار الكتاب المقدّس: «يجب علينا رُبَّمَا أن ندع كلّ نص يستحضر القارئ انطلاقًا من حيّزه الخاص به، ولنجعل مصير اختلاط الأصوات في مهبّ المُصادفات التي تشكّل جوهر متعة القراءة» (PB 451).

لا تملك «متعة القراءة» هذه، التي قد تُثير حفيظة عالم اللاهوت النظامي، إلا أن تُدْخِلُ البهجة على صدر فيلسوف الدِّين الذي يعكف على القيام بقراءات متقاطعة تُغامر بالتنقل بين تقاليد دينية مختلفة. وأفضل طريقة تسمح بتحمّل هذه المجازفات هي الاستمرار في الاطمئنان إلى مأثورة غريغوريوس: «يزكو الكتاب المقدّس مع أولئك الذين يقرأونه». إذا كان الكتاب المقدّس شبيهًا بنهر كبير تستطيع الخرفان عبوره من الأماكن الواطئة المناسبة كما تستطيع الفيلة الاستحمام فيه، فإن ريكور يدعو فِيَلة الفلسفة المُعاصرة إلى الاستحمام من جديد في هذا النهر الكبير، قبل أن تقذف بنفسها داخل أمواج أنهار أكثر عجائبية.

الإيمان في منظومة الدهرنة:

ما بعد الخيار ما بين اليوطوبيا والأيديولوجيا.

بعدما تأخرت مُطَوَّلًا في الطريق الشائكة للهيرمينوطيقا الكتابيَّة - أو مدة أطول مِمَّا يجب في عيون الفلاسفة الذين يستعجلون رجوعي إلى الفلسفة «الخالصة والصلبة» - لا يغيب عن ذهني أن الهيرمينوطيقا النصية لدى ريكور (بما في ذلك الهيرمينوطيقا الكتابيَّة) قد وجدت التعبير الأول عنها في كتاب يحمل بالضبط عنوان من النص إلى الفعل. سنهتمّ الآن بمُخَلَّفاتِ انفتاح النص هذا على مشكلات العمل.

تُحيل الدِّراسات التي خَصَّصَهَا ريكور للملفوظات الاستعارية وللحبكات الروائية إلى مشكلة عامة أكثر: إلى «مشكلة المخيّلة المُنتجة والخُطاطة التي تعتبر الموجّه المعقول فيها» (TA 21). على خلاف فلاسفة آخرين، رفض ريكور المسارعة دون أية مُحاباة، إلى الإقبال على أية فكرة مُبْهَمَة بخصوص الخيال الخلّاق. اكتفى ريكور في أبحاثه عن الابتكار الدلالي وخلق الحبكات الروائية بفتح نافذتين على لغز الإبداع. لا شك في أن قارئ مقالات في الدِّين لشلايرماخر قد يُسارع إلى القول إن الدِّين يفتحنا على نافذة ثالثة، على اعتبار أن الدِّين حَدْس للكون وشعور بالتبعية المُطلقة. على كلّ حال، قد يكون من الأفضل التساؤل في البداية عن مدى قدرة هاتين النافذتين على إطلاعنا سلفًا على بعض التشكّلات النموذجيَّة في المشهد الدِّيني، بالنظر إلى الدور المهمّ الذي تضطلع به العبارات الاستعارية والقصص في الخطاب الديني.

لم يتوقَّف ريكور عن التَّطوُّر الفكري، بالرَّغم من أن زوج الثقة-الارتياب يظلّ حاضرًا لديه حتى في صلب كتاباته المتأخّرة، وهو الزوج الذي هيمن بصورة كبيرة على الدِّراسات التي خَصَّصَها ريكور للمشكلة الدِّينيَّة إبَّانَ كتاب صراع التأويلات. وقد ترك هذا الزوج مكانه لأزواج جدلية أُخرى، مع صعود نجم هيرمينوطيقا النص، مثل زوج المُباعدة-التمالك.

1. يستحق قطب الأيديولوجيا-اليوطوبيا، من بين هذه الأزواج، عناية خاصة من منظور استقصائنا. أعلن هذا القطب عن نفسه مُسبقًا في إسهام ريكور

في ندوة كاستيلي المخصّص لهيرمينوطيقا الدهرنة سنة 1975[21]. اعتبر من جهته أن الدَّهْرَنَة sécularisation تدخل في إطار سيرورة تآكل الرمزية الدِّينيَّة التي حدَّد ماكس فيبر (Max Weber) معالمها بمُصطلحات «نزع الطابع السحري عن العالم» أو «إفراغه من الآلهة». تُميط هذه الظاهرة اللثام عن مشكلة هيرمينوطيقية منذ اللحظة التي «تم إدراكها فيها على مستوى الأنساق الرمزية التي تفهم ثقافة ما مِنْهَا نَفْسَهَا وتُعرب عن ذاتها من خلالها» (نفسه، 48)، بالرَّغْم من أن تلك الظاهرة تنتمي، من حيث المبدأ، إلى سوسيولوجيا المعرفة. تُواجه الهيرمينوطيقا مشكلة التواصل الرمزي العمومي والأُطر المرجعية الشمولية التي توجّه رؤية العالم، من خلال الإحاطة بالأنساق الرمزية في مُجملها - أي من خلال الإحاطة بالمجرّة بكاملها بدل الإحاطة بهذا النجم أو ذاك -. بناء على هذا الواقع، تَنْكَبُّ الدهرنة على المشكلة الهيرمينوطيقية الخاصة بالتطبيق الوجودي: هل تستطيع العقيدة الدِّينيَّة الحياة في منظومة الدهرنة، أم أنها مُضطرة للسير على غير هدى داخل المجتمعات الحديثة التي تتخذ فيها شكل ظاهرة هامشية وفولكلورية إلى حدٍّ ما؟

هذا ما حَمَلَ ريكور على التَّسَاؤل أَلَم تكن الدهرنة قد أجبرت العقيدة الدِّينيَّة على التذبذب بين إمكانين مُتعارضين في الفهم: إما أن تفهم نفسها من منظور الأيديولوجيا، من خلال تقديم ضمانة مُتعالية لنظام اجتماعي هرمي وثابت؛ وإما أن تفهم نفسها بوصفها يوطوبيا، من خلال وضع شحنة الإيمان في خدمة القضايا الثورية التي تَعِد بمستقبل زاهر. أما المهمّة التي تضطلع بها الهيرمينوطيقا النقدية بشأن الدهرنة، فهي إبراز الشروط التي تمكّن من تجاوز «اندراج العقيدة الدِّينيَّة داخل الخيار بين الأيديولوجيا واليوطوبيا» (نفسه، 50). لِنَقُمْ بصياغة المشكلة بالرجوع إلى وجهين كبيرين ينتميان إلى بداية الحداثة، وهما شاهدان نموذجيان على الخيار التالي: هل نحن مُجبرون على الاصطفاف مع لوثر، وهو المُدافع بشراسة عن النظام الاجتماعي في معركة الفلاحين، أو

(21) «L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie», dans Enrico CASTELLI (éd.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1975, p.49-64.

إلى جانب المذهب الألفي(*) توماس مونتسر (Thomas Münzer)، كما يطالب إرنست بلوخ (Ernst Bloch) بذلك بصوت عالٍ على الملأ؟ (BA I, 577-578)(**)

لقد استأنف ريكور فحص المشكلات التي كان كارل مانهايم (Mannheim) قد طرحها في كتابه الشهير سنة 1927 الأيديولوجيا واليوطوبيا، من خلال الدعوة إلى مقاربة هيرمينوطيقية لجدلية الأيديولوجيا-اليوطوبيا. والمهمّة التي يضعها على عاتقه مزدوجة: إبراز ضرورة مثل هذه الجدلية على مستوى نظرية المخيّلة الثقافية؛ وتعرية وجوه الالتباس التي تُرافق المصطلحين معًا. لا يستطيع التحليل الذي يروم «فكّ الخيوط التي تربط بين العبارات المؤسّسة والعبارات المُحَرَّفة» (نفسه، 51) إلّا الإقدام على فكّ القيد التي يربط بيَدٍ من حديد بين الظاهرتين. يجب على هذا التحليل أن ينتقل بكلّ تُؤدة من المقولات المُهينة («قُلْ لي ما هي اليوطوبيا التي تنتصر لها، أقلْ لك ما هي الأيديولوجيا التي تسعى للدفاع عنها؛ قُلْ لي ما هو النظام الاجتماعي الذي تسعى إلى قلبه، أقلْ لك ما هي اليوطوبيا التي تحلم بها...»)، التي تتخذ فيها الأيديولوجيا واليوطوبيا صورتين متعارضتين من صور إنكار الواقع، إلى المستوى المؤسّس الذي تظهران فيه بوصفهما قُطبي جدلية «مفتوحة بدون نهاية» (نفسه، 60). لا يكفّ المخيال الاجتماعي عن التأرجح بينهما.

يبدو للوهلة الأُولى أن الإيمان الديني ظلّ بدوره حبيس هذه الجدلية برأيه هو أيضًا، وليس فقط برأي من ينتقده ويعتبر على غِرار فيورباخ وماركس، أن تلك العقيدة تحقّق الماهية الإنسانية بطريقة استيهامية، وأنها «نكهة روحانية لعالم ليس بخير». وقد استثمر ماركس كلّ براعته في إحداث تقابل بين «الإنتاج الواقعي لوسائل العيش والحياة ذاتها» وبين الدِّين بوصفه الأفيون الأيديولوجي داخل الشعوب، وهو بذلك «الزاد الفاسد داخل الفلسفة» و«الإنتاج الدِّيني للأشياء المتخيّلة». لكننا نستطيع مؤاخذة الدِّين أيضًا، كما فعل بلوخ، على عدم

(*) هو الاعتقاد بظهور الماسيا وحكمة الأرض للف سنة قبل نهاية الدنيا.

(**) يعتبر بلوخ أن مونتسر يمثّل تراثًا دينيًا غُفْلًا تَمْتَدُّ جذوره الدينية إلى أنبياء العهد القديم والمبشّرين بقرب عودة المسيح. وقد نشر بلوخ كتابًا عن مونتسر، معتبرًا أنه مفكّر الثورة. راجع الفصل الثالث من الجزء الثاني في المجلّد الأول. [المترجم]

مُضيّه بعيدًا على خُطى الاندفاعة اليوطوبية، كما تجسّدت في الحركات الألفية.

سعى ريكور إلى تجاوز هذا الخيار، بعدما أبرز مستوىً بعد آخر، أن الأمر ليس قدرًا محتومًا. لا يرتبط الفعل الدِّيني الخاص بالتخليد ضرورة بِخَلْعِ مشروعية أيديولوجيَّة على نظام اجتماعي ثابت، كما أن الانتظار الإسخاتولوجي لساعة حلول ملكوت الله ليس بحدّ ذاته قناعًا دينيًا يحجب الغريزة اليوطوبية. حَرَّر ريكور فضاءً حيويًّا خاصًا بالإيمان بما هو إيمان، بعدما خلخل تَصَلُّب مفهومي الأيديولوجيا واليوطوبيا. وقد هَمَّ إلى ذلك من خلال الإحالة إلى المُفارقة التي تُفيد أن «نقد الدِّين بما هو أيديولوجيا لم يكن أبدًا بمثل هذه القوة والجذرية إلَّا عندما كان الإيمان يدعمه بما هو يوطوبيا» (نفسه، 65). وهكذا، يكتشف «البعد المزدوج للإيمان الذي يمتدّ بجذوره على غرار الدِّين ويجتّث الجذور على غِرار الإسخاتولوجيا» (نفسه، 68).

2. سعى ريكور من المنظور نفسه إلى تجاوز الصِّراع الذي كان مُحتدمًا بين هابرماس و غادامير خلال بداية السبعينيات حول دعاوى الكونية التي ترفعها الهيرمينوطيقا ويرفعها تيار نقد الأيديولوجيات. لا تستطيع الهيرمينوطيقا النقدية الاكتفاء بإحداث مقابلة بين هيرمينوطيقا الفهم التاريخي ونقد الأيديولوجيات التي تُنجبها المؤسسات، من خلال وضعها في صورة تواصل مشوّه منهجيًا. على العكس من ذلك، يجب عليها أن تدمج إمكان مثل هذا النقد في صلب مشروعها. نجد في كتاب ريكور من النص إلى الفعل دراسات كثيرة تعتبر وثيقة شاهدة على حرصه على تطوير «مذهب هيرمينوطيقي مؤهّل لإنصاف نقد الأيديولوجيات» (TA 333)، بعد إحداث نِقاط التقاء بين متطلّبات هذا النقد وبين المطالب التي يرفعها هو أيضًا. كما كان عليه الأمر إبّان كتاب صراع التأويلات، لا يتعلّق الأمر هنا أيضًا بإدماج هيرمينوطيقا التقاليد لدى غادامير ونقد الأيديولوجيات لدى هابرماس فيما يُشبه «نسقًا-أشمل»؛ يتعلّق الأمر فقط بالتساؤل عن الشروط التي تجعل الهيرمينوطيقا النقدية تقبل مشروعية وجهة نظر نقد الأيديولوجيات.

تَتَوَصَّل هذه المدرسة الهيرمينوطيقية إلى ذلك بعد تصحيح هيرمينوطيقا التقاليد في أربعة نِقاط حاسمة، وهي التي سبق لنا أن أشرنا إليها في تحليلاتنا

السابقة: الاعتراف بأن التغريب ينتمي إلى التوسّط ذاته، بدل أن يكون اغترابًا؛ رفض الثنائية المدمّرة للتفسير والفهم، من خلال قَبول أن تُصبح «إعادة البناء هي طريق الفهم» (TA 368). نُضيف إلى هذين العائقين اللذين يَحُولاَن دون حدوث اللقاء شرطين يؤدّيان إليه حتمًا. إن هيرمينوطيقا النصوص التي تركّز نظرها على العالم وتنفتح فينا هي بمثابة «هيرمينوطيقا إمكان الكينونة» (TA 369). والحال أن نقد الأيديولوجيات يهتمّ بإمكان-الكينونة المُنتهية أو المُحتجزة. نستطيع أن نقول الشيء نفسه في فهم الذات الذي يجعله اشتغال القراءة مُمكنًا: يُجبرني على النظر إلى نفسي بطريقة مُغايرة. ذهب ريكور إلى حدّ القول: «من خلال القراءة، أتحوّل إلى كائن غير واقعي» (TA 370). المُفارقة هي أن التحوّل إلى كائن غير واقعي لا يعني الهروب إلى «آخر ومُغاير» يوطوبي بكامله(*). يتلاحم التحوّل إلى كائن غير واقعي والذي يتعلّق به هنا مع إعادة تشكيل السلوك. إعادة التشكيل هذه هي التي تؤلّف الهدف الرئيس من نقد الأيديولوجيات.

يُوَجِّهُ ريكور أربعة أسئلة حاسمة إلى النسخة الجديدة من العقل النقدي التي يُطلعنا هابرماس عليها في كتاب المعرفة والمصلحة، وهي أسئلة يبدو أنها تنطوي على رهان شائك داخل الحوار المُبهم على نحوٍ ملموس، في الطريقة التي تستطيع المجتمعات الديمقراطية بموجبها أن تتدبّر تنوّع موروثاتها الدِّينيَّة والروحية والثقافية.

1. ما هو التَّصَوُّر الأنثروبولوجي الذي يقف خلف نظرية المصلحة الثلاثية، التقنية والعملية والتحريرية، التي يميّز هابرماس بينها؟

2. هل نستطيع تحليل كلّ مفعولات الأيديولوجيا بوصفها تزييفًا يدخل على مَلَكة التواصل؟

3. هل توجد هُوّة شاسعة بين التصوّر الهيرمينوطيقي لـ «سوء التفاهم» وتصوّر «التزييف الأيديولوجي»؟

(*) تتحول الذات نفسها إلى ذات غير واقعية أثناء الحلم. فالأنا التي يَتَضَمَّنُهَا الحلم أنا وهمية وليست واقعية لدى سارتر. راجع *L'imaginaire*, Gallimard, 1986 ص328. لكن الفضل يعود إلى هوسرل في تقديم دراسات ظاهراتية عن تحويل الذات الواقعية إلى وهمية بمناسبة دراسة العمل الفني. راجع ص572 من المجلّد 23 من أعمال هوسرل: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Dordrecht, 1980. [المترجم]

4. ألا يؤدّي التطلّع إلى الانعتاق من وصاية السلطة والتقليد، والصراع من أجل التحرّر، الواجبَ المستحق عليهما اتجاه المذهب التاريخي؟ بعبارة أُخرى، ألا يتحوّل ذلك التطلّع بدوره إلى «تقليد»؟

في بادئ الأمر، تُبعدنا هذه الاعتبارات الخاصة بـ «زرع» مُمكن لنقد الأيديولوجيات في تربة الهيرمينوطيقا عن أطروحات ريكور بخصوص البديل: الأيديولوجيا أو اليوطوبيا. ولكنه يبدو لنا بعد إمعان النظر، أن رهان الحوار المتعلّق بالبديل: هيرمينوطيقا التقاليد أو نقد الأيديولوجيا، هو الرهان نفسه. هنا أيضًا يتعلّق الأمر بالمحافظة على الصّلة التي تُقيم ترابطًا بين تقليد التحرير الذي ينبغي له السهر على عدم الانغلاق داخل حلقة مفرغة تمجّد الذات بصورة دائمة وبين تقليد التخليد، وهو ليس تقليد الماضي التليد العابر للتاريخ بقدر ما هو تقليد التحرير الذي يُمكن حفظه بما يكفي في الذاكرة، مما يؤهّله لتوجيه أسئلة إلى الحاضر.

وهذا هو ما تُوحي به الأُطروحة التي اختتم بها ريكور المُواجهة التي أقامها بين الهيرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيات: «النقد بدوره تقليد موروث. بل أذهب إلى حدّ القول إنه ينغمس داخل التقليد المُذهل إلى أبعد الحدود، وهو تقليد الأفعال المحرِّرة كفعلَي الخروج والقيامة. لو انمحت ذاكرة الخروج وذاكرة القيامة من ذهن الجنس البشري، ربما لما ظهرت حاجة إلى الاهتمام بالتحرّر ولا حاجة إلى استباق الحرية. . .» (TA 376).

ظاهراتية الإنسان القادر
والذات عينها الدِّينيّة

أعلن ريكور في تقديم كتاب **من النص إلى الفعل** بغير قليل من الزهو أن الحاجة إلى الدفاع عن حق الهيرمينوطيقا في الوجود تركت مكانها الآن للرغبة في تطبيق هذه الهيرمينوطيقا تطبيقًا ملموسًا، مقارنةً بدراساته الهيرمينوطيقية التي ضمّها تحت عنوان **صراع التأويلات**. والحال أن الأمر يتعلّق لديه الآن «بإنجاز الدّراسة الهيرمينوطيقية». ماذا عن ذلك؟ كان فحصنا لصور التفاعل بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيّة قد زوّدنا بأمثلة كثيرة عن ذلك. ولكن توجيه المشكلة الهيرمينوطيقية من جديد إلى محور مفهوم النص قد يُفضي

إلى شُبهة تُفيد أن مهمّات الهيرمينوطيقا قد تُصبح الآن حبيسة مجرّد الإطار النصّي. ولكن عبارة «إنجاز الدّراسة الهيرمينوطيقية» تعني كذلك أن هذه الدّراسة تُعنى بصورة مُتزايدة بمشكلات «الإنجاز»، أي بالصِّيغ المُختلفة التي يتخذها التعبير عن السلوك البشري. أعلن ريكور في المقدمة نفسها أن «إعادة ترسيخ نظرية النص داخل نظرية الفعل بطريقة متدرّجة» هي العنصر المُهيمن على ما أطلق عليه بنبرة ساخرة عبارة «مشروع هيرمينوطيقا مناضلة» (TA 8). أعتبر من وجهة نظري أن الأمر لا يتعلّق فقط بموضوع هيمن على الجزأين الثاني والثالث من كتاب من النص إلى الفعل، بل يتعلّق بجانب طغى عامة على عمله الفلسفي منذ منتصف الثمانينيات إلى اليوم، وهو العمل الذي يتشكّل عموده الفقري من كتاب الذات عينها كآخر وكتاب الذاكرة والتاريخ والنسيان.

تحمل عبارة مُستقاة من مقدّمة الذات عينها كآخر أكثر من دلالة بهذا الخصوص. فحينما أبرز أن مذهبه في هيرمينوطيقا الذات عينها يملك «وحدة موضوعات» (وهي وحدة خلع عليها نعت «وحدة تماثلية» فقط) وهي التصرّف البشري (الذات عينها كآخر، ترجمة ج. زيناتي، 98)، بارك أُطروحة مانفريد ريدل (Manfred Riedel) التي تُفيد أن الفلسفة تستحق أن تُدعى فلسفة عملية فأزاحت الفيزياء إلى مستوى «فلسفة ثانية». وبديهي أن هذا التحويل قد ترك مخلّفاته على تحديد فكرة «الفلسفة الأُولى» نفسها.

ليس هذا هو المكان المناسب لتحليل هذه المخلّفات التي تقدّم عنها فلسفة ليفيناس شهادةً تسترعي الانتباه بوجه خاص. لكنه من المهمّ أن ننتبه إلى الابتكارين المعجميين الرئيسين اللذين شرعا في ولوج خطاب ريكور منذ بداية التسعينيات: «هيرمينوطيقا الذات عينها» في كتاب الذات عينها كآخر و«ظاهراتية الإنسان القادر»، وهي عبارة تَرِد بكثرة داخل كتاب الذاكرة والتاريخ والنسيان. هذه هي العبارات التي تشكّل الخيط الناظم في المرحلة الأخيرة من استقصائنا. كيف نُحدِّدَ منزلة الذات الدّينيّة؟ هل هي عبارة «الإنسان القادر» والقادر على أيّ شيء؟ أم أنه مُلزم باعتبار نفسه «العاجز الكبير»، كما تُلمح إلى ذلك بعض الخطابات الدّينيّة «القوية»؟

مِنْ «أنا موجود» إلى «ها أنذا»: الوجوه الدّينيّة للهُويّة الذاتية.

يَتَشَكَّلُ كتاب الذات عينها كآخر من استقصاء ضخم ينقسم إلى عشر دراسات مستقلة ويهتدي بجدلية «عين الذات» و«الهُويَّة الذاتية»، ثم بجدلية الهُويَّة الذاتية والغيرية. هل تحظى الطريقة التَّالِيةُ باهتمام فيلسوف الدِّين، وهي الطريقة التي سعى ريكور من خلالها في هذا الكتاب إلى تجاوز الصعوبات التي طرحها الموروث الديكارتي والنيتشوي لفلسفات الذات - الكوجيتو الذي وضع نفسه والكوجيطو الجريح - باسم «هيرمينوطيقا الذات عينها»؟ لا يوجد جواب بديهي لسببين.

1. أوّلًا لأن البحث عن «هيرمينوطيقا الذات عينها» التي تقوم على «مسافة متساوية بين الدفاع عن الكوجيتو وإسقاطه» (الذات عينها كآخر، 73 ترجمة معدّلة) تركّز على التصرّف البشري ومُقتضياته ولا تركّز على التجربة الدِّينيَّة. فهي تبلور على امتدادها الواسع سؤال «من»؟، وهو السؤال الذي ظهر الجواب عنه في فكرة معيّنة عن «الذات عينها». لا يستدعي أيّ سؤال من بين الأسئلة الأربعة الكبرى استحضار التجربة الدِّينيَّة، وهي الأسئلة التي تُرافق استقصاء ريكور - «من يتكلّم؟ من يعمل؟ من يحكي؟ من هو الفاعل الأخلاقي مُتَحَمِّل التبعة؟» (الذات عينها كآخر، 93). ربما قد يصبح من الواجب إضافة شيء آخر: قد يكون أسلوب التحليل الذي اعتمده ريكور هو إمكان وصف مباشر لخبرة الذات عينها، أيًّا كانت.

2. السَّبَب الثَّاني هُوَ أنَّ ريكور قد تَخَلّى عن إدماج محاضرات غيفورد الأخيرة التي تطرّقت إلى الوجوه الدِّينيَّة للذات عينها، في النسخة التي نشرها. وقد كان موقف «اللّاأدرية الفلسفية» في تصوّره الخاص هو الذي حمله على ذلك، لدواعٍ سبقت الإشارة إليها في مستهلّ الفصل، وهو ما صرفه عن الخلط بين مستوى التحليل الفلسفي والهيرمينوطيقا الكتابيّة.

قد يكون من المُفيد لتأمّلاتنا أن نُلقي نظرة على التَّصميم الأصلي لمحاضرات غيفورد الموسومة: *On Selfhood: The Question of Personal Identity* («عن الهُويّة الذاتية: مشكلة الهُويّة الشخصية»). كانت المهمّة التي انبرى ريكور إليها هي تحديد منزلة الذات عينها في الفكر المُعاصر، وهي المنزلة التي لا نستطيع الكشف عنها إلّا إذا ما تجنّبنا فخًا مضاعفًا: من جهة أولى، إذا تجنّبنا

فخّ فلسفات الذات التي تُنيط بها وظيفة تأسيسية، كما قام بذلك تراث تواتر من ديكارت إلى هوسرل، مرورًا عبر كانط وفيخته؛ ومن جِهة ثانية، إذا تجنَّبنا فخ الفلسفات التي توالت بعد نيتشه وأقامت صِلة وثيقة بين موت الله وموت الإنسان. انكبّ ريكور في الدروس الخمسة الأولى على استقصاء الظروف النموذجيَّة المطبوعة بأفعال اللغة المخصوصة التي تأتي من خلالها «الذات عينها» إلى الفكرة، بُغية الانفلات من مصير تانتال Tantale المُتراوح بين التلهّف والشعور بالإهانة(*): الشخص الذي نتحدّث عنه والفاعل الذي يتخذ مبادرات والذي نجعله مسؤولًا عن أفعاله والمتكلّم الذي يتولّى الكلام، وهو يقول: «أنا» والذات المسؤولة أخلاقيًا و«بطل» الحبكة الروائية.

اجتهد ريكور بعد ذلك في تعبيد مساره الخاصّ به داخل المُناقشات الفلسفية المُعاصرة بخصوص منزلة الذات، بناءً على خلفية هذه الوجوه الخمسة المُتباينة والمُتكاملة بخصوص الذات عينها: عَوَّضَ الذات المتلهّفة المُنتمية إلى التراث الديكارتي وعوَّض الذات المُهانة، بل عوَّض أيضًا الذات المُدَمَّرَة نفسها لدى نيتشه بالذات الموجودة في الفلسفة الهيرمينوطيقية، وهو واعٍ بمنزلتها الإشكالية التي تحوّلها إلى «كوجيتو جريح». يَحْتَلُّ الدَّرس الثامن مكانة استراتيجيَّة، ضمن سلّم الحجج الأصلي الذي حكم مُحاضرات غيفورد، لا سيّما وأن ريكور قد بلور فيه الخطوط التوجيهية «لهيرمينوطيقا أنا موجود» بفضل حوار مع فرويد ومع الدّراسات اللّاحقة لفرويد التي تخصّ «الذات عينها» «*self*» بمنزلة مهمّة داخل مذاهبها السيكولوجيَّة الفوقية، في الوقت نفسه الذي نهل فيه من التراث الظاهراتي، بُغية أن يُقيم صِلةً قويةً بين مسألة الهُويَّة الذاتية ومفاهيم الجسد والغير والخاصّية الزمانية.

قادت «هيرمينوطيقا الذات عينها» ريكور إلى تقديم بعض فرضيات العمل بخصوص مكانة الذات عينها الدِّينيَّة في الدرسين الأخيرين. يؤيّد الدرس التاسع

(*) تشير عبارة supplice de Tantale إلى شخصية تانتال الأسطورية المتلهّفة داخل جهنم إلى البحث عما يُطفئ عطشها ويسدّ رمقها، ولكنها حالما تقترب على بُعد خطوة واحدة من تحقيق هدفها، تبتعد من جديد عن الهدف وتعجز عن الظفر بمُنيتها، وهكذا دواليك. [المترجم]

الذي يحمل عنوان «الذات عينها في مرآة الكتابات المقدّسة» البعد ٱلْمُؤَسِّس لقاعدة: «الفهم الذاتي أمام النّص». أبرز ريكور في هذا النص أن مُختلف وجوه الذات عينها، التي كان قد استخرجها في القسم الوصفي من بحثه الاستقصائي، موجودة داخل الذات المتديّنة بصورة مكثّفة ومتحوّلة. تُمَثِّلُ الذات المتديّنة بدورها شخصًا نَتَحَدَّثُ عنه، وهو شخص يتصرَّف ويتكلّم بدوره ويعتبر نفسه مسؤولًا عَمَّا فعله ويحكيه عن نفسه. تتعلّق المشكلة بمعرفة ماذا يجعل كلّ هذه «المَلَكَات» مكثّفة ومتحوّلة وتتحوّل من خلال التجربة الدِّينيَّة، مع العلم أن لفظ «المَلَكَات» مُصطلح مفتاح يلزم الرجوع إليه فيما بعد. يعتقد ريكور أنَّنا لا نجد سبيلًا إلى التجربة الدِّينيَّة إلّا بوسائط لغوية مخصوصة، بدل الرجوع مباشرة إليها - وهي تجربة لا يُخامره أدنى شك في وجودها في جزئياتها -: مثل الحكايات، والوصفات، والنبوءات، والحِكَم المأثورة، والتراتيل، والرسائل، والقصص الرمزية و«الأناجيل»، وما إلى ذلك. كانت دراستنا للفكرة التي كان قد كَوَّنَها ريكور عن واجهة التفاعل بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيَّة قد أبرزت لنا سلفًا أن «الأشكال الأدبية» و«أشكال الحياة» يفترض بعضها وجود بعض في خضم «الحلقة الهيرمينوطيقية» للغة الدِّينيَّة الأساسية، وهي اللغة التي تُمَكِّن الجماعات الدِّينيَّة والأفراد من فهم ذواتها. يجدّد ريكور بهذا المعنى المأثورة التي ترجع إلى العصر الوسيط، والتي تشبِّه الكتاب المقدّس بمرآة نكشف فيها عن وجهنا الحقيقي.

يُحَدِّدُ الدرس العاشر والأخير بعض الصفات النموذجيَّة للذات الدِّينيَّة التي نكتشفها باستشارة مرآة الكتاب المقدّس. تستند الصفة الأولى إلى روايات دعوة الأنبياء التي تقدّم لنا بدورها شكلًا بيضويًا. يتشكّل قُطبه الأول من النداء الإلهي الذي يُعتبر مصدر الرسالة الجليلة التي يتحمّلها النبي؛ ويتشكّل القطب الثاني من الإجابة البشرية التي تُعرب عن نفسها بصورة نموذجيَّة في عبارة النبي: «ها أنذا»، كما أظهر ليفيناس ذلك، بعد أن يستكملها أكثر من مرة بعبارة «لا أعلم كيف أتكلّم». يتشكّل على هذا النّحو ما دعاه ريكور «ذاتًا مُستدعاة» أو «ذاتًا مُنتدبة». قد يتخذ هذا القطب أيضًا هيئة تأويل ديني لنداء الوعي الذي يشكّل في ذهن ريكور الشكل الثالث الأكثر حميمية في ثلاثية السلبية-الغيرية التي أدرجها في الدّراسة العاشرة من كتاب الذات عينها كآخر. نصطدم في هذه المسيرة بوجه

المسيح «المعلّم الجوّاني» لدى أوغسطين. يشهد هذان المثالان الرئيسان على الطريقة التي تفتح بها هيرمينوطيقا «أنا موجود» إمكان إعادة تشكيل دينية للذات.

إذا ما قَارنّا التصميم الأصلي لمُحاضرات غيفورد في نسختها المنشورة، تظهر على السطح فروق مُهمّة كثيرة.

الفرق الأول هو قرار تنحية الدرسين الأخيرين اللذين يتطرّقان علانية للذات الدِّينيَّة. نُشير كذلك إلى أن مشكلة تحميل التبعة الأخلاقية وصورة الذات المسؤولة التي كانت تمثّل موضوع الدرس الرابع، قد تمّ توسيعها بصورة مَهولة في كتاب الذات عينها كآخر، إلى درجة أنها قد احتلّت ثلث الكتاب تقريبًا. يتعلّق الأمر بالفصول 6-9 التي استعرض فيها ريكور الخطوط التوجيهية لمذهبه «الأخلاقي الصغير». إنَّ الشيء المُذهل أيضًا هو أن تصميم محاضرات غيفورد لا يَتَطرّق إلى الهُويَّة السردية إلَّا بعدما قَدَّمَ الذات المسؤولة، بينما تُمَكِّنُنَا الهُويَّة السردية ذاتها، في النسخة المنشورة، من تخطّي عتبة فلسفة الأخلاق في معناها الدقيق. أخيرًا، لا نجد موضوعة «الكوجيتو الجريح» التي وضعت في الدرس الثامن معالم المنعطف في اتجاه هيرمينوطيقا «أنا موجود» إلّا في الدِّراسة العاشرة من كتاب الذات عينها كآخر.

لا تَخْلو هذه الفروق أبدًا من وجود تأثير على الطريقة التي قد نَتَصَوَّر بها الانتقال من هيرمينوطيقا «أنا موجود» إلى ما قد ندعوه «هيرمينوطيقا دينية لـ 'ها أنذا'». سأهتمّ الآن بهذا الانتقال أو «بإعادة التشكيل»، مُسترشدًا في ذلك بالعبارة: تعزيز البِنيات المؤسّسة للذات عينها وتحويلها. فهي تدعونا إلى الكشف داخل كتاب الذات عينها كآخر عن بعض بِنيات الاستقبال التي تشدّ الانتباه إليها بوجه خاص على طريق بلورة هيرمينوطيقا الذات الدِّينيَّة.

أ. يُؤكّد ريكور في تقديم الكتاب المقاصد الفلسفية الرئيسة التي تحكّمت في صياغة الدِّراسات: عندما خصّص عبارة «الذات-عينها» «soi-même»، من خلال استعمال الضمير العائد، كان يسعى إلى «التأكيد على أوّلية التوسّط التّفكُّري على الوضع المباشر للذات الفاعلة» (الذات عينها كآخر، 67-68)؛ والفصل بين دلالتين أساسيتين «للهُويّة التطابقية»، من خلال التمييز بين المُتطابق

بمعنى عين– الذات identité-mêmeté أو المُتطابق بمعنى الهُويَّة الذاتية -identité ipséité (نفسه، 70)؛ استكمال ديالكتيك «نفس الذات» و«الذات عينها» «بدياليكتيك الذات والآخر غير الذات» (نفسه، 72) على نحوٍ يبرز معها أن غيرية آخرية قد تكون مكوّنة للذاتية نفسها، ليس فقط فيما يخصّ إمكان فهم الذات–عينها، بل كذلك فيما يخصّ تحديد كينونتها ذاتها. تصدق الأُطروحة التي تُفيد أن الغيرية لا تنضاف من خارج إلى الهُويَّة الذاتية، بل تنتمي إلى فحوى المعنى وإلى التكوين الأُنطولوجي لهذه الهُويَّة على الواجهتين، وهما الواجهة «الهيرمينوطيقية» الخاصة بفهم الذات والواجهة الأُنطولوجيَّة الخاصة بكينونة الذات (نفسه، 588).

بصرف النظر عن خُصُوصِيَّة الذات الدِّينيَّة، لا يمكن استجلاء منزلتها إلَّا في ضوء هذه القرارات المؤسّسة. بالرُّغْم من أنه قد عمل على تبرير قرار صرف ذهنه عن إثبات هذه المشكلة في النسخة المنشورة من الكتاب، اعترف ريكور بأن هذه المسألة قد رافقته خلال كلّ مراحل بلورة مذهبه في هيرمينوطيقا الذات، وقد رافقته في الأقل في صورة حافز. لا يتعلّق أبدًا بإضافة فصلين آخرين إلى استقصاء قد لا يحتاج إليهما، كما أشار إلى ذلك استشهاد ريكور بقولة بيرنانوس (Bernanos) في نهاية روايته يوميات خوري القرية *Journal d'un curé de village*، الذي صحب هذا الإقرار – «إنه لمن السهل جدًا على المرء أن يكره ذاته، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن. والنعمة هي أن ينسى المرء ذاته. لكن لو اختفى منا أيّ كبرياء، لأصبحت نعمة النعم هي أن يُحبّ الإنسان ذاتَه عينَها بتواضع، مثل أيّ عضو من الأعضاء المتألّمة في جسد يسوع–المسيح» (نفسه، 105 ترجمة معدّلة).

2. إن القراءة اَلْمُتَمَعِّنة للدراسات العشر التي تؤلّف الكتاب تسمح بالكشف فيه عن مجموعة من اللبنات المهمّة من الانتظار على طريق بلورة هيرمينوطيقا الذات الدِّينيَّة. وهذا ما يصدق سلفًا على السؤال الأول الذي وضعت مهمّة الإجابة عنه على عاتق فلسفة اللغة من زاوية مُزدوجة: من الزاوية الدلالية (الإحالة التعريفية بالمعنى الذي ذهب إليه ستراوسن (Strawson)، حيث يظهر «الشخص» في هيئة «كائن فردي أساسي»: «عَمَّنْ نتحدث») ومن الزاوية التداولية («الذات التي تتلفّظ»: من يرمز إلى نفسه أثناء الكلام بوصفه متكلمًا). الذات

المتديّنة هي بدورها «كائن فردي أساسي»، وهذا الكائن الفردي هو من نتحدّث عنه، وهو كذلك متكلّم يأخذ الكلمة داخل أفعال تلفّظ مخصوصة تشكّل حقل البحث الذي تستحبه الفلسفة التحليلية الخاصة بالدِّين(*).

نستطيع قول الشيء نفسه بخصوص السؤال الثاني: «من يَتَصَرَّف؟»، وهو السؤال الذي بلوره ريكور بعد العودة إلى روافد الفلسفة التحليلية في مفهوم العمل. غنيّ عن الذكر أن الذات المتديّنة هي أيضًا ذات عاملة، وهي «ربة» أعمالها أسوة بكلّ الذوات الأُخرى، عندما نُواجه مسألة معرفة الشروط التي تؤهّلنا لجعل تلك الذات مسؤولةً عن أعمالها، سواء أكانت أعمالًا حسنةً أو سيئةً.

تواجهنا هاتان المرحلتان الأُوليان أثناء بلورة هيرمينوطيقا الذات بشكل رئيس «بهُويّة عين-الذات» *mêmeté*. لا تحظى «الهُويّة في معنى الهُويّة الذاتية» «- identité ipséité» بسِمات أكثر بروزًا إلّا من خلال السؤال: «من يحكي عن نفسه؟»، لأسِيَّمَا وأنَّ الأمر يتعلّق بالهُويَّة الشخصية التي تظلّ ثابتة على حالها بالرَّغم من كلّ تحوّلات الزمان. أصبحت الإحالات إلى الحقل الدِّيني أكثر وضوحًا، انطلاقًا من اللحظة التي تطلّبت منه ظاهرة الإقرار، وهي كلمة السرّ الحقيقية عبر كلّ الكتاب، أن يأخذها بعين الاعتبار. وهذا ما ظهر في السجال الحادّ مع ديريك بارفيت (Derek Parfit)(**) الذي اعتبر في أعقاب تقليد طويل يعود في جذوره إلى لوك وهيوم أن «مسألة الهُويّة نفسها قد تتبدّى لنا خالية من أيّ معنى» (نفسه، 276). ينبني النقد القاسي الذي وجّهه بارفيت إلى مختلف المُعتقدات التي توجد خلف فكرة الهُويّة الشخصيّة على تصوّر «شبيه بتصوّر البوذية» (نفسه، 290)، مثل الاعتقاد

(*) نشر ستراوسن كتابه العمدة *Individuals* بالإنكليزية سنة 1959، وقد تجاوز في هذا الكتاب منظور الفلسفات الحسية والوضعية المنطقية التي تختزل الموجود الواقعي إلى المحسوسات أو الأشياء المشار إليها بالبنان. فقد اعتبر أن 'الميتافيزيقا الوصفية' تستدعي الاعتراف بأن مفهوم 'الشخص' في إطار الوحدة بين النفس والبدن، من بين المقولات الوجودية الأساسية المُنتمية إلى الواقع الخارجي، على غِرار مقولتي المكان والزمان. [المترجم]

(**) نشر Derek Parfit كتابًا يحمل عنوانًا يدور حول الأسباب والأشخاص *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986. [المترجم]

في وجود جوهر ثابت بصورة مستقلة، وإمكان تحديد هُويّته بطريقة غير مُلتبسة، علاوة على الأهمية الأخلاقية التي تَتَّخِذُهَا المسألة – وهو التَّصَوُّر الذي يستدعي مِنَّا إيلاء أهمية أكبر للخبرات ذاتها أكثر مما نُولي تلك الأهمية «للحامل» المُفترض لتلك الخبرات. اعتبر ريكور أن الدِّفاع عن اللامُبالاة الموجّه ضد المُبالغة في الانهمام بالذات «يُمكن إدماجه في صلب الدفاع عن الهُويَّة الذاتية ipséité في مُواجهة الاختزال إلى العينية mêmeté» (نفسه، 291).

يَتَطَلَّبُ هذا الإدماج دفع ثمن مُقابل: يجب التمييز بين امتلاك وامتِلاك. إذا كانت كلّ الخبرات تنتمي إلى خبراتي أنا، لا يعني ذلك أنني «سيِّدُها ومالكُها». تتطلّب بعض الخبرات، ومن بينها بعض أشكال الخبرة الدِّينيَّة، «فقدان السيطرة على الذات»، على النَّحو الذي يستدعي منا التساؤل: «من أكون على وجه الحقيقة؟» يُمدّنا كتاب الاعترافات للقدّيس أوغسطين بمثال باهر بهذا الشأن. نستطيع كذلك أن نُضيف في خطّ يقترب أكثر من ليفيناس، أن «الأنا» ليس هو ما يحظى بأهمية أكبر. إن الغير الذي يتحمّل مسؤوليته هو من يتجاوز في قيمته أيّ شيء آخر. إن هول المسؤولية، بناء على هذه الفرضيّة، هو الذي يَخْلَعُ على الذات «التي تحتلّ مكان المُخاطَب» كامل أهميتها، وهي الأهمية التي يرمز إليها مُصطلح الاصطفاء الدِّيني.

3. لا يوجد مفهوم يُجَسِّدُ بصورة أفضل إمكان «أزمة داخلية للهُويَّة الذاتية» مثل مفهوم الهُويَّة السردية التي بلورها ريكور في أتون سجاله مع بارفيت. إذا كان سبك خيوط «الحبكة السردية» يُحدث «وئامًا غير مُتلائم»، كما أشارت إلى ذلك تحليلات كتاب الزمان والسرد، فإنه ينعكس على الشخصية ذاتها. ليست هُويَّة الشخصية ثابتة بصورة نهائية، بالقدر نفسه الذي لا نتخيَّل فيه إمكان توقّع نهاية الحكاية، من أيّ وجه من الوجوه. أكّد ريكور أن الشخصية هي نفسها «قد صيغت حبكةً» (نفسه، 298)، على خلاف رأي جان مارك فيري (J.M. Ferry) الذي يعتبر أن الهُويَّة السردية ثابتة على حالها. وهذا هو ما يفسّر أنه «من أجل تطوير سِمات شخصية معيّنة عليك أن تروي أكثر» (نفسه، 300)، أو كما تُفصح عن ذلك أطروحة حاسمة: «إن الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نُسمّيها هوية القصة المَحْكيّة. إن هُويّة القصة هي التي تصنع هُويَّة الشخصية» (نفسه، 306).

تُقِيمُ الرِّوَايَةُ صِلَةً بالأشخاص السلبيين، كما تُقيم صِلة بالأشخاص الفاعلين. إن مظاهر البؤس الصغيرة أو الكبيرة التي نقع ضحاياها تستحق منا أن نرويها، كما نروي الأعمال الجليلة التي نُنجزها أحيانًا. من هذا الجانب أو ذاك، نُحاول الإجابة عن سؤال: «من أنا؟» أثناء روايتها أو من خلال الاستماع إلى الروايات التي يرويها الأغيار عنها. بهذا المعنى، تُقيم الهُويَّة السردية جسرًا بين تصوّرين مُتمايزين عن الهُويَّة: هناك نفس-الذات نتيجة ديمومية الطبع والهُويَّة الذاتية نتيجة «بقاء الذات عينها» (نفسه، 306). نهل ريكور من روافد الأدب المُعاصر أمثلته الشاهدة على مدى سَعَة التنويعات الخيالية التي قد تخضع لها الهُويَّة بفضل الرواية. لا يعني تعذّر تحديد هُويَّة أولريش (Ulrich) بجملة من الخصائص الثابتة أنها ليست «ذاتًا عينها»، وهي هُويَّة شخصية «الرجل بدون خصائص»، في رواية روبرت موزيل (R. Musil)، بالرَّغْم من أن صعوبة تحديد هُويّته قد خلقت هواجس كبرى في ذهن والد أولريش. تقول أُطروحة ريكور إننا «حين نضع هذه الحالات المحيّرة للسردية في إطار جدلية هو عينه *idem* والهُويَّة الذاتية *ipséité*، يُمكننا عندها أن نُعيد تأويلها كنوع من تعرية الهُويَّة الذاتية عن طريق فقدان سند الهُويَّة عينها» (نفسه، 309)، بدل الحديث بكلّ بساطة عن فقدان الهُويَّة أو غيابها، كما يقوم بذلك بعض مُنَظِّري مرحلة «ما بعد الحداثة».

4. هل تنطبق العبارة نفسها كذلك بطريقة ممتازة بخصوص فعل التلفّظ الروحاني، كما ظهر في دراسة ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) في كتابه **الخرافة الصوفية** *La Fable mystique*، بعدما استند إلى أمثلة كثيرة مُستوحاة من الأدب الصوفي، ابتداء من المعلّم إيكهارد إلى بونوا دو كانفيلد (Benoît de Canfield)؟ يعتبر مؤلّف كتاب **الخرافة الصوفية** أن «الذات الروحانية تظهر إلى الوجود نتيجة تراجع الموضوعات الموجودة في العالم أو نتيجة تأخرها. فهي وليدة فعل النفي. تتشكّل الذات من الزهد في أيّ شيء موجود، وتتشكّل نتيجة الاكتفاء بالاستجابة للدالّ الخالص 'الله' 'يهوه' الذي تتمثّل علامته، منذ البداية مع الموسج الملتهب، في فعل إحراق كلّ العلامات: لا أملك إلّا الاسم الذي يَحملُك على الانصراف. والصياغة الأولى التي تظهر معنى الروحاني هي أنه لا

يعدو أن يكون قرار الرحيل»[22]. هل أحسَنَ صنعًا أم أخطأ طريقه حينما امتثل لهذا المطلب الجذري على هذا النَّحو؟ ليحكم كلّ امرئ بما يراه. على كلّ حال، من المناسب لنا الانتباه إلى الطريقة التي قدّم بها ميشيل دو سيرتو حالة سورين (Surin) في الصفحات التي خَصَّصَهَا لمشهد التلفّظ الروحاني. يجد المتصوفة أنفسهم كذلك في مواجهة مهمّة جدلية، بينما قد نتخيّل أننا بصدد هُويَّة ذاتية مُنعتقة من أية «ذات عينية» عَقَدية ومؤسساتية: «حينما وضع المتصوفة أنفسهم في موقع آخر غير موقع التعليم الدِّيني الرسمي، زعموا مع ذلك أنهم يشهدون على وجود نفس الإله عينه». يجب عليهم إتيان الدليل على أنهم يتحدّثون في الوقت نفسه من موقع مختلف (بما هم 'متصوفة') وينتسبون إلى الإلهام نفسه (بما هم مسيحيون). يجب عليهم أن يُفصحوا عن الروح نفسه التي تدبّ في السلطات الدِّينيَّة، بالرَّغم من أنهم لا ينحدرون منها. يجب أن ينتمي المنبع الذي يولد فجأة إلى الاسم نفسه مثل المنزل الذي يظهر فيه» (الخرافة الصوفية، 248). اختتم دو سيرتو تعليقه على تقديم العلم التجريبي لسورين بالأطروحة التالية: «الأنا ليس خُصُوصِيَّة ذات. يظلّ إمكان الحديث عنه رَهِينًا بكلام يحذّره وبانتظار يفترض وجوده، كما هو الشّأن مع الطّفل» (نفسه، 256).

قد يبدو لأول وهلة أن هذا الاستطراد بشأن «الذات عينها» في الذِّكْرِ الصُّوفي قد خرج بنا عما كنا بسبيله في أُفق الاستقصاء بشأن الهُويَّة الذاتية. لكن ذلك الاستطراد قد أنذرنا بخصوص سؤال حملتنا دراستنا لبرغسون على توجيهه إلى ريكور: كيف ننظر إلى الذات عينها الصوفية؟ هل تملك تلك الذات حق الوجود بين الوجوه الدِّينيَّة للذات عينها، بالرَّغم من أن محاضرات غيفورد لا تُشير إليها؟

أَمْلَتْ علينا الطريقة التي اختتم بها ريكور دراساته لِلْمُخَلَّفَاتِ ٱلْأَخْلَاقِيَّةِ النَّاجِمَةِ عن الرِّوَايَةِ إثارة هذا السؤال، بالرَّغم من أنه ذاته لم يُغامر بالسير في هذا الاتجاه. إن رواية روبرت موزيل الإنسان بدون خصائص *L'Homme sans qualités* هي التي أجبرته

(22) Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1987, p.243.

على التساؤل هل يكون أولريش، «بطل» هذه الرواية –وهو الذي عرف عنه أنه قد عاش تجربة «روحية» من جنس خاص جمعته بشقيقته أغاته (Agathe) – لا يُحيل أيًا منا إلى عدمه الوجودي الخاص به، حاملًا إيَّاه على التساؤل: «أنا لا شيء». في الواقع، إن الافتراض الذي يُفيد وجود ذات عينها «وقد حُرمت من مساندة الهُويَّة العينية» «لا تنقصه صور التحقّق الوجودي من صحته» (الذات عينها كآخر، 336). تتطلّب منا بعض التحوّلات المأساويَّة التي دخلت على الهُويَّة الشخصية عبور محنة انعدام هذه الهُويَّة. لم يكن ريكور بعيدًا عن تبنّي الفكرة التي كان وليم جيمس قد كوّنها عن ضرورة «ولادة جديدة» (BA II, 431-438) عندما ذكر بأن «مجموعة من حكايات الهداية تحمل شهادة على ليالي الهُويَّة الشخصية». ولكن حتى «في هذه اللحظات من الانسلاخ الأقصى عن العالم، فإن الجواب لا شيء عن السؤال من أنا؟ لا يُحيل إلى اللاشيئية بل إلى عُري السؤال نفسه» (الذات عينها كآخر، 336).

5. بعد أن انفتحت هذه النافذة قليلًا على الذات العينية الصوفية أغلقت من جديد، وتركت مكانها لمنظور آخر احتلّ بعد ذلك القسم الثاني من كتاب الذات عينها كآخر. استحضر هذا المنظور مُستويين مُتباعدين لأول وهلة: «كيف يُمكننا الجمع معًا الطابع الإشكالي للهُويَّة الذاتية على الصعيد السردي، والطابع الإثباتي على صعيد الالتزام الأخلاقي» (نفسه، 337). حينما يتساءل قارئ موزيل، وليس هو فقط، بقلق كبير: «من أنا؟» يُعلن رجل الأخلاق بزهو: «ها أنذا!». المُهمّ في الأمر هو ألّا يغيب عن أذهاننا غياب وجود قياس بين الملفوظين. يطرح الملفوظ الأول سؤالًا قد يُكَرِّسُ الاستقالة الأخلاقية. وهذا ما نشهده عادة كلّ يوم لدى أشخاص يقولون أحيانًا عن حق: «يجب علي أوّلًا أن أحلّ مشكلاتي الخاصة قبل الانشغال بهموم الآخرين. ولكن القول المعاكس صحيح أيضًا: قد تصدّنا عبارة «ها أنذا!» المُنتمية إلى الالتزام الأخلاقي عن طرح التساؤلات الوجودية، من خلال ادّعاء أن الالتزام هو الحلّ.

اعتبر ريكور أنَّهُ من الواجب علينا القول في الوقت نفسه «من أنا؟» و«ها أنذا». سيعني ذلك «أن نجعل في النهاية الفارق بين الهُويَّة السردية والهُويَّة الأخلاقية يعمل لمصلحة الديالكتيك الحيّ بين هاتين الهُويّتين» (نفسه، 338).

سيخصّص باقي الكتاب لتطوير هذه الجدلية الحيَّة. يقول ريكور: «في فلسفة خاصة بالهُويَّة الذاتية، كما هو الحال معنا يجب أن نستطيع أن نقول: إن الامتلاك ليس هو ما يُهمّ». يُحوّل «ديالكتيك التَّمَلُّك والافتقار، الانهمام واللّامبالاة، إثبات الذات وإزالة الذات» العدم المتخيّل للذات إلى «أزمة» وجودية للذات (نفسه، 339). يعتبر ريكور أن كبار مفكّري الانسلاخ هم جان نابير وغابرييل مارسيل وإمانويل ليفيناس. فَهُمْ جَمِيعًا يُسَلِّمُونَ، من منطلقات جِدّ مُتباينة، بالأولوية الأخلاقية التي يتمتّع بها الآخر على الأنا.

تُبرِزُ الطريقة التي قدّم بها ريكور ديالكتيك الهُويَّة الذاتية والغيرية في آخر الكتاب أن ليفيناس كان مخاطَبَه الرئيس. المؤكّد هو أن ريكور كان قد انصرف بذهنه إلى مظاهر سوء تفاهم قد يُفضي إليه تأويل خاطئ لعبارة «ها أنذا!» النبوية اعتمادًا على مفهوم «الإيثار»، وهي العبارة التي جعلها ليفيناس قُطب الرحى في تصوّره عن صِلات الوصل بين الأخلاق والدِّين، عندما كتب ريكور قائلًا إنه «يجب ألا تكون نتيجة 'أزمة' الهُويَّة الذاتية هي تعويض احترام الذات بكراهية الذات» (نفسه، 339).

كنت قد بَيَّنْتُ في غير هذا الموضع كيف تَخَلَّصَ ريكور من هذه الصعوبة، بعدما عمل في إطار فلسفة الأخلاق الأرسطية، ثم في نِطاق الأخلاق الكانطية، وأخيرًا في أُفق «الحكمة العملية» المُسترشدة «بتراجيدية العمل» على بلورة الحلقات المُختلفة للعبارة الموجّهة «لطرحه الصغير في الأخلاق» بطريقة منهجية: «استهداف 'الحياة الجيدة الخيّرة' مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة» (نفسه، 346). ليس هذا هو المكان المناسب لإثارة هذا الملف الضخم. يبدو لي أن الأهم هو الانتباه إلى صفحات كتابه المنزلة المغايرة للكينونة أو ما بعد الماهية *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* التي طوّر فيها ليفيناس أطروحته عن «تسليم» «l'extradition» الذات إلى القريب وهو محتوى عبارة «ها أنذا» النبوية، فيما يتعلّق بهيرمينوطيقا الذات المتديّنة، وهي الهيرمينوطيقا التي أطلقت عليها أعلاه نعت «هيرمينوطيقا ها أنذا». يُعلن ليفيناس في صفحة متميّزة بوجه خاص:

لا يُعلن اللّامتناهي عن نفسه داخل الشهادة بما هي محور الكلام. أشهد على اللّامتناهي من خلال العلامة الموجّهة إلى الغير حيث أجد نفسي مُنْتَزَعًا من سرّ جيجيس Gygès(*)، وعندما «يقبض عليّ من شعري» من أعماق عتمتي أثناء قول دون مقولة التعبير الصادق، وكذلك بفضل عبارة «ها أنذا» الحاضرة منذ البدء في صيغة المخاطَب. لا يُوجد اللّامتناهي أمام الشاهد عليه، بل خارج الحضور أو «وراء ظهرانيه»، وهو ما مضى وخارج المتناول: وهو فكر-خلفي أسمى من أن يندفع إلى الصف الأول. «ها أنذا» بكلّ إيجاز! لا تزال مُفردة الله غائبة عن الجملة التي يأتي فيها الله أول مرة ليقترن بالمُفردات. لا يتمّ التلفّظ بها بأيِّ وجه «أؤمن بالله». الشهادة على الله، ليست بالتحديد تلفّظًا بهذه المُفردة العجيبة، كما لو أن المجد قد سكن محور كلام أو وضع نفسه أُطروحة أو جعل نفسه ماهية الكينونة. عندما أصبحت عبارة «ها أنذا» علامة مُعطاة لآخر هذه الدلالة ذاتها، بدأت تدلّ عليّ باسم الله الموجود لخدمة الناس الذين ينظرون إليّ، دون أن يملكوا ما يحدّدون به هُويّتي، إلّا بفضل نبرة صوتي أو هيئة حركتي - أي بفضل عملية القول ذاتها[23].

تَفْتَحُ هذه الأسطر التي حَرَّرَهَا ليفيناس على عادته بأُسلوب مكثف وَلَوْلَبِي نافذة ثانية على المهمّات التي يجب على هيرمينوطيقا الذات المتديّنة مُواجهتها. فهي تنظر في اتجاه آخر غير اتجاه التلفّظ الصوفي. هنا يصبح «الاصطفاء» هو الاسم الدِّيني الذي يُطلق على «تسليم» الذات عينها إلى القريب، ويُعتبر الاصطفاء مصطلحًا يجب اعتماده طبعًا بالمعنى الذي يخلعه ليفيناس عليه عندما يُسَلِّمُ «بانعدام وجود وعي أخلاقي لا يُصبح وعيًا بهذه المنزلة الاستثنائية، ولا يُصبح وعيًا بالاصطفاء»[24]. يتعلّق الأمر «بأنا قُبض عليها بناصية رأسها»، على غِرار النبي حزقيال (8، 3) الذي انتُزع من نفسه بقوة أُخرى غير قوة الجذبة

(*) جيجيس راعي غنم شاب من ليديا. يروى عنه حسب الأسطورة أنه كان يملك خاتم زواج ذهبيًا يُمكّنه من الاحتجاب عن الأنظار. [المترجم]

(23) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.190.

(24) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p.39.

والهذيان التي يتعيّن التفكير فيها، ويتعلّق الأمر بذات «مُصطفاة» من أجل المسؤولية وبوساطتها.

المخاطَب داخل الدّين: الذات المؤهلة.

كيف نفهم الذات المتديّنة التي تقدّم المحاضرتان الأخيرتان من محاضرات غيفورد «معالمها الرئيسة» في أفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية للإنسان القادر التي شرع ريكور في إنجازها في كتابه الذاكرة، التاريخ، النسيان، وفي الكتابات ذات الصّلة؟ رُب معترض علينا هنا أيضًا بالقول إن الذات المتديّنة هي أكبر غائب عن مجال البحث الذي يستكشفه هذا الكتاب. ولكنه من المناسب مرة أخرى أن ننظر إلى الأشياء عن قرب.

يدعونا ريكور ذاته إلى إِمْعَانِ النَّظَر أكثر، في إحدى إسهاماته الحديثة في ندوات كاستيلي، وهي تَحْمِلُ عُنْوَانًا يَتَضَمَّنُ أكثر من معنى: «المخاطَب داخل الدِّين: الإنسان القادر»(25). يُفصح هذا العنوان عن أُطروحة: يجب تعريف الإنسان المتديّن *homo religiosus* بوصفه «رجلًا قادرًا». في الوقت نفسه، تفرض علينا مُهِمَّة: مهمّة وصف قدراته ٱلْمُكَوِّنَة له وتحديدها.

استأنف ريكور الصّلة بفكرة كان كانط قد أفصح عنها في كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل، حينما قدّم المخاطب في الدِّين في هيئة رجل قادر. إذا كان كانط يعتبر أن دعوة الدِّين ومهمّته هي أن تسترجع الذات الأخلاقية قدرتها على السلوك بناء على الواجب، لا يعقل تحويل الذات المتديّنة إلى شخص «عاجز» لا يملك غير الاستسلام للعناية الربانية وللتقديرات الإلهية التي لا يطّلع عليها أحد. يجب علينا على العكس من ذلك أن نتساءل عَمَّا يجعله «الإحياء» الدِّيني قادرًا عليه. سأسعى من خلال هذا المنظور إلى الكشف عن بعض هذه «المهارات» الأساسية الخاصة بالذات المتديّنة.

لنبتدئ بتنحية سوء تفاهم «اسبينوزي»: لا يحمل الحديث عن «المهارة»

(25) Paul RICOEUR, «Le destinataire de la religion, l'homme capable». In: Marco Mario OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (27e Colloque de Rome, 1966), Milan, Cedam, 1996, p.20-34.

معنى «القدرة» أو «القوة» يتساءل جان لوك ماريون في دراسته للكوجيتو الديكارتي قائلًا: «بأي شيء الأنا قادرٌ عليه؟» يُعتبر من وجهة نظره أنه يجب وضع علامة استفهام على «الانحراف» الديكارتي، وهو على نحوٍ ما «انحراف اسبينوزي» قبل الأوان، لا سيّما وأنه قد نقلنا من «القدرة إلى الاقتدار *posse* ومن مَلَكة التلقّي إلى القوة»، على اعتبار أن مصطلح «القدرة» أصبح مرادفًا «للاقتدار»[26].

ما منع ريكور من الوقوع ضحية الانحراف نفسه، بالرُّغم من ميوله المعلنة اتجاه فلسفة الأخلاق السبينوزية، هو أنه قد اعتبر أن كلّ القدرات البشرية تقدّم لنا صورة عن التناهي فينا الذي يستحق التفكير فيه من زاوية الإنسان غير المعصوم، على غِرار هايدغر عندما أعاد تأويله للسؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟». عندما نقول إن الإنسان القادر هو الذي يخاطبه الدِّين، نقصد بذلك شيئًا مختلفًا تمامًا عن المرء «القادر على كلّ شيء». إن مصطلح «القدرة» «capacité»، في مقالة كانط عن الشرّ الجذري، يلتقي بالهشاشة والحساسية الشديدة، بدل أن يتطابق مع «الاقتدار».

إن القدرة على التصرّف تلتقي على الواجهة الأخلاقية بالتَّبعة imputabilité، التي يعرّفها ريكور بوصفها «قدرة المرء على إخضاع تصرّفاته لنظام رمزي»[27]. يحظى مفهوم «المنزلة الرمزية»، الذي يؤكّد على «الترابط بين القدرة والهشاشة» بثلاثة امتيازات.

1. يجعلنا هذا المفهوم على وعي بمختلف أشكال التعبير عن الطلب، بدل الانكماش حول مفهوم رتيب للأمر الواجب: «الواجب والأمر، وكذلك النصيحة والرأي والأعراف والتقاليد والحكايات المؤسّسة المُهداة إلى السِّير الحياتية النموذجيّة والإشادة بالمشاعر الأخلاقية التي لا يشكّل الاحترام إلّا بعضًا منها، إلى جانب الإعجاب والتبجيل والشعور بالذنب والذلّ والشفقة والرعاية والمشاركة الوجدانية، وما إلى ذلك».

---

(26) Jean-Luc MARION, «De quoi l'ego est-il capable?», *Questions cartésiennes, Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p.130

(27) «Le destinataire de la religion, l'homme capable», p. 21.

2. لا توجد الرموز إلّا ما دام أعضاء الجماعة يعترفون بوجودها. يعتبر الرمز في جوهره وقبل أيّ شيء علامة على التعرّف، بصرف النظر عن مضمونه. التعرّف الذي يدلّ عليه بصورة غير مباشرة هو شرط إمكانه في الوقت نفسه. ما يميّز المنزلة الرمزية هو أنها «تتمظهر بوصفها في الآن نفسه، سابقة لمقاصدنا ومشاريعنا وقراراتنا، كما أنها أعلى منها وخارجة عنها، وتنتظر منا الاعتراف بهذا التفوق نفسه».

3. تُحِيلُ القدرة على التعرّف المتبادل بدورها إلى عدم التحيز، الذي يعود بدوره إلى الإنصاف، وهما مؤهّلان حاسمان بدورهما لضمان إمكان العيش المشترك داخل مؤسسات عادلة.

تلتقي كلّ هذه المؤهّلات التي نقول عنها إنها مؤهّلات مؤسّسة للمنزلة الرمزية بما هي كذلك، بالمؤهّلات الكبرى التي كان ريكور قد استخرجها في كتاب الذات عينها كآخر: القدرة على الكلام، وعلى التصرّف، والقدرة على رواية سيرة الذات، والقدرة على تحميل الذات مسؤوليتها. تتوسّع آفاق مؤهّلات الذات بصورة مذهلة، على امتداد الأبحاث الظاهراتية في كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان: القدرة على التذكّر أو الحفظ في الذاكرة، والقدرة على الإدلاء بالشهادة، والقدرة على الفهم التاريخي، والقدرة على النسيان، وحتى القدرة على الصفح، بالرّغم من كلّ صعوباتها.

إذا كانت كلّ هذه «القدرات» تلتقي واحدة بعد أُخرى داخل الحقل الدِّيني بصورة مكثّفة ومتحوّلة، فإن بعضها يستحق اهتمامًا متميّزًا أكبر. سأحتفظ بأربع قدرات: القدرة على التذكّر، والقدرة على الإدلاء بشهادة، والقدرة على الوعد، والقدرة على الصفح. كنت قد رَكّزْتُ نظري في كتابي عن ريكور ورحلة المعنى، على مؤهّلات التذكّر والشهادة والوعد، مقترحًا قراءتها من جديد من منظور «الحاضر الثلاثي» لدى أوغسطين. تتطابق حينئذ مَلَكة التذكّر مع «حاضر الماضي» وتتطابق ملكة الوعد مع «حاضر المستقبل» وتتطابق ملكة الشهادة مع «حاضر الحاضر».

لا يجب على هذا التوزيع الزماني أن يُنْسِينَا العدد الضخم من التجلّيات

الظاهراتية للإنسان القادر، بما فيه التَّجَلِّي داخل الحقل الدِّيني. سأعتمد هنا منظورًا مُغايرًا ومُستلهمًا بصورة أكبر من الانشغالات «الدِّينيَّة»، دون الانسياق وراء غِوَاية اسْتِنْبَات التَّصَوُّر الظاهراتي لـ «المؤهلات» داخل محور البحث الخاص بالإنسان القادر على ملاقاة الله *homo capax Die* لدى آباء الكنيسة. يتخذ هذا المنظور صورة السؤال التالي: هل يجوز للمذهب الهيرمينوطيقي الذي «يتخلّى عن هيغل»، وبالتحديد عن الفكرة الهيغلية الخاصة بالتوسّط الكامل والمُطلق، استثمار مصطلح «المصالحة» الذي نجده في قلب الفلسفة الهيغلية عامة والذي يشكّل كذلك مفتاح فلسفة الدِّين لديه؟ إذا ما علمنا أن ريكور قلّما يستعمل هذه المُفردة، قد يُخَيَّل إلينا أنَّ الأمر يتعلّق بمسألة غير مناسبة.

على خلاف هذا الرأي، سأُدافع عن الأُطروحة التالية المستمدة مباشرة من «خاتمة الخاتمة» في هذا الكتاب الضخم الذي لا يتوانى ريكور عن مقارنته بغير قليل من الزهو «بدهاليز ثلاثة»: تشكّل «الذاكرة السعيدة» و«الشهادة» و«الصفح الصعب» ثلاثة وجوه مصالحة في أُفق «هيرمينوطيقا الشرط التاريخي» التي تخلّت عن الفكرة الهيغلية بخصوص التوسّط الكامل الذي يعتبر الروح المطلق ضمانته.

أبرزت النظرة الفاحصة التي ألقيناها على وجوه المصالحة الثلاث هذه أن مسألة «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» تُصبح مُعاصرة لنا من جديد. تتكوّن نقطة الهروب في التأويل الذي أسعى إليه هنا من الحكم الهيغلي الشهير الذي يعتبر علامة على العبور من مجال الأخلاقية إلى مجال الدِّين داخل ظاهراتية الدِّين: «تندمل جروح الروح، دون أن تبقى ندوب [*Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben*]»[28]. يصعب على «هيرمينوطيقا الأثر»، مثل تلك التي نجد معالمها مرتسمة لدى ريكور وليفيناس، أن تقبل إمكان الشفاء الكامل من الجروح، مما لا يعني أنها تترك تلك الجروح على حالها، ناهيك عن أن تستمرئ التطلّع إليها وهي تتلذّذ بتعذيب الذات masochiste. أرشدنا كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان إلى طريق آخر سنعكف على استكشافه الآن.

---

(28) *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gwendolyne Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p.578.

الدّين من أجل الذاكرة: الذاكرة السعيدة والبحث عن ذاكرة عادلة.

«الذاكرة السعيدة»: هذه هي «النجمة المرشدة» الذاكرة، التاريخ، النسيان، 714) التي تُوَجِّهُ ريكور في محاولة وضع أركان ظاهراتية الذاكرة، وهي حريصة أثناء ذلك على عدم فصل القضايا التقنية في ظاهراتية الذاكرة عن إبستيمولوجيا العلوم التاريخية، وأخيرًا عن هيرمينوطيقا الشرط التاريخي والانشغال العمومي والمدني. يتعلّق الأمر بظاهراتية الذاكرة الباحثة عن «سياسة الذاكرة العادلة» التي تبدو قادرة على تجاوز «المشهد المُقلق الذي يظهر في المبالغة في التذكّر آنًا وفي المبالغة في النسيان آنًا آخر، دونما حاجة إلى التذكير بتأثير أشكال إحياء الذكريات وبالشَّطط في استغلال الذاكرة -والنسيان أيضًا». يشكّل هذا البحث عن «الذاكرة العادلة» برأيي صورة أولى عن هذه المصالحة التي تُواجهنا مباشرة بمسألة معرفة كيفية تبرير التقريب بين صفتي: «سعيدة» و«عادلة».

بَلْوَرَ ريكور ظاهراتية الذاكرة بناء على «تراتبية حُجج» مضبوطة للغاية: مِن «ما هو؟ إلى «مَن هو؟» مرورًا عبر «كيف؟»، أي «من التذكّر إلى الذاكرة المتفكّرة مرورًا بالتذكر» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 32).

1. إنَّ قرارَ إعطاء الأولوية لسؤال «ماذا نَتَذَكَّرُهُ؟» قد اتُّخِذَ بعد تفكير عميق. منذ الوهلة الأولى، يُواجه هذا القرارُ الظاهراتيةَ «بالسؤال المُحَيِّرِ» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 33): هل «التَّذَكُّرُ» مجرّدُ استنساخ صورة لِمَا كان في الماضي؟ لو كان الأمر كذلك لكانت الذاكرة «مجرّد إقليم موجود داخل المخيّلة»، كما كان تراث فلسفي طويل يذهب إلى ذلك؛ أم أن الذاكرة تحتفظ بصلة مباشرة بالزمان، كما تُفصح عن ذلك عبارة أرسطو في كتاب في الذاكرة والتذكر *De memoria et reminiscentia*: «الذاكرة هي من الماضي»؟ (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 47) لم يكن من قبيل العبث اختيار هذه الصيغة؛ على العكس، تكرّس ظاهراتية هوسرل هذا الاختيار حينما تُعلّمنا كيف نميّز بين القصدية الخاصة بأفعال التخيّل (أي «الوعي الذي يستحضر الصور»، وهو الحقل الذي انكبت عليه أبحاث سارتر الظاهراتية الأولى) والقصدية التي قد نُطلق عليها نعت «الوعي التذكّري» الذي يستمدّ خصوصيته من تزمينه temporalisation الخاص للذاكرة (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 34).

من جِهة ثانية، ليس هذا الاختيار بديهيًّا بِحَدِّ ذاته، ما دام أن عبارة «الصورة-التذكّر» تذكّرنا بالدور السامي الذي تلعبه الصور والتمثّلات في اشتغال الذاكرة. نستطيع أن نطبّق على هذه المشكلة ما قاله كانط في الأوهام المُتعالية: «وهي الأوهام التي تُولد من جديد حالما أَزَحْنَاها جَانِبًا. إن «المراجعة المُتوازية لفينومينولوجيا الذكرى وتلك الخاصة بالصورة» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 35) - وهي المُراجعة التي نستطيع بالمثل أن نُطلق عليها نعت المراجعة النقدية بالمعنى الكانطي للكلمة - تقينا عثرة غواية أن نُرَكِّز بصورة فريدة على صور الماضي، مُتجاهلين أن الذاكرة تتصل «بماضوية الماضي». كما أن مساءلة كتاب **الزمان والسرد** في مجلّده الأول بطريقة مُتزامنة مع كتاب أوغسطين **الاعترافات** ومع كتاب أرسطو فنّ الشعر، هي التي مكّنت ريكور من فهم كيف تَخْلَعُ خيوط الحبكة السردية معنى إنسانيًّا على الزّمان، كذلك فإنه قد نجح في إبراز الدور الذي تلعبه الصورة عن حق في اشتغال الذاكرة، مع التمسّك بقوة بالأُطروحة التي تُفيد أن «فكرة المسافة الزمانية ملازمة لماهية الذاكرة، وتقوم بالتمييز المبدئي بين الذاكرة والخيال» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 52)، حين انْبَرَى في كتابه **الذاكرة والتاريخ والنسيان** بطريقة مُتزامنة إلى مُساءلة الإشكالية الأفلاطونية الخاصة بالأيقونة *eikôn* «حضور الغائب» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 35-36)، وهي تَمثُّل حاضر لشيء غائب، وحينما سعى كذلك إلى مساءلة **الذاكرة** *memoria* **والتذكّر** *reminiscentia* الأرسطي(*).

تنبني معالم ظاهراتية الذاكرة، التي تسترشد في جوهرها بفكرة «الذاكرة السعيدة»، على هذه الأرضية التاريخية المُزدوجة الأفلاطونية والأرسطية. ما معنى ذلك؟ يعني ذلك أن القدرة على التَّذَكُّر من بين التَّجَلِّيَات الاستثنائية لمفهوم الإنسان القادر، وهي قدرة بالغة التعقيد، مما يستدعي القيام بوصف ظاهراتي مُستفيض، ويستخرج بطريقة متدرّجة الفروق الموجودة بين تخليد الذكرى الذي

(*) «على خلفية فنّ الجدال والديالكتيك الموروثة عن أفلاطون، يُمكننا أن نضع كتاب أرسطو المعنون «Peri mnemes tai niscentia» الذي وصلنا في عنوانه اللاتيني De memoria et reminiscentia [في الذاكرة والتذكّر] وهو كتاب يوجد ضمن سلسلة من تسع مقالات أطلق عليها التراث الفلسفي لفظ Parva naturalia» الذاكرة، التاريخ، النسيان، 47. [المترجم]

يقترن بالطقوس الاجتماعية والدِّينيَّة وبين أشكال التذكّر الفردي، كما تَتَمَثَّلُ في الصورة المزدوجة للذكريات التي نبحث عن استرجاعها والذكريات التي تستحوذ علينا عن قصد منا أو عن غير قصد.

يعني الحديث عن «الذاكرة السعيدة» العزوف عن التَّطَرُّق إلى الذاكرة من موقع الإنسان غير المعصوم فقط، أي من زاوية عيوبها واختلالاتها الوظيفية. يبدو أخيرًا أن «القدرة على التذكّر» أكثر أهمية من خطر النسيان، من أجل تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية. يؤكّد ريكور أننا نتذكّر في البداية الأحداث أكثر مما نتذكّر الأشياء، فيما يخصّ قطب الإدراك العقلي noétique («ماذا نتذكّر؟»). لا معنى للقول إنني أتذكّر مظلّتي؛ لكن معرفة الظروف التي قادت إلى نسيانها وعواقب هذا النسيان قد تحمل أكثر من معنى.

يبدو أن هذا البعد اَلْحَدَثِي للتذكّر يُزَوِّدُنَا بفرصة جديدة للتشكيك في شرعية عبارة «الذاكرة السعيدة». تفرض الذكريات نفسها علينا أكثر من مرة، على طريقة زائر غير متوقع، إذا لم نَقُلْ على نحو أشباح من الماضي كنا نودّ لو نسيناها. لو لم يكن هاملت الطالب المتخصّص في اللاهوت بفيتنبرغ Wittenberg، مسكونًا بشبح والده القتيل، لتمكّن من الزواج من أوفيليا Ophélie، ولعاشا عمرًا ممتدًّا ولأنجبا كثيرًا من الأطفال. تجد «اضطرابات الذاكرة» مصدرها أكثر من مرة في الذكريات المُحيّرة، كما كان فرويد يعلم ذلك. وهذا ما لا يجب تجاهله حينما نؤكّد، كما فعل ريكور ذلك، أن «الخوف الشديد من نسيان الماضي أو الحاضر أو النسيان في المستقبل يُضيف إلى نور الذاكرة السعيدة الظلّ الذي تحمله الذاكرة الشقية» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 67).

اعتبر من زاوية نظره أن التمييز بين «الابتداء» و«الاستمرار» يلعب دورًا جوهريًا في ظاهراتية التذكّر. فهو الذي يسمح بوضع علامة استفهام على أولوية الإدراك الذي يفترض فيه أنه يشكّل المصدر الأصلي «للهبة الحاضرة روحًا وجسدًا». ننسى بكلّ سهولة أن الحاضر الحيّ هو بالضبط «حاضر التمتّع والتألّم» وهو «حاضر المبادرة» (الذاكرة، التاريخ، النسيان، 71). هذه الأطروحة هي إحدى النّقاط الحاسمة في انتصار ريكور للذاكرة السعيدة، التي يَتَصَوَّرُهَا في الوقت نفسه من زاوية العلاقة التفكّرية والانتماء إلى العالم. تشكّل القدرة على

«تغليف غيرية الفائت بالحضور» ما يدعوه ريكور «معجزة التعرّف الصغيرة» (نفسه، 80). تُلقي هذه العبارة ضوءًا على موضوع التعرّف الذي لعب دورًا مُتزايدًا في أعمال ريكور الأخيرة. وتمثّل هذه العبارة نقطة محورية في ظاهراتية الإنسان القادر، كما سنرى ذلك فيما بعد.

تُمَثِّلُ القصيدة بعد الظهر مع السيرك والقلعة *après-midi avec cirque et citadelle* التي أهداها تسيلان إلى أوسيب ماندلستام (Ossip Mandelstam) في وردة الشخص *La Rose de personne* شاهدًا رائعًا على «معجزة التعرّف الصغيرة». تختتم القصيدة بالأبيات التالية: «*Verloren war Unverloren/das Herz ein befestigter Ort*» كان الضياع لا-ضياع/القلب قلعة منيعة»[29].

تؤيّد ظواهر التذكّر أوّلية الحدث، وهي ظواهر تَتَضَمَّنُ الجسد، كما تُؤَيِّدُ الصِّفَة المكانية وأُفق العالم بما هو عالم، على مستوى التعولم، ما دامت كلّها تفترض القدرة على معرفة الاتجاه والتنقّل، وتفترض فضلًا عن كلّ ذلك القدرة على الإقامة. لاَ تُفْضِي اللغة إلى خِدَاعِنَا عندما تقول إن الأحداث «تحتلّ حيزًا مكانيًا». وبذلك تنجح ظاهراتية التذكّر في تمكين مفهوم «مساحة الذاكرة» «lieu de mémoire» الذي ابتكره المؤرخ بيير نورا (Pierre Nora) من أن تتوفّر على قاعدة أنثروبولوجيّة. لا تقبل ذكرياتنا «الضبط في الزمان» فقط، بل تَقْبَلُ أَيْضًا «التَّحَيُّز في المكان».

ألقى ريكور جسرًا يَمُرُّ بين ظاهراتية التَّذَكُّر وأبحاثه بشأن الاستعارة الحيَّة، بعدما ذكّرنا بأن «الأماكن المأهولة هي بامتياز أماكن جديرة بالذكر» (الذاكرة، 83). كما رأينا ذلك سابقًا، تَتَمَثَّلُ الوظيفة الأُنطولوجيَّة للملفوظات المجازية في وضعنا أمام «عالم مأهول» والوظيفة الأُنطولوجيَّة للحبكات السردية في تزويدنا بنموذج عبور الزمان، بفضل خَلْعِ معنى زماني عليه. تتقاطع الوظيفتان على نحوٍ ما في مفهوم «مساحة الذاكرة». لا تشكّل مساحة الذاكرة مجرّد إطار خارجي للقصة، بل تَسْتَفِزُّ السرد، لاَسِيَّمَا وأنَّ مِثْلَ هذه الأماكن هي «حرّاس الذاكرة الشخصية والجماعية» (الذاكرة، 85).

في هذا السياق، أثار ريكور مسألة إضافية تُنذرنا بوجود رهانات ظاهراتية

(29) Paul CELAN, *La Rose de personne*, p.99.

التذكّر في ذهن فلسفة الدِّين التي تؤيّد العبارة «الدِّين لأجل الذاكرة»، بناء على تعريف عالمة الاجتماع هيرفيو ليجي (Danielle Hervieu-Léger). كيف نصف سِمات المكان والزمان اللذين يشهدان أشكال احتفالات التذكار التي تُصبح فيها الحركة الجسدية والخاصّية المكانية للطقوس والإيقاع الزمني للاحتفال - «افعلوا هذا تخليدًا لذكراي» (Lc 22, 19) - في خدمة صنف معيّن من الجماعة، كما يُوحي بذلك المصدر الاشتقاقي: الدِّين يعني *religio = religare*؟ في هذا المجال، تُصبح الصّلة بين الطقوس والأسطورة صِلة جدّ وثيقة: «أليس هناك من تنفيذ عمل طقوسي من دون استذكار أسطورة توجّه الذكرى نحو ما يستحق أن يحتفل بذكراه» (الذاكرة، 85). يُؤَكِّدُ ريكور هنا بالضبط على ضرورة «مقاربة نقدية أكثر مما هي وصفية للظاهرة العمومية التي تتخذها الحفلات التذكارية» (الذاكرة، 85). ينبثق المطلب النقدي مباشرة مما يخرجه الوصف إلى الوجود: إن التخليد الذي يُحدثه مسلسل إقامة الطقوس وإعادتها «يجعل من إحيائنا الذكرى العمل الأكثر جنونًا ويأسًا من أجل الوقوف في وجه النسيان في صورته الأكثر مكراً وهي محو الآثار والتدمير» (الذاكرة، 86). كما أنه يجب علينا معرفة التمييز بين امتلاك وامتلاك، يجب علينا التمييز بين جنون وجنون!

قد يَتَعَلّق النقد بالنسيان نفسه، لا سيّما وأن ماضوية الماضي هي «المرجع الأخير للذكرى بالفعل» (الذاكرة، 92). طالما أن الذكرى تحجب عنا قضاء لا رادّ له «كان يومًا ما»، نُجازف بحبس أنفاسنا داخل حلقة جهنمية مُرتبطة بمَاضٍ لا يمضي ويجمّد قدرنا وهويتنا بصورة نهائية، وهي إمكانية أو غِواية لا تقتصر فقط على الذاكرة الفردية، بل تصدق أيضًا على الذاكرة الجماعية.

الذاكرة التي تستطيع التغلّب على هذه الغِواية هي التي تَسْتَحِقُّ حَمْلَ لقب ذاكرة سعيدة. إذا كان «الوسواس بالنسبة إلى الذاكرة الجماعية هو بمثابة الهلوسة بالنسبة إلى الذاكرة الخاصة، وإنها نَمَط مَرَضِي لترسّب الماضي في قلب الحاضر» (الذاكرة، 100)، فإن الذاكرة التي تنجح في النجاة من فخ المخيال تتحوّل إلى ذاكرة سعيدة ومُتصالحة لا تَكُفّ عن تذكيرنا بأن «شيْئًا ما قد مضى، بأن شيئًا ما قد وقع، وقد كنا متورّطين فيه كفَعَلة حقيقيين أو كمتألّمين أو كشهود» (الذاكرة، 101).

2. عندما أدار ريكور وجهه شطر السؤال «كيف نتذكّر؟»، إهْتَمَّ بالاستثمارات التي نقوم بها للذاكرة، مِمَّا يَتَضَمَّنُ ٱلْإِقْدَامَ على تفكير نقدي بخصوص سوء استثمارها. وبما أن الذاكرة بالتحديد هي «حارسة الزمان وعمق المسافة الزمانية» (الذاكرة، 103)، نستطيع أن نطبّق عليها المعنيين المتقابلين ambivalence للمصطلح اليوناني فارماكون *pharmakon*: إذا ما استعمل هذا الترياق الناجع بنسب جِدّ عالية أو إذا ما طُبِّقَ بدون احتراس، قد يتحوّل إلى سُمٍّ قاتل.

فيما يتعلّق باستقصائنا حول وجوه المُصالحة، لا نَوَدُّ التوقّف عند مُبالغات «الذاكرة الاصطناعية»، وهي عبارة ترمز إلى إجراءات فنّ التذكّر التي درسها فرانسيس ييتس (Frances A. Yates). لقد وَلَّى الزمن الذي كانت تنظّم فيه مسابقات في الحفظ عن ظهر قلب وتمّ تعويضها بمُنتديات المعلوماتية حيث نندهش لإنجازات التخزين التي تحقّقها آخر أجيال أجهزة الحاسوب. تظلّ الحدود نفسها مضروبة على هذا النوع من الذاكرة، سواء أتعلّق الأمر بـ الذاكرة الاصطناعية *memoria artificiosa* لدى الأقدمين، أو «بالذكاء الاصطناعي» لدى المُحدثين. تظهر هذه الحدود نتيجة ادّعاء التحكّم الكامل في صيرورة التذكّر كما هو، أي أنها تنتج عن التنكّر للتصوّر الظاهراتي للأثر الذي ينبني على «أساس الكينونة-المتأثرة بالحدث، الذي يُشهد له بعد وقوعه، عن طريق السرد» (الذاكرة، 116 ترجمة معدّلة). «يظلّ كلّ شيء فعلًا، ولا شيء انفعال» في كلّ أشكال الذاكرة الاصطناعية. لا تُطرح مشكلة المصالحة إلّا إذا كانت الكينونة-المتأثّرة المُنفعلة موجودة منذ البدء. بالرّغم من أن الذاكرة الاصطناعية تحفظ كلّ شيء وتسترجعه، لا شأن لها بحكاية شيء، ما دام لم يحدث لها شيء. مهما كانت الخدمات التي أستفيدها من جهاز حاسوب، لا يستطيع رواية حكاية تستحق هذا الاسم.

إن التفكير حول الإساءات التي قد تَتَعَرَّض لها الذاكرة الطبيعية جدّ مُثْمِر بالنسبة للاستقصاء بشأن صلات الوصل بين المصالحة والقدرة على التَّذَكُّر. تظهر هذه الإساءات في الصورة الثلاثية للذاكرة الممنوعة والذاكرة المُتلاعَب بها والذاكرة المُلزمة. نرى هنا أن ريكور قد استعمل مصطلح «المُصالحة» حينما بلور «استعمالًا مُعْتَدِلًا لإعادة الاستذكار باسم ذاكرة عادلة» (الذاكرة، 119).

يظهر المُصطلح على الواجهة بطريقة لا تلفت النظر، ويتخذ صورة استشهاد مُقتبس من سيغموند فرويد، الشاهد الرئيس على الذاكرة الممنوعة. يُلحّ فرويد،

في نصه الشهير حول التذكّر *Erinnern* والتكرار *Wiederholen* والاشتغال *Durcharbeiten*، على ضرورة «اشتغال الذاكرة»، والهدف من التحليل هو تخليص العُصابي من اضطرابات الذاكرة التي قد تذهب إلى حدّ فقدان الذاكرة النفسي الخطير: من خلال مُواجهة هاتين القوتين ,*Erinnerungsarbeit* *Wiederholunigszwang*، يؤكّد ريكور أن مسألة المُصالحة لم تجد طريقها بعدُ إلى الحلّ، وأنها ستصحب تأمّلاته إلى نهاية التصوّر الذي سيُقدّمه عن ظاهراتية الإنسان القادر.

ومع ذلك، فإن عمل الذاكرة يُزَوّدُنا بفكرة أُولى عَمّا نستطيع اعتباره «عمل المُصالحة» الذي يَتَعَزَّزُ أكثر مع شرح مقالة فرويد عن «الحِداد والكآبة»، وهو الواقع نفسه الذي يُلزمنا بالحديث عن «إقامة الحِداد»، كما يفعل ذلك بيتر هومانز (P. Homans) في كتابه القدرة على الحزن *The Ability to Mourn*، أو كما لاحظ ألكسندر ميتشارليش (A. Mitscherlich) في كتابه العجز عن الحِداد *Die Unfähigkeit zu trauern*، عندما اتَّهَمَ الشعب الألماني بسعيه إلى أن يَبْتُرَ من الذاكرة العمومية كلّ الذكريات الأليمة التي تعود إلى الجرائم الفظيعة التي ارتكبها نظام هتلر، كما اتهمه «بعجزه عن الإعلان عن الحداد».

«إن الذكرى لا تَخْتَصُّ فقط بالزمان، كما يقول ريكور، إنها تطلب وقتًا أيضًا - وقت الحزن» (الذاكرة، 123) الذي قد يطول أمده في بعض الحالات. وهذا هو ما يجب تذكّره في وقت بدأت فيه عبارة «التحكّم في الماضي» (*Vergangenheitsbewältigung*) تتحوّل في ألمانيا وغيرها إلى مجرّد شعار. تُنبّهنا «ظاهراتية الإنسان القادر» إلى الاستعمالات المُسيئة لهذه العبارة. خلق مُصطلح «التحكّم» للوهلة الأولى التباسًا يعني بموجبه أن الماضي بما هو ماضٍ يسمح بالتحكّم فيه. يلوح لنا أحيانًا أن ما يُدعى تَحَكُّمًا في الماضي يُمارس عُنْفًا عليه، ويُكافئ عن اغتصاب الماضي(*). تعني «القدرة على التذكّر» بالتحديد القدرة على

(*) يستثمر فريش التقارب الموجود بين مصطلح التحكّم في الماضي *Vergangenheitsbewältigung* والعبارة *Vergangenheitsvergewaltigung* التي تدل على الاعتداء الجنسي على الماضي، بمعنى أن تصفية الماضي أو مُعالجته لا تختلف عن الاعتداء عليه. [المترجم]

التسليم بضياع لا مندوحة عنه. بهذا المعنى، فإن أطروحة ريكور: «إن عمل معالجة عمل الحزن هو ثمن عمل الذكرى، غير أن عمل الذكرى هو الرِّبْحُ النَّاتِج عن عمل معالجة الحزن» (الذاكرة، 125) تدعونا إلى النظر في اتجاه آخر غير الاتجاه الذي يرومه من يسعون إلى تحويل عمل الذكرى إلى حُكم بالأعمال الشاقة.

بِأيِّ معنى يصبح اشتغال الحداد اشتغالًا من أجل المُصالحة؟ أولًا، لأنه يوضع في خدمة استرجاع تقدير الذات، وهو مرتبط بفهم أفضل للذات. يحملنا بعد ذلك على اكتشاف الصِّلة المجهولة أو المكبوتة بين الشكوى والاتهام، كما رأينا ذلك سابقًا في مثال أناشيد البكاء. لا يَصْدُقُ ذلك فقط على الكآبة التي قد يُحدثها فقدان كائن عزيز، بل يصدق أيضًا على «الحزن بدون سبب» الذي نكتشفه في بعض المسارات الروحانية أو المتصوفة.

قَدَّمَ ريكور المرح جَزاءً على التَّخَلّي عن الموضوع المفقود وضمانة المصالحة مع موضوعه المستبطَن، على خلاف الأسى، «هذا الحزن الذي لم يقم بعمل الحِداد». والسبب بالضبط هو أن «عمل مُعالجة الحزن (الحِداد) هو الطريق الإجباري لعمل الذكرى، فيمكن للمرح يمكن أن يكلّل بنعمته عمل الذكرى» (الذاكرة، 133). يبرز ريكور أفق عمله كاملًا، هنا حينما يشرع الستار الذي يُحيط بعبارة «الذاكرة السعيدة» في الارتفاع: «ذاكرة 'سعيدة' حينما تستكمل الصورة الشعرية عمل الحِداد».

من زاوية لغوية بحتة، قد تُفهَم عبارة «في أفق هذا العمل» (الذاكرة، 94) بمعنيين: إما أن تعود إلى عمل الحزن أو تعود إلى عمل التأويل *Deutungsarbeit* الذي يُنجزه ريكور في كتابه. لا نستبعد أن تفترض كلّ قراءة ضمنيًا وجود القراءة الأخرى.

تنقلنا عبارة «ظاهراتية الذاكرة الجريحة» إلى مستوى الذاكرة الجماعية التي توجد بدورها في مواجهة عمل حِداد شاق ويأخذ صورة خيار: **إفراط في الذاكرة أو تفريط فيها**. هذا هو البديل الذي سعى ريكور إلى تجاوزه باسم «ذاكرة نقدية» (الذاكرة، 135) قادرة في الوقت نفسه على التخلّي عن الضررين معًا، ضرر الكبت وضرر التكرار المَرَضي. نستطيع أن نطبّق على هذا التوازن الحصيف

تعريف أرسطو للفضيلة بما هي وسط بين الإفراط والتفريط. يجوز لنا القول إن الذكرى تتحوّل في ذهن ريكور إلى «فضيلة» حقيقية - أي إلى «قوة»- في آخر المطاف حينما ترتبط بالفضيلة الأساسية الخاصة بالعدل، بالرَّغْم من أن عبارة «الذاكرة الفاضلة» لا تحتمل معنى.

وهذا هو ما أظهرته مناقشة الذاكرة المُتلاعَب بها، حيث يظهر اشتغال الذاكرة في زِيٍّ سجين عُوقِبَ بالأعمال الشاقّة. يحدث هذا كلّما جعلت القدرة على التذكّر في خدمة تعزيز الهُويَّة الفردية، وقبل ذلك، من أجل تعزيز الهُويَّة الجماعية المهدّدة، وهي الهُويَّة التي ترجع في قاعدتها الأساسية إلى الشعار التالي: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود». نحن هنا إذن أمام هُويَّة تميل إلى النكوص إلى نفس الذات عينها، إذا صُغنا ذلك باصطلاح كتاب الذات عينها كآخر. في هذه الغِواية، يتساءل ريكور: «هل يجب إذن أن تكون هُويّتنا هَشّة إلى درجة أنها لا تعود تستطيع أن تحتمل أو أن تَتَقَبَّلَ أن يكون للآخرين طُرُق مختلفة عن طُرُقنا لعيش حياتهم وللتفاهم فيما بينهم وتسجيل هُويّتهم الخاصة في مسار العيش- معًا؟» (الذاكرة، 138). تلتقي تأمّلاته النقدية مع الاستقصاء الذي قام به تزيتفان تودوروف (Tzetvan Todorov) حول إساءات الذاكرة، وتُوصلنا إلى النقطة الفاصلة التي تشرع فيها فكرة الذاكرة في التحالف مع معنى العدالة.

3. ما الذي جعل أُطروحات ريكور المتعلّقة بالصِّلة بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية تُهمّ إشكاليتنا؟ إن السؤال المطروح: «من يتذكّر؟» يُثِيرُ على الفور مشكلة إسناد الذاكرة. كان القدّيس أوغسطين قد انْكَبَّ في الكتاب العاشر من نص الاعترافات، على فحص الصِّلة الوثيقة الموجودة بين الذاكرة وفهم الذات. تزداد هذه الصِّلة بين الوعي بالذات والذاكرة وثوقًا لدى لوك (Locke) وورثته. في مقابل هذا التقليد، بلور المدافعون عن فكرة «الذاكرة الجماعية» الذين ينتمون إلى موريس هالبفاكس (M. Halbwachs) إشكالية جديدة، وهم يُوشكون آنذاك على اختزال الذاكرة الفردية إلى مرآة مصغّرة للعقلية الجمعية.

يَبحث ريكور عن تجاوز هذه الصعوبة من خلال التمييز بين ثلاثة أفراد نسند إليهم الذاكرة، بدل اثنين: الذاكرة الفردية والذاكرة المشتركة والذاكرة الجماعية. ينتج هذا الثالوث عن التقاطع بين التصوّر الظاهراتي للذاكرة الفردية والتصوّر

السوسيولوجي للذاكرة الجماعية. كرّر ريكور هنا الإجراء نفسه الذي مكّنه في كتاب الزمان والسرد، في المجلّد الثالث، من تعريف الزمان التاريخي بما هو زمان ثالث بين المفهوم الظاهراتي لزمان النفس والمفهوم الكوسمولوجي لزمان العالم. تُسَلِّمُ أطروحته الأساسية أنه بين الذاكرة الحيَّة للأفراد والذاكرة الجماعية للجماعات يمتدّ فضاء متوسّط يتعلّق بالذكريات التي نشترك فيها مع أقربائنا وهم «هؤلاء الناس العزيزون علينا والذين يعتبروننا عزيزين عليهم» (الذاكرة، 205) يمكننا تبادل الذكريات في هذا الفضاء، مما يجعلها مفهومة أكثر، وأحيانًا «مُتصالحة» أكثر. يتلقّى مفهوم القدرة آنذاك معنى جديدًا. يقول ريكور في أعقاب قول مأثور عن القدّيس أوغسطين، حينما تحدّث عن «الأنفس الشقيقة»: «إن ما أنتظر من المقرّبين مني هو أن يوافقوا على ما أقرّ به: إني أستطيع أن أتكلّم، وأن أعمل، وأن أسرد، وأن أحَمِّل نفسي مسؤولية أعمالي» (الذاكرة، 207).

لا يعني ذلك بطبيعة الحال أن الأقربين ليسوا إلّا أولئك الذين يُباركون كلّ ما أقوله وما أفعله! لكن بعض العبارات المُذهلة من خاتمة الكتاب تُبرز الأهمية الحيوية التي يتمتع بها اقتسام الذكريات المشتركة. تحوّلت «معجزة التعرّف الصغيرة» هنا - «كيف عرفا الرب عند كسر الخبز» (لوقا 24، 31-35) - إلى ما يدعوه فالتر بنيامين (Walter Benjamin) وما يدعوه أوغسطين *amans memoria*. لا يتحدّث ريكور هنا فقط عن «ذاكرة سعيدة»، بل عن «ذاكرة وجدت سلامها». ليست هذه التهدئة ثمرة إنجاز ذاتي، بل هي نعمة اقتسام ذكريات مشتركة. «غير أني أعتقد أنه في ظروف مؤاتية، من مثل طلب شخص آخر منا أن نتذكّر، أو بطريقة أفضل، العون الذي يأتي من الغير للمشاركة في ذكرى، يُمكن أن نقول إن التذكّر قد نجح وإن الحزن قد انحسر لينزلق في الطريق الحتمية للاكتئاب، وهو ما يُجامل الغمّ. إن كان الأمر كذلك، فإن الذاكرة السعيدة هي ذاكرة وجدت سلامها» (الذاكرة، 716).

تساءل ريكور «من يُرينا خيرًا؟» (المزمور 4، 7) مع المنشد الذي اعترف في الآية الثانية للمزمور نفسه: «فقد أفرَجت لي دائمًا في الضيق». اعتبر من جانبه أن إمكان الإسناد الثلاثي للذكريات هو الذي ينتزعنا من دوامة الشعور بالذنب، من أجل الانفتاح على سعة جدلية المصالحة والصِّلة وقطع الصِّلة.

القدرة على تعرّف الذات: «معجزة التعرّف الصغيرة».

قبل أن أُعرّج على القسم الثاني من كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان، سأتوقف قليلًا عند بعض المُصطلحات التي ذكرتُها قبل قليل: «معجزة التعرّف الصغيرة». تُثير هذه العبارة التي خَصَّصَ لها ريكور كتابه الأخير، تحت عنوان التعرّف *La Reconnaissance*، انتباهنا إلى محور مُهمّ مرتبط بظاهراتية الإنسان القادر التي لا تستطيع أن تترك فيلسوف الدِّين غير مبالٍ.

«قادر على التعرّف»: ما معنى ذلك؟

1. يَتَعَلَّق الأمر أولًا بمجرّد القدرة على تعَرُفِ شيء ما. ركّز ريكور نظره على الخبرات التي تشهد على وجود انزياح بين التعرّف والمعرفة، من داخل مجال أفعال تحديد الهُويَّة أو تحديد الهُويَّة من جديد ذاتها. لا يعني تحديد الهُويَّة فقط التَّحَقُّق من عينية الشيء أو من الشخص؛ فهو يعني أيضًا إبراز القدرة على التعرّف على طرق مُختلفة للكينونة-في-العالم. ما هي القرينة التي تسمح بتعرّف نمط كينونة؟ القرينة هي طريقة دخول «التغيّر» على كائن ما، ويُمكن إرجاع أيّ نمط تغيّر إلى نمط تزمّن مخصوص، وتتوافق معهما درجات مُماثلة من المُعطيات الدرامية، إذا مَرَّ التعرّف عبر درجات تصاعدية من الخطإ التي قد تصل إلى مستوى الإنكار الكامل، مثل إنكار هيئة الخادم المتألم في الكتاب المقدّس، والذي تعذّر التعرّف عليه نتيجة الانتهاكات الجسيمة التي تعرّض لها.

تَطَرَّقَ ريكور إلى مشكلة التعرّف في البداية من الجانب الموضوعي، كما كان قد فعل ذلك في كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان، في البداية من جانب موضوعي *ex parte objecti*، بعد تطوير جدلية دقيقة للظهور والاختفاء وإعادة الظهور. الطفل «الذي يظهر» سيُصبح يومًا ما «عزيزًا رحل»، وهو الذي بإمكانه التحوّل عند الاقتضاء إلى شخص «عائد».

2. تَتَعَزَّزُ جدلية التحقّق والإنكار أكثر مع مشكلة تَعَرُّف الذات عينها. يفترض ذلك في ذهن ريكور اكتساب وعي «بقدراتنا» الذاتية، وهو ما يتضمن اشتغال تَعَرُّفٍ مُضنٍ لا يمكن إنجازه دون مساعدة الغير. تعتبر مختلف مشاهد التعرّف التي تُعتبر أمارة على عودة عوليس إلى إيثاك Ithaque – مثل كلب أرغوس Argos، والمربية، والابن، والزوجة، وحسب كُتّاب الحواشي، ومن خلال أبيه – شهادة

حيّة على مدى تعقّد هذا العمل الذي يستنفر كلّ مرة معايير مختلفة في تحديد الهُويَّة، ابتداء من الندوب وانتهاء بسرير الزوجيَّة. ربما نستطيع أن نفحص في المعنى نفسه مختلف مشاهد التعرّف واشتغال التعرّف الصعب في الحكايات الكتابية المتعلّقة بظهورات المسيح المنبعث الذي قام بعد موته الشنيع فوق الصليب.

إنَّ مُهمَّة ظاهراتية التعرّف هي تحديد هُويَّة أعلى الوجوه اللافتة للنظر التي تقول «أستطيع» من منظور أرجعه ريكور في الوقت نفسه إلى «الأرسطية الجديدة وإلى ما بعد الكانطية وما بعد الهيغلية». استند تعرّف الذات إلى جدلية نفس الذات العينية والهُويَّة الذاتية، متبوعة بجدلية الهُويَّة الذاتية والغيرية، وهي التي كان كتاب الذات عينها كآخر قد وضع أركانها. والإقرار هو النمط الإبستيمي الذي يسير بمحاذاة اشتغال التعرف وهو «الاعتماد دون ضمانة ويعتبر ثقة محفوفة بالمخاطر ويحوّل الإقرار إلى إقرار الذات».

بهذا المعنى، يمتلك تعرُّفُ الذات ساعدين: توجد القدرة على التذكّر والقدرة على الوعد في مواجهة التهديد المزدوج بالنسيان والخيانة الذي يثقل كفة اشتغال التعرّف بظلّ السلبي. فيما يتعلّق بالوعد، يؤكد ريكور على ضرورة وضع الوعود التي أعتبر نفسي صاحبها في خِضمّ الوعود التي استفدتُ منها ولا زلت. ينصرّف ذهننا بطبيعة الحال على المستوى الدِّيني إلى الوعد المؤسّس الذي وُعِد به إبراهيم. بصورة عامة، يتعلّق الأمر «بمتوالية من الوعود التي أسقطت فيها ثقافات بكاملها وعصور بكاملها تطلّعاتها وأحلامها، وهي وعود لم يَفِ بها كثير ممّن التزم بها». يقول ريكور: «إنني أُواصل تلك الوعود».

3. اختتم ريكور «مسيرة التعرّف» التي رفض اعتبارها مسيرة نظرية، بتفكير حول مختلف «مستويات التعرّف». إنها تمرّ عبر استئناف الإشكالية الكانطية المتعلّقة بـ «إعادة التعرّف» وبالإشكالية البرغسونية المتعلّقة بتعرّف الصور وبالجدلية الهيغلية الشهيرة المتعلّقة بالتعرّف. يتبيّن بوضوح أن اشتغال التعرّف ليس طويلًا ولا هو مؤلم بصورة أقل من عمل التذكّر وعمل الحِداد إلّا عندما يكتسي الإنكار الصورة الإيجابية لإنكار التعرّف.

القدرة على الشهادة: صورة الشاهد وغرابة التاريخ المُقلقة.

هل تستطيع «معجزة التعرّف الصغيرة» أن تَتَكَرَّرَ في مشهد التاريخ الكبير؟ لن يجد هيغليٌّ صعوبة في تقديم إجابة إيجابية عن هذه المسألة، ما دامت الروح المُطلقة ذاتها، بدل الشخصيات الكبرى في التاريخ، هي التي تتحقّق من وجودها في مسيرة التاريخ العالمي. يشهد «مكر التاريخ» أن المعنى الذي ينتصر داخل التاريخ والذي يضطلع فيلسوف التاريخ والدِّين بمهمّة استجلائه، لا يتطابق مع مشاريع الفاعلين للكبار في التاريخ، ومشاعرهم ومقاصدهم. ألا يزال بمُكنة «هيرمينوطيقا الشرط التاريخي» إقامة صِلة بين معنى التاريخ ومفهوم المصالحة؟ هذا هو السؤال الثاني الذي سأفحصه الآن، مركّزًا على القسم الثاني من كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان.

ليست الإجابة بديهية لأسباب متعدّدة. يرجع السبب في ذلك أوّلًا إلى تَعَقُّدِ المشكلات وهَوْلها وقد ناقشها ريكور في هذا الجزء من الكتاب الذي يعتبر رُدهة عليا من بين «رُدهاته الثلاث»، بناءً على صورته المجازية ذاتها. تُشبه إرادة الكشف عما يدخل في موضوع المصالحة داخل الكتاب في صعوبتها مسعى العثور على إبرة داخل أكوام التبن.

تُضاف صعوبة أُخرى إلى ما سبق، وهي صعوبة تسمح نظرة مُلقاة على خاتمة الخاتمة باستجلائها. تابع ريكور تحت هذا عنوان «تاريخ شقيّ؟» (الذاكرة، 717) تأمّلاته بخصوص «الذاكرة السعيدة» في اتجاه التفكير في التاريخ. لكنه حرص على إضافة نقطة استفهام إلى هذه العبارة، كما لو كان يعني أن القول الفصل في فهم التاريخ لا يرجع بالضرورة وفي كلّ الأحوال إلى العجز عن تحصيل أدنى مصالحة. لنتساءل إذن هل لا يزال التفكير في التاريخ الذي تخلّى عن هيغل يُجيز لنفسه خلع معنى مقبول على مُفردة «المصالحة».

الميزة الأُولى التي يتمتّع بها الاستقصاء الذي ينهض ريكور له في الجزء المتوسّط من كتابه هي أنه يُذَكِّرُنَا بالقوس الكامل الذي يُقال عن ما يدعوه «إجراء الكتابة التاريخية» ابتداء من مرحلة التوثيق التي تبتدئ بجمع الوثائق وتكوين الأرشيف، إلى كتابة التاريخ، مرورًا بنماذج التفسير والفهم التي يستثمرها المؤرخ

الحديث. يتعلّق الأمر من البداية إلى النهاية بعمليات هيرمينوطيقية؛ لكن صفة «الهيرمينوطيقية» تتلقّى معنى جديدًا كلّ مرة.

1. تَتَعَلّقُ النقطة المهمّة الأولى بالمكانة التي تحظى بها الشهادات والشهود لدى ريكور. لا يجب علينا برأيه أن «ننسى أن كلّ شيء لا يبدأ في الأرشيف، بل مع الشهادة، وأنه مهما كان من أمر النقص المبدئي في الوثوق بالشهادة، فإننا لا نملك أفضل من الشهادة، في التحليل الأخير كي نتأكّد بأنفسنا أن شيئًا معيّنًا قد حدث، ويُقرّ شخص مُعلن أنه قد شاهده هو شخصيًا، وأن اللجوء الأساسي، وهو أحيانًا اللجوء الوحيد، خارج نِطاق الأنماط الأُخرى للوثائق، يبقى المُواجهة بين مختلف الشهادات» (الذاكرة، 224).

يُؤَكِّدُ ريكور في ختام المناقشة التَّفْصِيلِيَّة التي خَصّصَها لمفهوم الشهادة، أن الوثوق أي أن «الإقرار المبدئي على سيرة الشخص»، يلعب دورًا مهمًّا في الأمن اللغوي الذي يحتاج إليه مجتمع ما للاستمرار في الحياة. بهذا المعنى، فإن «القدرة على الشهادة» تعبير أساسي عن الإنسان القادر، وهو تعبير لن يسمح لنا غيابه بالعيش أبدًا في عالم يستحق ثقتنا. لكن ريكور أكّد مباشرة بعد ذلك أن هذه «الثقة المُفترضة» ليست دائمًا في مستوى «عُزلة 'الشهود التاريخيين'، إذ إن تجربتهم الخارقة تتحدّى عجز المقدرة المتوسّطة العادية على الفهم. هناك شهود لا يُلاقون على الإطلاق الحضور القادر على سماعهم والإصغاء إليهم» (الذاكرة، 251). تُبَيِّنُ الملاحظة الهامشية الطويلة التي تُصاحب هذا القول ما هي التجربة التاريخية التي وضعها نصب عينيه. إنَّ رَدَّ ٱلْفِعْل الذي يُواجه به انعدامُ الفهم المُعتاد لشهاداتِ الناجين من مُعسكرات الإبادة هو القول: لا يُمكن أن يكون هذا صحيحًا!».

هنا يَتَضَمَّنُ شعر بول تسيلان كلّ قوته «لا أحد يَشْهَد على الشّاهد» «*Niemand zeugt für den Zeugen*»، في الوقت نفسه الذي يطرح فيه مشكلة مَهولة ناقشها ريكور كذلك في معرض مناقشته لمفهوم الأرشيف: هل يُمكن أرشفة مثل هذه الشهادات؟ يوجد ما يُقابل السؤال الذي طرحه أدورنو: «ألا نزال نستطيع كتابة الشعر بعد أوشفيتز Aushwitz؟» في الكتابة التاريخية: هل نستطيع الإحاطة بالمهول المُرعب *tremendum horrendum* في محرقة اليهود بواسطة

المقولات التفسيرية المُعتمدة في كتابة التاريخ المألوفة؟ تساءل بريمو ليفي (Primo Levi) «هل نستطيع حَكْي موتنا نحن بالذات؟». تَتَبَنّى إجابة ريكور ردّ فعل تسيلان في ديوان وردة الشخص *La Rose de personne* على أدورنو: لقد حكى بريمو ليفي بالذات ما لا يقبل الحَكْي: (الذاكرة، 268).

لكن ما الذي يُحكى هنا؟ ألا تُفرغ مُفردة «لا يُغتفر» مُصطلح «المُصالحة» من محتواه؟ لقد أَخَّرَ ريكور إجابته إلى القسم الثالث من الكتاب. نقول في البداية إن الأمر يتعلّق بتكوين فكرة صحيحة عن غرابة التاريخ المُقلقة، وهي غرابة لا تظهر فقط داخل مواقف الحدود القصوى المذكورة قبل قليل. وهي تظهر بالمثل في الدِّراسة التي اقترحها ريكور لمشكلة الكتابة التاريخية. في هذا المقام كذلك، نجد أنفسنا من جديد أمام صعوبة مُحيّرة بخصوص ما يقبل المقارنة وما لا يقبلها، كما تظهر في معالجة قضية «الحلّ النهائي» في الكتابة التاريخية المُعاصرة. يجد المؤرخ نفسه أمام هذه القضية، بما هو مؤرّخ وبما هو مُواطن «في موقع المسؤولية اتجاه الماضي» (الذاكرة، 392)، مما لا يعني القول أبدًا إنه مُلزم بالتخلّي عن ممارسة الحسّ النقدي. استخلص ريكور من ذلك خلاصةً عامة أكثر عمومية: ما يحظى بأهمية نموذجيّة لديه هو الديالكتيك الذي «لا يُمكن تخطّيه بين الوحدانية وبين استحالة المُقارنة في قلب فكرة الفرادة [الحدث الفريد غير القابل للمقارنة بغيره]» (الذاكرة، 394).

تنقلنا هذه الأُطروحة إلى المسألة الأُنطولوجيّة المُتعلّقة بالتاريخانية. وقد بلورها ريكور في صورة «هيرمينوطيقا الشرط التاريخي» التي عرضها في كتاب الزمان والسرد، المجلّد الثالث. هنا كذلك، اجتهد ريكور في عدم فصل اللحظة النقدية في الهيرمينوطيقا عن اللحظة الأُنطولوجيّة. هل الكلمة الأخيرة في الفهم التاريخي هي: «أن تفهم كلّ شيء هو أن تصفح عن كلّ شيء» أم أن الفهم التاريخي لمقولات الفرادة تستطيع القيام باستعمال آخر غير أخلاقي بكامله لمقولات الفرادة وما لا يقبل المُقارنة؟ تتلخّص «الفلسفة النقدية للتاريخ» لدى ريكور في ثلاث أُطروحات: 1. لا ينبغي أن تختلط الفرادة التاريخية بالفرادة الأخلاقية. 2. عند الابتداء، يتبيّن أن الوحدانية التاريخية هي وحدانية الحدث بما هو حدث ووحدانية مُتوالية سردية لا تَتَكَرَّر. 3. على مستوى أعلى، تُعتبر الوحدانية مُرادفة لعدم قابلية المُقارنة. في آخر المطاف، «إن فكرة الفرادة المثالية

لا يُمكن أن تَتَشَكَّلَ إلّا بفضل رأي عام مُستنير يُحَوّل الحكم الاستعادي حول الجريمة إلى عهد بتجنّب عودتها» (الذاكرة، 494).

لِنَفْتَح قَوْسًا هنا. إذا كان «الديالكتيك الذي لا يمكن تَخَطّيه بين الوحدانية وبين استحالة المقارنة في قلب فكرة الفرادة» الذي أشرتُ إليه قبل قليل، يحمل أهمية نموذجيَّة، ألا نستطيع تطبيقه كذلك على بعض أشكال التجربة الدِّينيَّة؟ قد لا تكون عزلة من شهدوا على بعض تجارب المُطلق أقلّ مأساوية من عزلة من استشعروا المَهول المُرعب في الغياب الجذري للإنسانية بكلّ قوته. بناء على هذه الفرضيّة، قد نمتلك مسوّغات مُقنعة للتساؤل إذا كانت التأمّلات التي خَصَّصَهَا ريكور لدور الشهادات في الفهم التاريخي لا يجوز أن تُوضع على صِلة بفكرة نابير عن «هيرمينوطيقا الشهادات». تُساعدنا دراساته لفكرة الشهادة لدى ليفيناس ونابير على الإدلاء بِرَدٍّ إيجابي على هذا السؤال.

2. من أجل الكشف عن الصِّلَةِ بين التاريخ والموت، يُحيل ريكور إلى كتاب ميشيل دوسيرتو الغائب من التاريخ *L'absent de l'histoire*، حيث يُقارن الكتابة التاريخية بفعل الدفن، على خلاف ميشلي (Michelet) الذي يأتمن المؤرّخ على مهمة إحياء الماضي. إن هذا الإحياء الذي قد يستحيل معه الماضي إلى حاضر يستحق بالفعل حمل اسم «المصالحة» بالمعنى الهيغلي عن الوساطة الكاملة. يتساءل ريكور مع دو سيرتو أَلَم يكن كلّ كتاب تاريخي بمثابة متحف للماضي، على خلاف ما يُفيده التصوّر الرومانسي.

قد يكون فعل الدَّفن بدوره طريقة للمصالحة مع ما كان ولن يعود أبدًا. لكن ريكور لم يكتفِ بهذا الجواب. تخيّلْ إمكان «إحياء الماضي في حدود مجرّد العقل التاريخي»، كما دعاه. لا يملك المؤرّخ أن يوصد الأبواب على نفسه داخل الاستعادة الخالصة للماضي. يرى ريكور أن «معنى ما حدث لم يتجمّد مرة واحدة إلى الأبد، أضفْ إلى ذلك أن أحداث الماضي يُمكن أن تُسرَدَ وأن تُؤَوَّل بطريقة مُختلفة، كذلك فإن الشحنة الأخلاقية بالنسبة إلى دَيننا نحو الماضي يُمكن أن تزداد أو أن تُخفف كثيرًا» (الذاكرة، 560)، بالرّغم من أن الوقائع لا تمّحى، وبالرّغم من أننا لا نستطيع سبيلًا إلى جعل ما حدث لم يحدث بالفعل. يَتَحَقّق نوع من المصالحة داخل التاريخ، في كلّ مرة ترجح فيها كفة التخفيف كفة

العبء، دون أن ننتزع عن التاريخ سِمته التراجيدية التي لا تَوَدُّ «الأنفس الجميلة» رُؤْيَتَهَا.

القدرة على الصفح: معنى «يوجد» صفح.

تَصِلُ ظاهراتية الإنسان القادر إلى بُعْدِهَا الثالث الأعلى في خاتمة الكتاب تحت عنوان «الصفح الصعب». إن صعوبات الفهم التي تطرحها الصفة ٱلْمُقْتَرَنَةُ بالمصدر «الغفران»، وهي أنه «صعب»، لا تَقِلُّ هَوْلًا عن الصُّعُوبَات التي تطرحها صفة «سعيد» عندما يتمّ اقترانها بالمصدر «الذاكرة». من نافلة القول التذكير بأنه لا يوجد ما هو أصعب من الصفح عن ظلم أُلحِق بنا. يتعلّق الأمر، في تصميم كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان، بِمُواجهة مشكلة أُخرى، وهي الصعوبة التي يدعوها ريكور «أُخروية [متعلّقة بالآخرة] تمثيل الماضي» (الذاكرة، 663).

إنَّ مختلف القدرات الإنسانية الأساسية التي أشرنا إليها إلى الآن - القدرة على الكلام، والقدرة على التَّصرُّفِ، والقدرة على الحَكْيِ، والقدرة على تحميل الذات المسؤولية، والقدرة على التذكّر، والقدرة على النسيان، إلخ - تنكشف أمام أعين الظاهراتي بعد توسيع مجال الاستقصاء بصورة مُتَدَرِّجَة. ابتداءً من اللحظة التي نَتَصَوَّر فيها إمكان الصَّفْح، نُصبح مُلزمين بتغيير اتجاه النظر الذي يمتد في الوقت نفسه «إلى أسفل» في اتجاه الأعماق السحيقة للخطيئة، و«إلى أعلى» في اتجاه العلو المُذهِل للصفح. إن عدم التناسب العمودي هذا بين الأعماق السحيقة السحيقة لـ سرّ الشرّ *mysterium iniquitatis* وعُلُوّ الصَّفْحِ الذي يُمكن بُلوغه، ينعكس داخل أفعال لغوية مخصوصة: نسمع «تحت» لغة الاعتراف بالخطايا ونحيب الضحايا؛ وتصدح «في الأعالي» ابتهالات الحمد وأفعال النعمة شكرًا على الصَّفْح ٱلْمُتَلَقَّى.

«هناك الغفران» (الذاكرة، 662) أي يوجد الصفح: تتشابك خيوط خاتمة الكتاب حول هذه الأطروحة. نستطيع شرح هذا القول وتأويله بالقول: «هناك هِبة الصفح». لكن هل توجد هذه الهِبة على وجه الحقيقة؟ الجواب بالإيجاب ليس بَديهيًّا بذاته، بالنظر إلى واقع أن «معادلة الصفح» تنبني على مقياسين لا توجد مصالحة بينهما: الشرّ الذي لا يُغتفر واستبعاد الصفح بشكل نهائي. إن «الملحمة

الطويلة»، أو قُلْ إنَّ ٱلْمَسِيرَةَ الطَّوِيلَةَ عبر ٱلْمُؤَسَّسات الاجتماعية التي تواجه هذه المشكلة، هي التي تُمَكّن ريكور من تحويل «معجزة التعرّف الصغيرة»، وهي التي يدعوها دريدا «إمكانًا ممتنعًا» وتدعوها حنَّة أرَنْت (Hanna Arendt) «معجزة الصفح»، من تحويلها إلى المعجزة الكبيرة للمصالحة.

إن ما أجْبَرَ ريكور في البداية على البحث عن مُبَرِّر الصَّفْحِ في المُضمر المؤسَّسي، كان يَتَمَثَّلُ في معرفة مدى أَحَقِّيَّة ٱلْمُؤَسَّسة القضائية في أنْ تُخَوِّلَ لِنَفْسِهَا الحق في الصَّفْحِ، دون أن تُدَمِّرَ بهذا العمل الميزان الهشّ الذي تظهر فيه العدالة، أو إذا كُنَّا قادرين على العقاب بيَد وعلى الصفح بيَد أُخرى، مِمَّا كان سيعني كذلك أن سلوك الغفران لا يُمكن التَّلَاعُب به ولا يُمكن استغلاله أدَاتِيًّا داخل الحقل القانوني والسياسي. تسمح المراهنة على خصوبة المسافة الزمانية من زاوية هيرمينوطيقية بمتابعة التأمّلات بشأن زمانية الاستذكار - عمل الاستذكار مثل عمل الحداد - التي بسطها في القسم الأول من الكتاب وحول الأُطروحات الخاصة بزمانية الفهم التاريخي في القسم الثاني، من خلال التأمّل في زمانية الصفح. «القدرة على الصفح»: هذا ما يتطلّب كذلك وقتًا - وقتًا طويلًا غالبًا، بل وأطول من اللازم.

إنَّ العبارة الرَّاجِعَة باستمرار «ذاكرة سعيدة بلغت الطمأنينة» (الذاكرة، غالبًا 663) تُعيد وصل القسم الأول من الكتاب بخاتمته. لا هذا المحمول ولا ذاك يحمل معنىً أنطولوجيًا، بل معنًى أُخْرَوِيًّا. يتعلّق الأمر برغبة يحملها كلّ امرئ في أحشائه بخصوص ذاكرة بلغت الطمأنينة. قد تصبح الذاكرة التي ضمدت جروحها ذاكرة مُتصالحة هي أيضًا. تعتبر النظرة التي يُلقيها ريكور هنا على مختلف مراحل الإنسان القادر في الوقت نفسه نظرة تراجعيَّةً على مذهبه الأنثروبولوجي الأول عن الإنسان غير المعصوم وعلى مذهبه الهيرمينوطيقي الأول عن الخطيئة. لن نندهش إذا ما رأينا تصوّر نابير «عمّا لا يُغتفر» يطفو على السطح في هذا السياق. يقدّم لنا المهول المُرعب *tremendum horrendum* في الأحداث المُخيفة التي عرفها القرن العشرون، كما كان ريكور قد أبرز ذلك في المجلّد الثالث من كتاب الزمان والسرد، صورة معكوسة للمُرعب الخلّاب *tremendum fascinosum* في ظاهراتية المقدّس. لا يجد الشعور بالرُّهْبَة مصدره في الأشكال اللّامتناهية التي يتخذها العنف المُمارس في حق الضحايا فقط. فالعزلة والمهانة واحتقار الذات، كما يعلم

ذلك كلّ الجَلّادِين، هي الآثار النفسية التي تخلّفها الاعتداءات الجسدية، وهي جروح لا تندمل أبدًا في الغالب. تشهد روايات ضحايا غسيل الدماغ أن القول الذي يتحوّل مِنْ: «أنت لا شيء» إلى القول «أنا لستُ شيئًا» يحدث بصورة أكثر سهولة مما قد يُسلّم به العقلانيون في مختلف مستوياتهم.

تَمْتَدُّ جذور مفاهيم «الضرر الذي لا جَبْر له» والضرر الذي «لا يتقادم» و«لا يُغتفر» في حقل المُرعب المَهول. لَكِنَّنا نستشفّ من هنا فكرة الصفح، ولو من بعيد، سواء أكانت فكرة مُمكنة أو مُتعذّرة. «توجد هِبة الصفح»: نستطيع أن نطبّق على هذا القول ما قاله هايدغر عن نداء الضمير: «إنه يأتي مني، وهو يأخذني على حين غِرّة» ودون أن أتمكّن من تبرير مشروعيته ولا من تأسيسه. حتى لو كان الصوت صوتا «آتيًا من أعلى»، ليس صوتًا أخرس بكامله. «الغفران موجود، كما يقول ريكور كما أن الفرح موجود، والحكمة موجودة والجنون والحب. الحب بالضبط. إن الغفران ينتمي إلى العائلة نفسها» (الذاكرة، 673).

يُذَكِّر في هذا السياق بنشيد القديس بولس نشيد المحبّة في الفصل الثالث عشر من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس. يرجع سمو المحبّة، بالمُقارنة مع الفضيلتين الربانيتين الأخريين، وهما الإيمان والرجاء، إلى قدرته على احتمال كلّ شيء، حتى ما لا طاقة له به، بمعنى أنه يملك القدرة على غفران ما لا يُغتفر. يقول ريكور، مباركًا ما يذهب إليه دريدا، إنَّ الصَّفْحَ غير المشروط هو الذي يَسْتَحِقُّ هذا الاسم عن حق. في هذا المقام، تطفو عبارة «عدم التناسب» التي كان ريكور قد استثمرها لتحديد سِمات مذهبه الأنثروبولوجي حول عدم العصمة، وإن من زاوية أُخرى. ما يَتَعَلَّق الأمر بالتفكير فيه هو «التفاوت بين عمق الذَّنب وبين عُلُوّ الغفران» (الذاكرة، 674). بناء على ذلك، نجد أنفسنا في مُواجهة مسألة مُلتبسة كان دريدا قد ناقشها، وهي التي تتعَلّق بمعرفة الشروط التاريخية التي تسمح للتَّوْجيه غير المشروط للصفح من أن يتلَقّى تعبيرًا ملموسًا عن نفسه، دون أن يُفضي مباشرة إلى إساءات جديدة، مثل استغلاله من أجل تحقيق أغراض سياسية خَفِيَّة. لا يُمكن إيجاد حلّ للمشكلة عن طريق التحكّم. يجب إنجاز «ملحمة طويلة لروح المصالحة»، قبل التمكّن من الحديث عن إمكان مصالحة فعلية.

عَمَدَ ريكور إلى تحليل إمكان الصفح داخل أربعة أوضاع تُهمّ صِلة الوصل بين العقاب والغفران، بفضل استثمار وجوه التمييز التي أدرجها كارل ياسبرز في كتابه الشعور بالذنب لدى الألمان(*).

تطرح في المقام الأول مشكلة الجريمة، وعلى الخصوص مشكلة «الجرائم ضد الإنسانية» التي تخضع لمبدأ عدم التقادم، مثل الجرائم المعروضة على نورمبرغ أو لاهاي. يجب الانتباه برأي ريكور إلى لزوم تمييز مفهوم ما لا يُغتفر عن مفهوم ما لا يتقادم. تظلّ نسبة هامشية موجودة ولو أنها تظلّ نسبة ضعيفة من أجل «روح الغفران» (الذاكرة، 683) حتى في الحالة التي لا تحتمل تقبّل التكفير عنها في الواقع. يحق لكلّ مجرم، حتى ولو كان قد ارتكب جرائم ضد الإنسانية، أن يتمتّع بالاحترام والكرامة الإنسانية. حينما نَلِج هنا من جديد مجال المُرعب المَهول، لا نستطيع بعد ذلك الإدلاء بالحكم الهيغلي بشأن الجروح التي تندمل دون أن تترك نُدُوبًا. معنى ذلك أنَّنا سننسى ما قرّره يانكليفيتش (Jankélévitch): «الغفران قوي مثل الشرّ، غير أن الشرّ قوي مثل الغفران» (الذاكرة، 684). لكننا نستطيع أن نستكشف وجوهًا للغفران لا تتجاوز أفق التناهي الإنساني، بدل أن نستنتج من ذلك تعذّر الصفح بصورة قاطعة.

العلامة المميّزة التي تنقلنا من العدالة الجنائية إلى مفهوم الذَّنب السِّياسي هي مفهوم تحَميل التبعات. هل يجوز لنا أن نُحَمِّل شعبًا أو أمة تبعات الجرائم التي ارتكبها آخرون باسمه؟ عندما يطرح علينا السؤال، يظلّ إمكان المصالحة مشروطًا بتحقيق شرط مزدوج. عندما نتحدّث عن المتّهَمين، لاَ بُدَّ أن نعترف بأن المرء لا يستطيع أن يُوصِدَ على نفسه أبواب حياته الخاصة، بل يُسهم بطريقة أو أُخرى بطريقته في القرارات العلومية، وبالقدر نفسه، يتأثر بعواقبها. ومن جهة أصحاب الادّعاء، نعود إلى قدرتهم

(*) أنجزت الترجمة الفرنسية *La Culpabilité allemande* عن الأصل الألماني الصادر سنة 1946 تحت عنوان *Die Schuldfrage*، وهو كتاب أحدث صدمة عُظمَى في نفسية الألمان في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه تطرّق إلى مسؤوليتهم عن أهوال الحرب. لكن الكتاب تضمّن برأي ريكور أبعادًا نظرية عليا يجب إعادة الاعتبار إليها بعد مُضيّ أكثر من نصف قرن على نشره. [المترجم]

على إبراز الرأفة. تعتبر الرأفة أو السماحة «ظلّ الغفران» لدى ريكور (الذاكرة، 685).

نقترب أكثر من قلب المجال الحسّاس الذي تترك فيه الصّلة بين الاتهام والعقاب مكانها للعَلاقة بين طلب الصفح والتفضّل بالصفح، عندما نطرق باب الذنب الأخلاقي. تتقاطع تأمّلات ريكور هنا مع أُطروحات كلاوس كودال (Klaus Kodalle) بخصوص صور الصفح العمومية. تظلّ المصالحة بين الشعوب في غالب الأحيان أُمنية مرجعها الورع. وهذا هو ما يقدّم دليلًا جديدًا على أن الجروح على المستوى الجماعي - وهي ليست فقط جروح الروح - لا تندمل دون أن تُخَلِّفَ ندوبًا. هنا يبدو أن التقابل بين الأعداء والأصدقاء وبين الحب والكراهية يظلُّ قائمًا إلى الأبد، دون أية مصالحة ممكنة. ومع ذلك، يتحدّث كودال عن «مجهول الغفران»، حينما يتخذ صورة ثقافة الرأفة والسماحة.

انتهز ريكور هذه الفرصة الممتازة للتّذكير بفضائل العقل السردي. إذا ما فَهِمْنَا السماحة فهمًا سرديًا، ستُصبح القدرة على رواية القصة نفسها من وجهة نظر الآخرين، بالرَّغم من أنها فنّ بالغ الصعوبة، بدل سرد الماضي فقط من زاوية مظاهر الظلم التي تعرّضت له أو تعرّضت له أمتي. سيكون هذا هو المقابل السردي لثقافة الرحمة.

يَمْتَدُّ مجال تترك فيه الظلال الإسْتِبَاقِيَّةُ للغفران مكانها لنور المصالحة المُضيء، خارج دائرة الاتهام والعقاب. نجد هنا تقابلًا - في إطار اشتغال التعرّف المتبادل - بين التماس الصفح والتفضّل بالصفح. يعتبر الفيلسوف أن ذلك يتضمّن الحاجة إلى أن نُبلور ظاهراتية وأنثروبولوجيا قدرة-العطاء ومتصّلتين بقدرة-التلقي وقدرة-الاستجابة للهِبة المتسلّمة بواسطة هِبة-مضادة. ما هي الشروط التي تجعل الخط العمودي للغفران يدخل في صِلة بالخط الأفقي للهِبة والهِبة المضادة؟ تعتبر هذه المشكلة التي التقينا بها في مناقشتنا النقدية للمُقتضيات الأنثروبولوجيّة في ظاهراتية الهِبة لدى جان لوك ماريون نقطةً شائكةً أخضعها لمناقشة عميقة في خاتمة كتابه.

عندما نُرْجِعَ المشكلة إلى وجوه المصالحة، تظهر في الصورة التالية: ما هي الشروط التي تجعل التعرّف يتحوّل إلى مصالحة؟ إن ذلك يعني أن نتساءل

حَسَب ريكور: «أيّ قوة هي التي تجعل الإنسان قادرًا على أن يطلب وأن يُعطي وعلى أن يتلقّى كلام الغفران؟» (الذاكرة، 700). يُرجعنا هذا السؤال إلى قلب «هيرمينوطيقا الذات عينها» المقدّمة في كتاب الذات عينها كآخر، في الوقت نفسه الذي يشكّل فيه لُبّ ظاهراتية الإنسان القادر. إن كلمته الأخيرة هي «عدم الاكتمال»، كما أشرتُ إلى ذلك سابقًا. إذا ما فهمنا تلك الكلمة بمعنى «الوساطة غير الكاملة»، كما سعيتُ إلى بيان ذلك هنا، نكتشف الصِّلة بالسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» يزوّدنا القدّيس بولس بإجابة ممكنة، عندما يدعونا: *kat allêgete* «تصالحوا مع الله» (2 كورنثوس5، 20).

القدرة على المحبة: منطق الوفرة ومنطق المعاملة بالمثل.

تُجْبِرُنَا العبارة: «الغفران موجود، كما أن الفرح موجود، والحكمة موجودة والجنون والحب. الحب بالضبط. إن الغفران ينتمي إلى العائلة نفسها» (الذاكرة، 673) على التساؤل عن محتوى المناخ العائلي الذي يسمح بالتقريب بين كلّ هذه التجارب. سأقول إن كلّ تجربة منها تتضمّن إفراطًا قد يكتسي وجه الجنون.

هل تستطيع ظاهراتية الإنسان القادر أن تُحَوِّلَ ٱلْحُبّ إلى قدرة سامية؟ أو بعبارة أُخرى: هل تستطيع تَبَنّي خطاب باسكال عن منزلة ٱلْحُبّ، دون أن تسقُط ضحية الاندفاع العاطفي من جِهة أُولى وضحية المُراهنة على الخوارق من جِهة ثانية؟

إن إجابة ريكور متضمّنة في دراسات كثيرة قارن فيها بين منطقين: بين منطق العلاقات المُتكافئة الذي يحكم مجالات العدالة ومنطق الوفرة الذي يحدّد سِمات «اقتصاد الهِبة»، كما دعاه، وهو ما يعتبر ثمرة المحبة في نهاية المطاف. إن موضوع «التفاوت» الذي كان يُشَكِّلُ ٱلْخَيْطَ الناظم في أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم، يعود هنا من جديد، في صورة محاولة جدلية لتحديد الصِّلة بين هذين المنطقين. استكشف ريكور مسارًا ثالثًا بين المقاربة التحليلية لفلاسفة اللغة المتفرّغة بكاملها لوصف الألعاب اللغوية المتوازية والمقاربة العاطفية التي تُستثنى من اشتغال المفهوم.

لقد بَيَّنَتْ لنا دراستنا لإسهاماته في كتاب تَدَبُّر الكتاب المقدّس، ولاَسِيَّمَا

للشرح الذي أنجزه حول نشيد الأنشاد، إلى أيّ حَدٍّ أصغى فيه إلى أنَّ «المحبة تتكلّم، وإن بلغة أُخرى غير لغة العدالة»، «إنها لا تُحاجج، بل تُعلن عن نفسها» (PB 174). اللغة التي تُناسب المحبة هي لغة التمجيد، وهي التي تطرّق إليها القدّيس بولس في الفصل الثالث من رسالته الأولى إلى مؤمني كورنثوس أو لغة التهنئة والمباركة في عِظة الجبل: «طوبى لمن...». اتَّفَقَ ريكور مع روزنتسفايغ في قوله إن الدعوة التالية: «أحببْ الربَّ إلهَك [...] وأحببْ قريبك كنفسك» لن تكون مختلطة مع الالتزام الأخلاقي بالمعنى الكانطي للكلمة. إذا جاز الحديث هنا عن وصية، فليس لأن «المحبة موضوع وذات فاعلة في الوصية»، أو سنقول بعبارة أخرى إنها وصية تتضمّن شروط طاعتها الذاتية بفضل ليونة توسّلها: عليك أن تُحبني!» (AJ 18). تتمثّل الغرابة الثالثة التي تكتنف لغة المحبة في «قوة النقل المجازي المتصل بعبارات المحبة» (AJ 22) وهو ما قدّم عنه نشيد الأنشاد شواهد رائعة إلى الآن. ليست تلك الاستعارات هنا مجرّد مجازات أو وجوهًا بلاغية تحلّل البلاغة آلياتها؛ إذ إن تلك الاستعارات تتطابق مع نسبة مقابلة لها من الصِّيغ الوجودية التي يُصبح بموجبها «الحب الشهواني قادرًا على الدلالة على ما يتجاوز ذاته وعلى بلوغ سِمات أخرى غير مباشرة في الحب» (AJ 24). نستطيع الحديث آنذاك مع ريكور عن وجود «مُعجم مجازي خاص بالحبّ»، من أجل الإحالة في الوقت نفسه إلى «المُماثلة الفعلية الموجودة بين الانطباعات العاطفية وقدرة الشهوة الجنسية *eros* على قول الحبّ *agapè* والدلالة عليه».

يكفي لنا أن نُثير هذا «الانزياح» الثلاثي الذي يعرفه اَلْحُبّ، من أجل تحصيل الوعي بوجود فارق يفصل منطق الوفرة الثاوي في خطاب الحبّ عن المنطق الذي يميّز الخطاب القانوني، وهو الخطاب الذي يُعتبر أحد الركنين الأساسيين اللذين قامت فكرة العقل بالغرب عليهما، إلى جانب خطاب العلم. إن ما يميّز لغة القانون هي أنها تُواجه دعاوى وحججًا داخل ظروف صراع تحتكم إلى أولئك الذين يملكون أهلية «قول الحق». ليست الشكلانية التي تَحْكُمُ كلّ الإجراءات القانونية عيبًا، بقدر ما هي قوة، لأَسِيَّمَا وأنها تربط بين «السيف الذي يقطع والميزان الذي يَزِن» (PB 175).

تلعب الصورة المجازية نفسها التي تُظهر السيف القاطع دورًا داخل بعض التقاليد الدِّينيَّة التي جعلته يقتصر على الكلام الإلهي. نستطيع قول الشيء نفسه

عن «الميزان الذي يَزِن» يوم الحساب. لكن ريكور لا يكتفي بإرجاء المشكلة إلى «يوم الحساب». يجب علينا منذ الآن حَسَب ريكور أن نتساءل إن كانت شكلانية العدالة الإجرائية لا تترك مكانًا للحبّ «في قلب ٱلْمُؤَسَّسات ذاتها التي تَخْلَعُ عليه السِّمات الملاحظَة في القانون الوضعي الذي يخضع له المواطنون مباشرة، كما يُلزمون بالخضوع له» (PB 175).

هل نستطيع حَقًّا «إقامة جسر بين شعريّة الحبّ وأُسلوب النّثر في العدالة»، وبين النشيد الذي يَتَغَنَّى بِتَحَرُّر ٱلْأَوَّل والقواعد الصورية التي تحكم العدالة الإجرائية؟ يفرض السؤال نفسه على الفور حالما ننتبه إلى القاعدة الذَّهَبِيَّةِ في المتن الكتابي، التي تدعونا إلى معاملة الناس «بمثل ما نُريد أن نُعامل به» (لوقا 6، 31)، وإلى محبّة أعدائنا، وإحسان معاملة من يُبغضوننا، ومباركة من يلعنوننا والصلاة لأجل الذين يُسيئون إلينا (لوقا 6، 27) ولا تفصل آيات أُخرى بينهما غير آيتين. يحملنا هذا الواقع كذلك على التساؤل كيف أن وصية محبّة الأعداء ترتبط بنشيد المحبة، وكيف أن مطلب المعاملة بالمثل يستطيع الانفتاح على بُعد المحبة، وهو مطلب موجود ضِمْنيًّا أثناء ممارسة العدالة.

ألم يعمل يسوع نفسه على استبعاد التوفيق بين منطق المُعاملة بالمثل الذي نشهده في القاعدة الذهبية، ومنطق الوفرة كما يتجسّد في الوصية الجديدة، حينما أعلن «حتّى الخطاةُ يُحبّون الذين يُحبّونهم» (لوقا 6، 33). استنتج ميشيل هنري من ذلك وجود تنافر بين كلام العالَم وكلام الحياة. اعتبر ريكور أَنَّ تأْوِيلًا مغايرًا وارد أيضًا: بدل القول إن وصية المحبة تُلغي القاعدة الذهبية، قد نتساءل أَلَم تقم الوصية بإعادة التأويل في اتجاه السماحة.

بناء على هذه الفرضيّة، تنبني وظيفة المحبة على «مُساعدة معنى العدالة على الارتقاء إلى مستوى التعرّف الحق، بحيث إن كلّ واحد مِنّا يُحسّ بأنه مَدين تجاه الأخر» (PB 176)، مع تحصيل وعي أكثر حدّة بوجود «دَين متبادل» (PB 175) يُعْتَبَرُ مثلًا أعلى يحتكم إليه معنى العدالة. يعتمد ريكور على المنحى نفسه في فضّ النزاع بين الكونية الصورية في فلسفات أخلاق الحوار (آبل (Apel) وهابرماس (Habermas) والمُدافعين عن نظرة مقامية عينية (ساندل (M. Sandel)

وفالتزر (M. Walzer) وتشارلز تايلر (Ch. Taylor) وماكنتاير (A. MacIntyre). إن المحبة هي القادرة وحدها على «الإسهام في ردم الهُوّة بين النظرة الكونيّة التي لا تنحصر من حيث المبدأ والنسبية المقامية المتأثّرة بالاختلافات الثقافية» (PB 178). اسْتَمَدَّ ريكور الأمثلة النموذجيَّة من توسيع الحقول الثقافية المحدودة من عالم الكتاب المقدّس «اليهودي في البداية ثم المسيحي»، في أُفق تحقيق كونية فعلية. لا يُوجد ما يُبَرِّر إحداث تعارض بين التَّوْصِيَّة بِحُبِّ الأعداء في عظة الجبل وَوَصِيَّة «عليك أن تُحبّني» في العهد القديم. تُعتبر الوصيتان تعبيرًا عن منطق الهِبة الذي يتجاوز قانون المعاملة بالمثل.

تَتَحَوَّل العقيدة الدِّينيَّة، إذا ما كانت خالصة، من هذا الجانب أو ذاك، إلى سلاح قويّ ضدّ ممارسات الإقصاء التي وجدت مسوّغها الأيديولوجي في أُطروحة كارل شميت (Carl Schmitt) التي تُفيد أن مقولة «الأصدقاء-الأعداء» هي المعيار الجوهري في مفهوم السياسة.

سأستشهد على هذه الأُطروحة بنادرة من النوادر. إبّان إعادة توحيد ألمانيا، استخرج العمّال بوّابة حديدية تحمل جملتين : اتجاه الغرب: *Feindwärts* («اتجاه الأعداء») واتجاه الشرق: *Freundwärts* («اتجاه الأصدقاء»)، أثناء الاشتغال على إعادة ربط برلين الغربية وبرلين الشرقية بشبكة ميترو الأنفاق. لا أعلم شيئًا عن مصير هذه البوابة. أعتقد أن هذه الجملة لا تستحق فقط أن نَعْرِضَها داخل متحف التاريخ المعاصر، بل يجب كذلك أن تتحوّل إلى نصب تذكاري يذكّرنا بالغباء الأيديولوجي.

سار ريكور في اتجاه أُطروحات كانط كما وردت في مقالته نحو السِّلْم الدائم، بعدما سَلَّمَ بِأنَّ محبّة القريب prochain قد «تحرّك المقاربات الفعلية في السياسة الدولية» (PB 180). لم يكْتَفِ ريكور بإلقاء كلمات حينما تحدَّثَ عن الإفراط، أي عن إفراط المحبة التي «تستحثّ العدالة على توسيع حلقة التعرُّف المتبادل». هناك من يشهد على أن «الحُبّ يتابع في الغالب إنجاز الهداية على مستوى معنى العدالة ذاته، بواسطة الخروج عن أعراف الوضع القائم ونتيجة ظهور استثناءات مثالية» (PB 181)، كما تظهره أمثلة فرانسيس الأسِّيزيّ (F. d'Assise) وغاندي ومارتن

لوثر كينغ وآخرين. نكتشف هنا وجود صِلة «بهيرمينوطيقا الشهادات» بالمعنى المعروف عن نابير.

تلتقي فرضيّة الضغط الذي يُمارسه اَلْحُبّ على العدالة، على نحوٍ ما، بأُطروحات برغسون التي تَرُومُ تحويل الأخلاق المُغلقة إلى أخلاق مفتوحة، أو بتحويل الديانة الجامدة إلى ديانة حيوية. لكننا سنكون مُخطئين لو أننا نظرنا فقط في اتجاه اتساع رقعة الحبّ، بدل العناية أيضًا بجذوته. اعتبر ريكور أن الحبّ الذي يفتحنا على الكوني، يُعَزِّزُ في الوقت نفسه الاعتراف بِتَفَرُّدِ كُلّ كائن بشري. فالحبّ أفضل ضمانة لتحقيق التَّفَرُّد والغيرية والعلاقة المتبادلة التي تَنُصُّ عليها فلسفات أخلاق الحوار.

إنَّنا نُخَاطِرُ بتقديم مُقاربة هيرمينوطيقية لموضوع كان أثيرًا على آباء الكنيسة، في إطار منطق الوفرة، وهو موضوع الإنسان القادر على مُلاقاة الله *homo capax Dei*. وهو الموضوع الذي اقترحه القدّيس أوغسطين الذي يعود إليه الفضل في تقديم إحدى أهم الصياغات اللاهوتية الرائعة في الموضوع، حينما جعلنا نتلمّس معالم الصّلة التي تسمح فكرة القدرة بإحداثها بين المحبة والوعد والرجاء في الحياة السعيدة والرغبة اللّامتناهية في الله: «يُشعل الحبّ فتيل رغبة يجعل امتداده قلوبنا قادرة على سعادة آتية موعود بها». *«Caritas accendit desiderium cujus magnitudine fiant corda nostra capacia beatitudinis, quae ventura promittitur»*[30].

الحقيقة داخل المحبة: الطعم المرّ للمطلق ومشكلة التسامح.

يحكي أداليبرت فون شاميسو (Adalbert von Chamisso) في إحدى رواياته «القصة المذهلة» لـ بيتر شليميل (Schlemihl)، وهو الرجل الذي كان قد باع ظِلَّه إلى «رجل رمادي». وقد تحَوّلَ نتيجة فعلته إلى إنسان مريض مَنْسِيّ لا هُوِيَّةَ له إلّا بفضل رقمه في سجلّات ملجإ يدعى «شليميليوم» «Schlemihlium». إنَّ هذه

(30) SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 361 (PL 39, 1599).

القصة التي كانت قد استرعت انتباهي في سياق آخر[31]، قد تصبح مُنْطَلقًا مُمْتَازًا من أجل معالجة مسألة مُلتبسة عن الصّلة بين الدِّين والعنف[32]، وهي مسألة لا يحق للهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين أن تتغاضى عنها، مهما كان مبرّر ذلك. تفضّل كلّ الديانات التاريخية، على غِرار شليميل، أن تتخلّص من ظلّ العنف الذي أنجبته. لكن كلّ المحاولات من هذا الصنف تبوء بالفشل، ما دام أن الاسم الحقيقي الذي يحمله مشتري الظلال، «الرجل الرمادي»، هو «الاعتراض». لا يريد الرجل الذي لا ظلّ له أن يعلم شيئًا عن الظّل الذي يُظهر تمسّكه بامتلاك الحقيقة المطلقة.

اَلْمُهِمَّةُ اَلْأَوْلَى التي يَنْهَضُ لها فيلسوف الدِّين هي وَصْفُ تجلّيات العنف داخل الحقل الدِّيني وتحليل مبرّراته وأسبابه. المهمة الثانية التي تنتج مباشرة عنه هي التفكير في وسائل وضع حدّ له. تطفو آنذاك على السطح مُفردة سحرية تُوجد على شفاه الجميع، في الأقل في مجتمعاتنا الغربية، ممّا لا يعني أن كلّ واحد منا يؤمن بها بقلب صادق أو يطبّقها بالفعل، ألا وهي مُفردة «التسامح». لا يجب على ظاهراتية الإنسان القادر أن تتحاشى طرح السؤال هل يكون من يتلقّى الدِّين قادرًا على «التسامح»؛ وإذا كان الأمر كذلك، ما هي شروط القدرة على ذلك وما هي مبرّراته. لقد أصبحت هذه المسألة مطروحة في جدول الأعمال، منذ أن نشر ليسنغ (Lessing) مسرحية ناثان الحكيم، وأصبحت تُطالب بالتفكير في الوقت نفسه في محتوى مفهوم مفردة «التسامح»، وفي شروط ممارسته.

تعتبر العبارات الباهرة التي نجدها في الدّراسة المُقتضبة لـ ليفيناس «الدِّين والتسامح»[33] مدخلًا ممتازًا إلى الموضوع. تساءل «هل نحن متأكّدون بأن عدم التسامح الدِّيني لا يعكس غير همجيّة القرون المُظلمة؟ ألا تُحَدِّدُ الصِّلَة بين الإيمان والسيف جوهر الحقيقة الدِّينيَّة بما هي حقيقة»؟ هل يكفي القول «إن

(31) «Die Sprache und die Gewaltsamkeit der Interpretation». In: Ursula ERZGRÄBER, Alfred HIRSCH (éd.), *Sprache und Gewalt*, Berlin, Berlin Verlag Arno Spitz, 2001, p.229-250.

(32) Hent DE VRIES, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 2002.

(33) Emmanuel LEVINAS, «Religion et tolérance», *Difficile liberté*, p.241-244.

الأزمنة الحديثة تجد تعريفها بالضبط في نهاية الحروب الدِّينيَّة» أم أنه يجب علينا بالمُقابل أن نعتبر أن «الحقيقة الدِّينيَّة، مهما كانت نعومتها، تظلّ حملة عدائية بحدّ ذاتها» (نفسه، 242)؟ إن ذلك يؤول إلى التساؤل حَسَب ليفيناس، هل تُوجد ديانةٌ تُفضي في جوهرها إلى التسامح، دون فقدان «طعم المُطلق المَرير» (نفسه، 243). هذه الديانة هي اليهودية، بالنسبة إليه، كما هو الحال مع كوهين، «لأن التيقّن من سلطان المطلق على الإنسان - أو الديانة - داخل اليهودية لا يتحوّل إلى هيمنة إمبريالية تفترس كلّ من يرفض تلك الديانة. إنه يحترق نحو الداخل، مثل المسؤولية اللّامتناهية. وهو مَعيش بوصفه اصطفاء» (نفسه، 244).

سينقلب تعريف العقيدة اليهودية على نفسه، وهو التَّعْرِيفُ الذي يُفِيدُ أنَّها «متسامحة لِأنَّها تَتَحَمَّلُ منذ البدء عبء الناس الآخرين» (نفسه، 243)، إذا ما أصبح ذلك التعريف مُرادفًا للقول: لا يوجد تسامح مُمكن خارج اليهودية! على العكس من ذلك، تحملنا أُطروحة ليفيناس على تحويل هذا السؤال إلى سؤال موجّه إلى سائر الديانات: ما هي الشروط التي تُمَكّن «النار المقدّسة» المُلتهبة بداخلها من «الاحتراق نحو الداخل»، بدل افتراس أولئك الذين يرفضونها في لهيب جمر محاكم التفتيش أو ما شابه ذلك؟

يَحْتَلُّ هذا السؤال مَنْزِلَةً مُهِمَّةً داخل فكر ريكور، منذ أن كان قد التقى قيمة التسامح، كما يُمَارَسُ بالفعل *in acto exercito* على نحوٍ ما داخل جماعة الكويكرز Quakers المنتمين إلى كوليج هافرفورد Haverford بالولايات المتحدة(*) حيث قدّم دروسه الأولى، قبل أن يخلف بول تيليش (P. Tillich) في كرسي جون نوفين (John Nuveen) بمعهد ديفينيتي Divinity سكول بشيكاغو. كان التسامح قد ارتقى داخل هذه الجماعة إلى يقين ديني صادق، بناء على «الأهلية التي نُمَتِّع بها أيًا كان عن قصد، بالنظر إلى قدرته على العثور على حقيقته، وعلى نصيبه من الروح وعلى شرارة المعنى» (CC 67).

تُساعدنا بعض تلك الدّراسات التي خَصَّصَهَا ريكور لمشكلة التسامح على

(*) من الفعل الإنكليزي to quake ارتعش، وهي جماعة مسيحية تضمّ أتباعًا في الولايات المتحدة الأمريكية وهولندا. [المترجم]

اختتام المرحلة الأخيرة في مسيرتنا، حيث ننظر إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين في أُفق فلسفة عملية ارتقت إلى منزلة «فلسفة ثانية».

منذ اللحظة التي نصطدم فيها «بصعوبة التفكير في التسامح وفي أسبابه وحدوده»، نجد أنفسنا مُضطرّين إلى الاعتراف بأن الأمر يتعلّق «بفخ» «بالغ السهولة أو بالغ الصعوبة» بحَسَب الحالات. ينبني الاستسهال على «التضايق من عدم وجود التسامح، دون طرح علامة استفهام على الذات عينها، وعلى الذات وعلى مختلف أشكال الانتماء التي تتجسّد فيها هُويّتها»(34). كلّ من يتهافتون على تخليص عيون الآخرين من سوداوية عدم التسامح، يستشعرون صعوبة جمّة أحيانًا في الانتباه إلى لوثة إنكار الاختلاف الذي يُعمي نظرهم.

ذَكَّرَنَا ريكور بالخطر المُضاعف الذي يستتبعه كلّ حديث عن التسامح، في إسهام له تحت عنوان: «التسامح وعدم التسامح وما لا يجوز فيه التسامح» (L I, 294-311) التي نشرت في البداية سنة 1990 في مجلة جمعية تاريخ البرونستانتية الفرنسية: المعالجة المُبتذلة لموضوع يكرّس مذهبًا شكيًّا يحمل اسمه عن حق من جِهة؛ وإبهام مجالات التطبيق من جِهة ثانية. نتسلّح بمقياس نقدي يسمح بتجاوز التقابل البسيط الذي لا يقلّ سطحية بين التسامح وعدم التسامح، بعد إضافة مُصطلح «ما لا يجوز فيه التسامح» (وهو لفظ لا يستبعد التلميح إلى مصطلح نابير «ما لا يُغتفر»).

تدخل فكرة التسامح ذاتها في خانات متعدّدة للمعنى ومتكوّنة من علامات دالّة لا يوجد قياس بينها مثل «الحقيقة» و«الحرية» و«العدالة» و«التضامن» و«الإرادة الطيبة» التي ينتمي كلٌّ منها إلى مجال متميّز: إلى الأخلاق، والحق، والسياسة، والدِّين، والروحانيات. توجد طريقة أُخرى لتقدير حجم الصعوبة وهي أن نَتَذَكَّرَ أُطروحة ياسبرز التي تُفيد أن الرغبة في التسامح قد تنحرف بكلّ سهولة في اتجاه اللّامبالاة. لا توجد طريقة أفضل للحدّ من هذه الغِواية من أن نحتفظ على الدوام في ذهننا بِظِلّ ما لا يجوز التسامح فيه، أو بِظِلّ «ما لا يُغتفر»، بلغة نابير.

إن الطَّريقة التي بَلْوَرَ ريكور من خلالها أُطروحاته في دراسته المُقتضبة

(34) Paul RICOEUR, «L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable», *Diogène* n° 176 (octobre-décembre 1996), p.166-176.

والحاسمة «صداً التسامح ومقاومة ما لا يجوز فيه التسامح» تُتابع طريقته التي حاول من خلالها إيجاد حلّ لمفارقة هابرماس بين «الحِجاج» أو «الاتفاق»، في كتاب الذات عينها كآخر، مُدَافِعًا عن «معتقدات ناتجة عن تفكير عميق». يجب على الفيلسوف أن يكتشف السبب الأول الذي أفضى إلى عدم التسامح، قبل أن يتساءل عن كيفية محاربته: «القدرة التي يملكها أيٌّ مِنّا على إملاء مُعتقداته على الآخرين واقتناعاته وطريقة التصرّف في حياته، منذ اللحظة التي يعتقد فيها أنها تتمتّع وحدها بالصلاحية والمشروعية» (نفسه، 166). بالرّغم من أن الإغراء أقوى لدى المتحكّمين في السلطة، لا أحد يجد نفسه في منأى عن «الميل إلى عدم التسامح داخل القلب البشري»!

يجب أن يجتمع شرطان يسمحان بالحديث عن عدم التسامح: عدم مُباركة ما يذهب إليه الآخرون في مذاهبهم ومُعتقداتهم، والقدرة على منع الغير من ممارسة حياته بالأسلوب الذي يرتضيه لنفسه. سنكون مُخطئين حتمًا لو أنّنا اقتصرنا على زمان وَلّى، لحسن الحظ، وهو الزمان الذي يُحِيلُ إِلَى الصِّلَةَ التي كانت وثيقة بين الكنيسة والدولة، حيث كانت الكنيسة تمنح الدول مسحة الحقيقة، بينما كانت الدولة بمقابل ذلك، تُمَثِّلُ الساعد الدنيوي، لمعاقبة الكفار والهراقطة، بالرّغم من أن محاكم التفتيش والحروب الدِّينيّة داخل أوروبا تُشَكّل اليوم نموذجًا إبْدَالِيًا دائمًا يرمز إلى عدم التسامح الذي استدعى مُواجهته بخطابات جديدة عن التسامح.

بالرّغم من أن هذه الوضعية لا تزال سائدة في مناطق كثيرة من العالم، يدعونا ريكور إلى تغيير الرؤية، بُغية أن نهتّم بصورة أكبر بواقع أن «القوة العمومية لا تتدخّل بصورة نهائية إلّا من خلال الانفعالات الفردية المُلتهبة التي تقوم مقامها، مستغلة أعمق الاستعدادات الدفينة داخل القلب البشري» (نفسه، 167). يقترح ريكور على شبح التعصّب الذي يغفو بداخلنا، سواء أكان تَعَصُّبًا مُتَدَيِّنًا أو غير متديّن، مُمارسة تمرين على الزهد في السلطة يتكوّن من خمس مراحل، مُلامسًا أثناء ذلك مُستويين مُختلفين، وهما مستوى القدرة على المنع والمُباركة ومُستوى عدم الرضى الفكري والعاطفي.

1. تعني مفردة «tolérer» «تسامح» في المرحلة الأولى مجرّد احتمال ما لا

نرتضيه على مَضَض، ونحن مُكرهون على ذلك. وجد هذا «التسامح» التعبير السياسي عنه في حدّه الأدنى بعد الحروب الدِّينيَّة، بعد التوقيع على معاهدة الصلح بوستفاليا Westphalie التي عُرفَت بشعارها الشهير *«cujus regio, ejus religio»*(*)، وبعد إصدار مرسوم نانت(**). باتت حدود هذا «التسامح» بادية للعيان: «تحتمل المِلّتان وأتباع الملتين، إحداهما الأُخرى، دون التمكّن من الحيلولة دون وجودهما، لكن ذلك يتحقّق ضد إرادتهما وتحت شعار التنافر المتبادل» (نفسه، 168).

2. ظهر أوّل تَصَدُّع في هذا التعايش الإجباري بعدما ترك عدم الرِّضى عن أُسلوب معين في الحياة أو عن عقيدة معيّنة مكانه للرغبة في «فهم طريقة أُخرى في التفكير وطريقة أُخرى في التصرّف وقيادة الحياة، كما ترك مكانه أخيرًا للرغبة في فهم تصوّر مُغاير للخير يختلف عن التصوّر الذاتي» الخاص (نفسه، 168). عندما يتعلّق الأمر على وجه الخصوص باحتدام الصدام بين تصوّرين متعارضين للحقيقة، نجد أن كثيرًا من خيول طروادة غير قادرة على اختراق التحصينات. لا يتعلّق الأمر بنفر قليل من الأفراد المعزولين، مثل إيرازموس ولوك واسبينوزا ولايبنتز وليسنغ، الذين عَبَّدُوا الطَّريق أمام أشكال التعبير المؤسَّسِيَّة المستقبلية عن التسامح داخل الدولة العلمانية.

3. هل يكفي لنا القول في حق الآخرين: «أنا لا أُوافق على ما تقول، لَكِنِّي أعتبرك إنسانًا مَحْبُوبًا في نظري»؟ كَلاًّ بالتأكيد! يعتبر ريكور أَنَّنا نَتَعَدَّى العتبة الحاسمة الشائكة التي تُفضي بنا إلى تجاوز الاكتفاء بالمُشاركة الوجدانية المتفهّمة، حالما نقبل الفصل بين دعوى الحقيقة وبين العدالة. إن العدالة هي التي تتطلّب مني أن أمَتّع الغير «بحقه في قيادة حياته كما يحلو له، على غِرار الحق نفسه الذي أتمتع به» (نفسه، 169)، بالرَّغْم من أنني لا أُبارك طريقته في الحياة ولا أعترف بالحقيقة التي يتبنّاها. آنذاك فقط، تشرع مفردة «التعدّد» في اكتساب معنى، في الوقت نفسه الذي تظهر فيه المشكلات التي تُثيرها: «من الصعب

(*) قاعدة لاتينية: «يعني الانتماء إلى منطقة محدّدة، الانتماء إلى ديانة محدّدة». ونعني بذلك عامة أن الإنسان يعتنق عامة الديانة الغالبة في بلده. [المترجم]

(**) وهو المرسوم الملكي الفرنسي حول التسامح بين البروتستانت والكاثوليك. [المترجم]

للغاية الإقرار بتعدّدية حقيقية في المُعتقدات وطُرق قيادة حياة الإنسان - وأخيرًا: في تعدّدية رؤية الخير - دون تبنّي موقف ارتيابي شَكّي، أيّ دون فقدان امتداد بعض الجذور داخل اعتقاد معيّن» (نفسه، 169).

4. لا نملك إلّا أن نبتهج لهذه الفكرة الثالثة عن التسامح لكونها مسجّلة داخل الحريات الأساسية التي يضمنها الدستور داخل المجتمعات الديمقراطية. إن مصدر الخطأ هو أن نعتقد أن التسامح لم يَعُدْ «فضيلة» يجب تحصيلها بعد بذل مجهود مُؤلم في الزهد. يطبّق ريكور على المؤسّسات الدِّينيَّة المأثورة الإنجيلية: «من له الكثير يُطلب منه أكثر». إن الزهد الذي طالبهم ريكور به يتناسب مع «الميل الطبيعي الذي تميل إليه مؤسسة الخلاص، وهو الميل النَّاتج العميق بأن ما تُمليه على الناس هو خيرهُم الأسمى». وتابع ريكور قوله: «حيثما يوجد ما هو أسمى ويحتل أعلى الهرم - في الدِّين والسياسة - تظهر ملامح سلب الإرادة في الأُفق. لا تُطرَح حدود فاصلة على صور التَّعبير العمومي عن المُعتقدات الذي تشترك فيها الجماعة المُنتسبة إلى الكنيسة، وهنا نتحدّث عن حدود تفرضها العدالة، بدل أن تفرضها حدود الحقيقة، إلّا عقب الاشتغال الدائب على الذات داخل كلّ الجماعات الدِّينيَّة الآتية من كلّ حدب وصوب، وهو اشتغال يُنجزه كلّ عضو من أعضائها أو تُنجزه السلطات القيّمة عليها، بعد القيام باختيار حُرّ من مُنطلق قلب مفتوح. بل إن الإنسان المتديّن يُسهم في تقدّم التسامح على كلّ الجبهات الأخرى التي تعرف تدافعًا بين المُعتقدات، بفضل هذا الزهد الباطني» (نفسه، 169).

هل هذا هو القول الفَصْل بشأن التسامح؟ قد لا نجد طريقة لِلتَّعَمُّق أكثر في موضوع التسامح على المستوى المؤسّساتي في إطاره الضّيّق. لكن ريكور يعتقد أن بعض «حكماء الديانات العالمية» قد استطاعوا القيام بخطوة إضافية، حينما تخطّوا عتبة أُخرى في اتجاه محطة رابعة من محطات التسامح، وهي محطة «معادية للنظرة الطائفية بصورة جذرية». تنبني هذه الخطوة على تعليق حكم الرِّضى وعدم الرِّضى، من أجل التسليم بالفرضيّة التي مفادها أن مبرّرات عيش الغير تعبّر عن علاقة بالخير، بحيث إن تناهي كلّ فهم بشري، وتناهي وضعي التاريخي الخاص، يمنعاني من إبصاره جيدًا. هل يتعلّق الأمر بكلّ بساطة بتمكين الغير من الاستفادة من مبدأ «الإفادة من الشك»؟ لا أبدًا! يتعلّق الأمر على العكس من

ذلك بتخطّي عتبة «شائكة» تُفضي إلى انشطار (*krisis*) داخل دعوى الحقيقة: داخل حقيقتي «المُنتمية إليّ»، مهما كانت صلابتها وعمق التفكير فيها، وهي حقيقة أؤمن بها وأشترك فيها مع آخرين داخل الجماعة المؤمنة، لم تُصبح بعد حقيقة نهائية «أُخروية» إسخاتولوجيّة.

توجد طريقتان مُمكنتان لتبرير هذا «التعليق» الأُخروي. تجد الطريقة الأُولى الفلسفية بامتياز مصدرها في الوعي الحادّ بتاريخية كلّ فهم. تتعامل الطريقة الثانية الدِّينيَّة تعاملًا جديًّا مع إشارات بعض النصوص المقدّسة التي تُفيد أننا لم نبلغ بعد موطن الحقيقة النهائي، وهو الموطن الذي لا ننفذ إليه إلّا بوساطة روح الحقيقة والمحبة. لا يوجد بعد ذلك ما يمنعني من التسليم «بإمكان وجود الحقيقة ليس لديّ فقط، بل أيضًا في مكان آخر» (نفسه، 171) أو يمنعني من الاستماع إلى الآخر بوصفه شاهدًا مُمْكِنًا على الحقيقة. يُمكن تقريب التعريف الذي يُقدِّمُه للمرحلة الرابعة من مراحل التسامح من مفهوم «الديانة المفتوحة» بالمعنى الذي ذهب إليه برغسون. قد نتساءل آنذاك أَلَم يكن «حكماء الديانات العالمية» يُعتبرون كذلك من كبار الروحانيين الذين أَهَّلَهُمْ حِسُّهُم الحادّ بإطلاقية المطلق لِخَلْعِ النسبية على التحديدات الإيجابية التي تقال عن الطائفة الدِّينيَّة التي ينتمون إليها.

5. من جديد، نتساءل هل تكون فكرة التسامح هذه هي القول الفصل في هذا الموضوع، سواءٌ أكانت فكرة يَعْضُدُهَا الوعي الفلسفي بالتَّنَاهِي فِينَا أو بالحَدْس الروحاني الذي ينصَبُّ على إطلاقية المُطلق. يُجيب ظاهر الأمر بالسلب، كما يُوحي بذلك تعريف المرحلة الخامسة التي يجوز لنا أن نخلع عليها صفة «ما بعد الحداثة»: «أُوافق على كلّ أساليب الحياة، ما دامت لا تُلحق ضررًا بالآخرين؛ باختصار أسمح بوجود كلّ أجناس الحياة، بما أنها صور تعبّر عن التعدّدية البشرية وتنوّعها. عاش الاختلاف!» (نفسه، 167).

لقد صادفنا من قبل عبارة «عاش الاختلاف!» بعد الوصف الذي قام به نيتشه «البلد الثقافة». السؤال الحقيقي هو المتعلّق بمعرفة إذا كانت العبارة ثمرة زهد أم استقالة. يعتبر ريكور أن «هذه المرحلة، تلك التي وصلنا إليها الآن، هي تلك التي نُبارك فيها كلّ شيء، بما أن كلّ شيء مقبول، لأن كلّ شيء يوجد على قدم المساواة» (نفسه، 172). تُصبح كلّ الاختلافات «مُتسامح بها» آنذاك، ما دام أيٌّ منها لا يُصيب منا مقتلًا داخل وجودنا. نستطيع القول آنذاك إننا قد

تعافينا بصورة كاملة «من الطعم المرير للمطلق» الذي تحدّث ليفيناس عنه. لكن أليست هذه «المُعافاة» في الوقت نفسه «مرضًا من أجل الموت»؟

ربما كان من المنتظر أن يُخَيِّرَنَا ريكور بين ٱلْقِمَّة التي تُمَثِّلُهَا المرحلة الرابعة والسقوط الذي تُمَثِّلُه الخامسة. ومع ذلك، لا يَتَعَلَّق الأمر باقتراح خيار كيركيغارد «إِمَّا وَإِمَّا»، بقدر ما يَشُدُّ انتباهنا إلى القرب المُقلق الذي يُوجد بين قولين: «تُوجد الحقيقة في مكان آخر أيضًا غير المكان الذي أُوجد فيه»؛ «الاختلافات لا تُبالي بشيء آخر». عندما نُصبح على وعي بوجود هذا التشابه، وهو لا يقلُّ اِلْتِباسًا عن التشابه الذي كشف عنه أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي، نُصبح مُلزمين بالتساؤل عن الشروط التي لا يأتي فيها تَبَيُّنُ حقيقة الآخر لتكريس حجّة اللّامبالاة.

يحملنا هذا الأمر على أن نتأمَّلَ من جديد في إحدى العبارات الشهيرة التي نطق بها ليسنغ: «ليست الحقيقة التي يمتلكها المرء هي التي تشكّل قيمته، بل هو العناء الصادق الذي يتجشّمه من أجل اكتشافها. فما يضاعف قواه هو البحث عن الحقيقة، بدل القول إنه يملكها، ولا ينبني كماله المُتزايد باستمرار إلّا على هذا البحث المستمر. تؤدّي المِلْكِيَّة إلى الإحساس بالطمأنينة والكسل والغرور. إذا كان الله يُمسك الحقيقة كلّها بقبضة من يمينه ويُمسك العزم المتَمَيِّز الذي يبحث باستمرار عن الحقيقة بقبضة من يساره، وقال لي: 'اختَرْ!' لأقبلتُ بكلّ تواضع على اليد اليسرى ولقلتُ له: 'أبتاه، هاتِ! بما أن الحقيقة الكاملة تظلّ من نصيبك وحدك!' حتى لو أدَّى ذلك بي إلى الانحراف عن الهدف إلى الأبد».

لا نتمنى لأحد أن يُخطئ هدفه إلى الأبد! لكن الفلاسفة مُطالبون بأن يُظهروا قدرًا من الجرأة والإقدام والتواضع الفكري الذي يتطلّبه ما قد ندعوه طعم الحقيقة المرير إذا ما تذكَّرْنا مأثورة ليفيناس، إذا لم يشاؤوا الاكتفاء باجترار المُفردات. إن الاسم الآخر الذي يُطلق على هذا التواضع هو اسم «التسامح»، حينما يتعلّق الأمر بفلسفة الذِّين. كان ليسنغ على وعي بهذا الأمر أيضًا، كما تشهد على ذلك مسرحيته الشهيرة ناثان الحكيم. تستعرض «دراما التسامح» بالقدس (Jérusalem) ممثِّلين عن ديانات التوحيد الثلاث: على المستوى الإسلامي، نجد السلطان صلاح الدِّين

والولّي والدرويش الحافي(*)؛ ونجد من الجانب المسيحي بطريرك القدس وأحد فرسان الهيكل Templier(**) إضافة إلى أخ راهب مساعد؛ ونجد من جانب اليهود ناثان الحكيم(35).

إن مشهد الفصل الثالث الذي طالب فيه السلطانُ صلاح الدِّين ناثان بِالْبَتِّ بصورة نهائية في مسألة معرفة ما هي الديانة الحق من بين الديانات التوحيديّة الثلاث، يمثّل ذروة المشاهد الفلسفية داخل المسرحية. سعى ناثان أمام هذا الإلحاح إلى تحديد البنية العقلانية التي تشترك فيها سائر المُعتقدات، مُوْغِلًا بمِعْوله خلف الفروق الإمبيريقية التي نُعاينها على السطح، («حتى في اللباس ووجبات الطعام والمشروبات»). لا نستطيع الحديث عن هذا العنصر المشترك إلّا في لغة غير مُباشرة، كما يُبرزه مثال الحلقات الثلاث الشهيرة التي يُمكن قراءتها بوصفها حكاية رمزية تقصّ عمل الفهم الذي يجب على فيلسوف الدِّين أن يُنجزه.

تروي الحكاية الرمزية قِصّة أب أهدى أبناءه الثلاثة ثلاث حلقات مُتشابهة تمامًا. أصدر القاضي حكمًا استوحاه من حكم الملك سليمان، وهو حكم سعى إلى البتّ في هوية مالك الخاتم «الحق»، خاتم أباليين المزوّد بقوى سحرية خارقة. الخاتم الحق هو الخاتم الذي تتجسّد قوته في جلب الحُبّ، وفي تحويل حامل الخاتم بناء على ذلك إلى شخص محبوب لله وللبشر: «ليبذلْ كلّ منكم قُصارى جهده لإبراز قدرة الحجر في خاتمه! وليُرفقْ هذه القدرة بطيبته وبتسامحه [*Verträglichkeit*] القلبي، وبأفعاله الحميدة وبالتوكّل على الله!».

(*) هو مولانا بشر الحافي، أصله من مرو، من قرية بكرد أو مابرسام، سكن بغداد ومات فيها سنة 227 للهجرة. [المترجم]

(**) وهو من رتبة فارس يحمل درجة عسكرية تم تأسيسها بالقدس أثناء الحروب الصليبية سنة 1118. [المترجم]

(35) راجع المقدمة الممتازة التي كتبتها آن لانيي للنشرة المزدوجة الفرنسيّة والألمانيّة لكتاب ناثان الحكيم، من أجل دراسة حبكة المسرحية ورهاناتها الفلسفية. وقد استشهدنا بهذه الترجمة في المقاطع الواردة في النص:
Nathan Le Sage, Anne LAGNY, trad. Robert Pitrion, Paris, GF Flammarion, 1997, p.7-42.

كُنّا قد صادفنا من قبل حجرة تَتَمَتّعُ بقوى خارقة، في أول «مُصَنَّف» في المذهب الهيرمينوطيقي الذي أنجبته الفلسفة الغربية، ونعني به مُحاورة أفلاطون إيون *Ion*. كما أنَّ حجرة هيراقليطس، التي تُدْعَى «مغناطيسًا» «Magnétis» كانت تمتلك القدرة على شدّ حلقات كثيرة داخل سلسلة بعضها إلى بعض، كذلك فإن الكلام المُلهم على شفتي الشاعر يُبْلِغُ قوته إلى المؤوّل، وبعد ذلك إلى السامع(36). تطفو على السطح من هذا الجانب أو ذاك سواء في مُحاورة إيون أو في مسرحية ناثان، مسألة صيغت في أسلوب معرفة الحق، من أجل التحوّل إلى مسألة جاذبية مغناطيسية، أي إلى مسألة حبّ (دون تجريد مسألة الحقيقة من طابعها الحاسم!).

إذا كانت الحكاية الرمزية عن الحلقات تُمَثّلُ قِمَّةَ المسرحية، فَإِنَّهَا لا تُوجِدُ حَلًّا للعقدة. سيكون الأمر سهلًا للغاية، لَوْ أَنَّ الحكاية الرمزية، أي أن كلام الحكمة الفلسفية، الذي يتخذ لنفسه «وقتًا كافيًا للفهم»، قد أوجد حَلًّا بمُفرده لـ «دراما التسامح». يجد التسامح مرادفًا تطبيقيًّا له في مقطع آخر من المسرحية في اللقاء بين ناثان والأخ الراهب المساعد الذي يمثّل البداهة المميّزة تُمَيِّزُ للإيمان الدِّيني المَعيش بطريقة أصيلة داخل صدق الشهادة. استحثّ صدق الشاهد المسيحي ناثان على أن يُسِرَّ إليه بآلامه الباطنية التي ألمَّت به وبوجوه الاضطهاد التي كان ضحية لها. ولكن ناثان ذكَّرَ الأخ الراهب، حين تسرّع في اندفاعه المحموم ووجّه التحية إليه بوصفه «مسيحيًا يجهل حقيقة هويته المسيحية»، بأن التحقّق الصادق من إنسانيتهما المشتركة تحظر عليه ممارسة أيّ احتواء ديني. هذا هو ما يحدّد معنى الإجابة الشهيرة: «طوبى لنا جميعًا! ما يجعل مني مسيحيًّا في عيونك، هو ما يجعل منك يهوديًّا في عيوني!».

إن الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين التي لا تَسْتَخِفُّ بالرهانات التطبيقية التي تُفضي إليها المساءلة التي تقوم بها، ستستفيد حتمًا من التَّمَعُّنِ من جديد في الكلمات التي انتهى بها الحوار بين ناثان والأخ الراهب: «لا ينبغي أن نُبالغ في التودّد أكثر بعضنا إلى بعض، علينا في هذه اللحظة المبادرة إلى القيام بشيء ما!».

---

(36) *Ion*, 533d-534a.

أسئلة

ارتكبت على امتداد هذا الفصل «خيانة خلّاقة»، كما أدعوها، وتجد لها ما يبرّرها إذا ما طبّقنا على ريكور العبارة التي استثمرها نفسه لوصف صِلَتِهِ بميرلوبونتي الذي يعتبره «أكبر فلاسفة الظاهراتية الفرنسية». إذا ما رجعت إلى صياغته الشخصية، سأقول إن صِلتي بأكبر الظاهراتيين الهيرمينوطيقيين الفرنسيين «قد تحوّلت ربما إلى العلاقة نفسها التي كانت تصله بهوسرل: لم يتعلّق الأمر بتكرار ما قاله، بل يتعلّق باستئناف حركية تفكيره ذاتها» (CI 243). يستدعي هذا «الاستئناف» منا أن نأخذ بعين الاعتبار تاريخ التلقّي، الإيجابي والنقدي، الذي حظي به فكره، كما يتطلّب منا أن نُلْقي نظرة نقدية على إمكانات تطوير هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين تحت إمْرَةِ فكر ريكور.

عندما وصف الفيلسوف منظومة تفكيره بعبارة «الانفصام الموضوع تحت المراقبة» (CC 10)، وضع تَحَدِّيًا هائلًا أمام كلّ أولئك الذين يَتَحَقَّقُونَ من أنفسهم داخل قاعدة ماريتان (Maritain): «التمييز بُغية التوحيد». كلّ ذلك يُؤكد أن مُختلف الأشكال البيضوية التي التقينا بها على امتداد دراستنا، تجعلنا نصطدم بجملة من الصعوبات التي ينبغي لنا النظر إليها وجهًا لوجه.

1. تُعنى البيضة الأولى بالامتناع الكامل عن أيّ تَدَخُّل في حقل اللاهوت الفلسفي. لا نجد لدى ريكور، في كلّ مؤلفاته، أيّ ذكر لمناقشة المسائل الكلاسيكيّة بشأن البراهين على وجود الله، والصفات الإلهية، ومعرفة الله، أو باقتراح ثيوديسيا. لا يخضع هذا الصمت لمحض المُصادفة؛ يتعلّق الأمر كما سبق القول، باختيار فلسفي مقصود لمصلحة «فلسفة تغيب فيها التسمية الفعلية لله، وحيث مسألة الله، بما هي مسألة فلسفية، تبقى معلّقة بطريقة لاأدرية» (الذات عينها كآخر، 105).

هل يخدم هذا «التعليق اللّاأدري» بخصوص مسألة الله الفلسفية مصالح اللّاهوت المُوحى به على نحوٍ غير مباشر؟ لو كان كان الأمر صحيحًا، لكان ريكور رائد «المنعطف اللّاهوتي» في الظاهراتية الفرنسية، الذي ندّد به جانيكو (Janicaud) (BA II, 360-370). أكّد جانيكو أن ريكور لم يتوقّف لحظة عن

مُضاعفة «الاحترازات المنهجيَّة السابقة لأيّ انتقال من الظاهراتية إلى اللاهوت»[37]، بالرَّغْم من أنه اعتبر في تقديره أن المُنعطف اللاهوتي مُضمر *in ovo* في «الجُملة المُقتضبة المُفعمة بالإشارات المسكوت عنها»: «هل الذات الأكثر جذرية هي الله؟» وهي الجملة التي يستمدّها من ترجمة الأفكار *Ideen I*.

قد تُوَلِّدُ هذه الإشارة الانطباع بأن ريكور قد خرق خرقًا داخل حصن الفلسفة، وهو الذي تسرّع الجيل الجديد للظاهراتيين في حشر أنفسهم بداخله. لم يتوقّف في الواقع عن رسم الحدود الفاصلة بكلّ قوة بين الخطاب الفلسفي والخطاب اللّاهوتي. لا يُمكن الاستغناء عمّا دعاه «مفترق الطُّرق بين الفلسفة واللاهوت». لا يستطيع الفيلسوف الاقتراب من حقل الإيمان الدِّيني إلّا إذا فسح المجال أمام «مُقاربات فلسفية» للمفاهيم الدِّينيَّة، مثل «الخلاص» و«الرجاء»، إلخ. . .

وهذا ما أَبْرَزَتْهُ الخطوات التي اتَّبَعَها في كتاب رمزية الشرّ. رسم ريكور حدودًا فاصلة بكلّ وضوح بين الهيرمينوطيقا الفلسفية للصور والرموز المتولّدة من الوعي الدِّيني اليهودي-المسيحي وتأويلها اللاهوتي، والمسيحاني بالتحديد، وبالضبط في اللحظة التي يُخيّل إلينا أنه قد تقدّم إلى أبعد مسافة في حقل الخطاب الدِّيني وصور استئنافه «اللاهوتية»: «إذا كان يسوع يشكّل نقطة التقاء كلّ الوجوه، دون أن يكون بحدّ ذاته وجهًا، فإن ذلك يعني أن هذا الحدث يتجاوز مصادر ظاهراتية الصور» (PV 2, 407). بالرَّغْم من أن ريكور قد منح نفسه حق «إبراز مدى الغنى الذي تجسّد في الصور الأساسية بعد ظهورها مُجتمعة في وجه يسوع، كما هو مُبَيَّنٌ في الأناجيل الإزائيَّة (synoptiques)» (PV 2, 408)، فإن الهيرمينوطيقا الفلسفية الخاصة برموز الشرّ والخلاص تلتزم عن قصد بإطار محدود لا يتطرق إلى التَّبْليغ المسيحي في معناه الدقيق.

2. أفصحت الطريقة التي عَرَّف بها ريكور دعاوى ما سمّاه «منهجنا الهيرمينوطيقي» وحدوده (PV 2, 407-408)، كما يقول، عن موقفه العام اتجاه

---

(37) Dominique JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1991, p.13.

فلسفة الدِّين. تتشابه مُقاربته أكثر مع مُقاربة ديلتاي، بالمُقارنة مع المُقاربة «السيكولوجيَّة» التي مارسها وليم جيمس في كتابه تنوّع وجوه الخبرة الدِّينيَّة *The Varieties of religious Experience*. إذا ما شئنا فهم الغفران في المسيحية فهمًا فلسفيًا، يجب أن نتخلَّى عن المسار القصير الذي ارتبط بالوصف المباشر للخبرة السيكولوجيَّة لهذا الفرد أو ذاك. ما كان يعتبر في ذهن جيمس اتجاه المنبع *terminus a quo* تَحَوَّلَ لدى ريكور إلى **اتجاه المصبّ** *terminus ad quem*. اعتبر من جانبه أن مجرّد الفهم الفلسفي للرموز «يكفي لإسماع القول إن سيكولوجيَّة التجربة الدِّينيَّة لا تأخذ ظاهرة الغفران بعين الاعتبار»، دونما حاجة إلى استدعاء افتراضات لاهوتية ضمنية. ما يستشعره المرء الذي يتلقّى الصفح لا يعدو أن يكون «أثرًا سيكولوجيًا لما يحدث في الواقع ولا يُمكن أن يُقال إلّا سرًّا وإلّا بالدلالة عليه» (PV 2, 413).

لاَ شَكَّ في أنَّ بعض أتباع جيمس قد يؤاخذون ريكور على عدم اكتراثه بالتجربة الدِّينيَّة الفعلية، مُكتفيًا بِتَوَسُّلِ الاحتماء بسقف النصوص الدِّينيَّة. هذه المؤاخذة محاكمة سيئة للنيات، ما دام أن ريكور لا يُنكر وجود شيء من قبيل «التجربة الدِّينيَّة». الصعوبة الحقيقية هي التي تتعَلَّقُ بتحديد مفهوم التجربة الدِّينيَّة وبتحديد «منطقها». كيف السبيل إلى تحديد سِماتها على خلاف أجناس أُخرى من التجربة؟ هل يوجد بالفعل ما يستحق حمل صفة التجربة الدِّينيَّة؟ وما هي معايير صلاحيتها؟

3. تندرج المُقاربات الفلسفية للظاهرة الدِّينيَّة التي نجدها في أعمال ريكور في مسار الفلسفة المُتعالية الكانطية أكثر مما تميل إلى خط فلاسفة ظاهراتية المقدّس. يبدو لي هنا أن هيرمينوطيقيته النقدية تلتحق بأعمال ريتشارد شيفلر (Schaeffler)، الذي يُعتبر من بين الأصوات القويَّة في فلسفة الدِّين بألمانيا.

4. اعتبر ريكور على غِرار تيفيناز (Thévenaz)، أن الإنسان قد تَعَلَّمَ التفكير بطريقة جديدة في إنسانيته، بفضل اتصاله بالإله المسيحي. لكن هل من المؤكّد أن الفلسفة «لم تَعُدْ تعرف إلهًا فلسفيًا»، بل أصبحت فقط «فلسفة قبالة الله»، بعدما تَحَوَّلَت إلى «سؤال لذاته» واكتشفت «أنها لا تعدو أن تكون فلسفة بشرية» ؟ هل ينطبق التقابل بين «فلسفة إلهية» و«فلسفة مسؤولة أمام الله» على تصوّره الذاتي

للفلسفة الهيرمينوطيقية كذلك، كما استثمره ريكور من أجل وصف معالم «الفلسفة البروتستانتية» لدى تيفيناز؟ هل نحن أمام «فلسفة لم يَعُدْ الله فيها هو الموضوع الأسمى في الفلسفة، بل أصبح الله موجودًا فيها بوصفه قطب الدعاء والاستجابة في الفعل الفلسفي ذاته» (L 3, 246)؟ ألا ينطبق هذا التعريف على «الفلسفة الدِّينيَّة» بصورة أكبر مما ينطبق على «فلسفة الدِّين» بـ المعنى الدقيق للكلمة *stricto sensu*؟

5. ألَا تُمَثِّلُ العبارة «فهم الذات أمام النص» رُكْنًا محدودًا جدًّا لإقامة فلسفة الدِّين، حتى لو اقتصر الأمر على ديانة واحدة؟ هل نستطيع إدخال جَمَلِ فلسفة الدِّين في سَمِّ إبرة هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، دون بتر سِنام الجمل أو أكثر من سِنام؟ هذه مسألة معقّدة وتترك وراءها مخلّفات كثيرة.

أ. يفهم الوعي الدِّيني ذاته أكثر من مرّة أمام الصورة في البداية، أو قُلْ إنه يحاول «فهم ذاته أمام الأيقونة»، كما يشهد المذهب الروحي الأرثوذوكسي (المتشدّد) على ذلك، قبل مواجهة النص. هل من الخطإ تطبيق مأثورة غريغوريوس تتضاعفُ الكتابة مع قراءتها *scriptura cum legentibus crescit* على مستوى العلاقة بالصور الدِّينيَّة، في صورة المسلّمة التالية: **هل تتضاعف الصورة مع النظر إليها؟** *Imago cum videntibus crescit*؟

ب. يُطرح سؤال ثانٍ يتعَلَّقُ بالطريقة التي بلور بها ريكور مذهبه في هيرمينوطيقا الوعي التاريخي لديه. هل يجوز لنا أن نتبَنَّى أُطروحة ريكور دون تحفّظ حينما تُفيد أن «التأثير الفعلي للماضي التاريخي يتوافق في جزء عريض منه مع التأثير الفعلي الذي مارسته نصوص الماضي» (TR 3, 321)؟ نجد أن نسبة لا يستهان بها من أقطاب التقاليد التي لا تزال فيها الرواية الشفهية تلعب فيها دورًا مُهمًّا، يُساورها القلق من الامتياز الذي يبدو أن ريكور قد خلعه على نصوص الماضي في حلقاتها المرويَّة إلى يومنا هذا. لا جدال في أن المذهب الهيرمينوطيقي الذي يُصغي بإمعان أكبر إلى آليات وأشكال التقليد الشفاهي مذهب مشروع، لكننا مُطالبون بأن نتلافى رمي ريكور بتهمة باطلة، ولا تكترث بجوهر الأمر من الزاوية الفلسفية، كما يتمثّل في الفكرة التي نكوّنها عن الكائن - المتأثّر- بالماضي، سواء أتعلّق الأمر بالتقليد الشفاهي أو بالتقليد المكتوب.

يبدو لي أن الأهم هو التركيز على عبارة «التكافؤ الجزئي» أو التركيز على

«التحديد الجزئي للهُويّة» (TR 3, 321). إذا كان التكافؤ بين هيرمينوطيقا النصوص وهيرمينوطيقا الماضي التاريخي لا يعدو أن يكون جزئيًّا، فإنّنا مضطرون بالفعل إلى التساؤل عن الموجّهات الأخرى الواردة هنا، وهو تساؤل ليس دون ارتباط بالمشكلات التي كان بلونديل (Blondel) قد واجهها في كتابه التاريخ والعقيدة.

ج. هل تُبدي هيرمينوطيقا الرمز، وهيرمينوطيقا النص فضلًا عن ذلك، استعدادًا كافيًا للإصغاء إلى الطقوس، أي إلى هذا البُعد في الوجود الإنساني الذي تعنيه عبارة فتغنشتاين عن «الحيوان الاحتفالي»؟ التزمت أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم الصّمت بإزاء هذا البُعد. ظهرت هذه المشكلة من جديد على السطح في كتابه رمزية الشرّ، وبصورة أدق حينما تعلّق الأمر بتحديد وظيفة الأسطورة. لنأخذ مثال الرمز البسيط المتعلّق «بالنجاسة»: لا نفهم على وجه الحقيقة شحنتها الرمزية إلّا إذا وضعنا نصب أعيننا طقوس التطهّر التي لا حصر لها. والمُثير للنظر هو أن الصّلة بالطقوس هي إحدى المبرّرات الثلاث التي أثارها ريكور لتسويغ خضوع الأسطورة للرمز. لا تنفصل البنية السردية للأسطورة عن الطقس ولا عن الوظيفة الاجتماعية التي تلعبها. كما رأينا ذلك سابقًا، ما يدعوه ريكور «زمان المعنى» يتميّز بجدلية الترسيب والابتكار (CI 32). هل تمثّل الطقوس خطرًا مُحدقًا بالابتكار، ولا تمثّل شيئًا غير ذلك، عندما تفضّل قطب الترسيب بوجه خاص، بعد أن تختزل إلى مجرّد تكرار، أم أن الطقوس تُسهم في إنجاز هذه الجدلية الحيوية؟

ح. تُعنى المشكلة الشّائكة بوجه خاصّ بالصّلة بين «مفترق الطُّرق في الفلسفة واللاهوت» المذكورة أعلاه، واللجوء إلى هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس. حينما يتيه الفيلسوف داخل مُنعرجات النصوص الكتابيّة، ألا يفقد الفيلسوف، بما هو فيلسوف، روحه أثناء ذلك، بمعنى ألا يفقد المنطق *logos* وتطلّعه إلى الكوني؟ ألا تنتمي هيرمينوطيقا الخطاب الدّيني التي لا تتميّز بوضوح عن شعرية قراءة الكتاب المقدّس، بالأولى إلى الفلسفة الدّينيّة أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدّين؟ يطرح هذا السؤال نفسه بإلحاح.

نستطيع توجيه السؤال نفسه كذلك إلى ليفيناس الذي تحدّث في استهلال كتابه الحرية الصعبة *Difficile liberté* عن «المذهب اليهودي الذي رُوي عبر التقليد الحيّ وتغذّى بالتفكير في النصوص الجليلة، وهي أكثر حياة من

الحياة»[38]. لا شكّ في أن أحد أتباع ميشيل هنري قد يتساءل، دون أن يقتصر التساؤل على أتباعه، إذا كان النص بالفعل «أكثر حياة من الحياة» ذاتها، بِصَرْفِ النَّظَرِ عن طبيعة النّص. نعرف إجابة الكاتب التي لن تكون غير الإجابة التي أدلى بها يسوع للمُجَرِّب داخل الصحراء: «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكلّ كلمة تخرج من فم الله» (متى 4، 4). بعبارة أُخرى: لا نستطيع أن نقول عن النصوص إنها «أكثر حياة من الحياة» إلا إذا تضمّنت القول الأصلي للحياة.

أوَدُّ التّذكير فقط بأن الفيلسوف، إذا كان مُؤْمِنًا في الوقت نفسه، لا يملك التَّغاضي عن مهمّات التحليل الفلسفي للعلاقة الحيّة التي تصل فلسفته بإيمانه، مما لا يعني أنني أطرح علامة استفهام على التمييز الذي وضعته سابقًا بين «الفلسفة الدِّينيَّة» و«فلسفة الدِّين». تُوجد طرق متعدّدة لإبراز التمفصل بين الفلسفة الدِّينيَّة وفلسفة الدِّين، سواء أتعلّق الأمر بالمسار المُتناغم الذي يبحث عن التوفيق بين مماثلة الكائن *analogia entis* ومماثلة الإيمان *analogia fidei*، أو بمسار فكر المُفارقات، وهو مسار يُثير الدوار أكثر، كما نرى ذلك في أُسلوب كيركيغارد.

إنَّ الرِّهان الأساس الذي رفعه ريكور (وهو كذلك رهان ليفيناس) هو أن الفيلسوف لا ينفصل عن الكوني حينما يُقبل على قراءة هذه النصوص المرويَّة عبر التقليد الحيّ، بل يسعى على العكس من ذلك إلى الالتحاق به بطُرق أُخرى. لقد رفعتُ بدوري رهانًا لاَ أُقَلِّلُ من صعوبته حينما اعتبرتُ أن القراءات الكتابيَّة المسطّرة في تدبّر الكتاب المقدّس تحظى كذلك بأهميتها الفلسفية، علاوة على أهميتها في علوم التفسير. أتمنى أن أَتَمَكَّنَ في كتاب جديد من أن أبرز ما هي الشروط التي تجعل الاستجابة لهذا الرهان مُمكنة[39].

6. افْتَتَحَ ريكور الدِّراسة المهمّة التي خصّصها سنة 1972 لهيرمينوطيقا الشهادة بالسؤال المتعلّق بمعرفة ما هو جنس الفلسفة الذي يُحَوِّلُ الشهادة إلى

---

(38) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p.9.

(39) من المُنتظر أن يصدر الكتاب بدار النشر Bayard تحت عنوان: **القراءة والتأويل والفهم. الرهانات الفلسفية للهيرمينوطيقا الكتابية** *Lire, Interpréter, comprendre. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*.

مشكلة فلسفية. أجاب عن السؤال في ثلاث نِقاط: «يتعلّق الأمر بفلسفة تحمل فيها مسألة المطلق معنى؛ ويتعلق بفلسفة تدعو إلى إرفاق تجربة المُطلق بفكرة المُطلق؛ ويتعلّق بفلسفة لا تجد في المثال ولا في الرمز كثافة هذه التجربة» (L 3, 107). بطبيعة الحال، تستهدف هذه العبارة هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة لدى نابير. اخْتَتَمَ ريكور استقصاءه بالبديل التالي: «يجب الاختيار بين فلسفة المعرفة المطلقة وهيرمينوطيقا الشهادات» (L 3, 139). كما كان عليه الأمر مع تيفيناز، بحث عن تحديد «إمكان إجابة حُرّة يُقَدِّمُهَا الفهم العقلي في وجه الإعلان عن ضياعه وافتدائه» (L 3, 246). إن ما يُحاربه قبل كلّ شيء هو «إغراء اللّامسؤولية» الذي يجد منبعه في فهم ديني أُسيء فهمه. يُصبح الفهم العقلي غير مسؤول حينما يقع دون أيّ تأنٍّ في أحضان سلطة خارجيّة، يفترض فيها أنها تُلقّنه أجوبة جاهزة. يفنّد ريكور بالقوة نفسها «أيّ فهم إيماني يتخيّل أنه مُلزم بأداء مهمة الدفاع عن الدِّين» (L 3, 246-247). يُعتبر حَسَب رأيه أن «الفهم العقلي المستقل هو الذي يتبنّى إشكاليته الخاصة به، بكلّ شجاعة وقوة» (L 3, 247).

إن «تحرير العقل من طابع الإطلاق»، بناء على الموقف الذي يدعو إليه، يُمرُّ من طريق مالبرانش إلى طريق باسكال وكيركيغارد، ويَمُرُّ من «العقل المُطلق في الله» إلى «العقل البشري أمام الله» (L 3, 256). بالرَّغم من أن هذه العبارات مُقتبسة من تيفيناز، فهي تلتقي مع أُسلوب تفكير ريكور. المسألة الشائكة مُرتبطة بالتحديد «الهيرمينوطيقي» لمعنى عبارة «أمام الله» التي تمتزج في ذهن ريكور بلفظ «أمام» النّص الذي يُخاطبنا سلفًا حتى قبل أن نسأله.

7. هل تُنْصِف هيرمينوطيقا ريكور بما يكفي القطب الأول من المثلّث: «الحياة-الوجود-التّفكُّر» الذي اقترحتُ أن أبني فوقه هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين؟ كيف السبيل إلى رسم الحدود الفاصلة بين ظاهراتية المسيح، كما هو مُثبت في إنجيل يوحنا، وكما بَلْوَرَها ميشيل هنري في كتابه أنا الحقيقة *C'est moi la Vérité* وبين الظاهراتية الهيرمينوطيقية كما بلورها ريكور؟ إن التعارض غير موجود بين مُحايثة الحياة وتوسّط الرموز والنصوص، على خلاف ما قد نَتَخَيَّلُه. إذا ما رَغِبْنَا في الكشف عن الرهان الحقيقي الذي يتَعَلّقُ بالاختلاف الموجود بين المُقاربتين، علينا أن نتذكّر ما قاله ريكور في نهاية تأويله لأُسطورة آدم، عن التكامل الموجود

بين الرمزية «القانونية» المتصلة بالتبرئة وبين الرمزية «الروحانية» المتصلة بحميمية انسياب الحياة. لا يجب علينا أن ننسى أن «قوة الرمز، حينما يمنح ما يقوله، هي التي تبعث الحياة سرًّا في تجربة 'الحياة في المسيح'»، بالرَّغْم من أننا نُؤثر الرمزية الأخيرة، كما تتجسّد في صورة الكرمة والأغصان أو صورة الجسد والأعضاء.

لا يَتَعَلَّق الأمر هنا بملاحظة عابرة مُرتبطة بتفسير النُّصوص، بل بقاعدة هيرمينوطيقية حقيقية، يُمكننا إرجاعها إلى العبارة التالية: «إنقاذ الرمز بما هو رمز». أنظر من هذه الزاوية من جانبي إلى التصريح التالي: «لا نعيش غير ما نتخيّله؛ ينبني الخيال الميتافيزيقي على الرموز؛ حتى الحياة رمز وصورة، قبل أن نستشعرها ونعيشها» (PV 2, 416). وهذا ما نلمس صَدَاه في الأُطروحة «المستوحاة من ديلتاي» وهي موجودة في خاتمة الكتاب نفسه: «لا تُطالب الهيرمينوطيقا بقرابة الحياة بالحياة، بل بقرابة الفكر بما تستهدفه الحياة؛ تُطالب باختصار بقرابة الفكر بالشيء ذاته الذي يتعلّق به الأمر» (PV 2, 483). في الختام، سَأُطَبِّقُ على فيلسوف الدِّين العبارة التي استثمرها ريكور لوصف العلاقة الجدلية بين الدِّين والإلحاد والإيمان: «إن فيلسوف الدِّين ليس واعظًا؛ ولا شيء يمنعه من الاستماع إلى عِظة، كما قد يحدث لي أحيانًا؛ ولكنه بوصفه مُفَكِّرًا مُحْتَرِفًا ومسؤولًا يَظَلُّ مُبْتَدِئًا؛ وَيَظَلُّ خطابه مُجَرَّد خطاب تمهيدي. رُبَّمَا لا ينبغي التَّأَسِّي على ذلك. إن زمن الخلط هذا الذي يحجب فيه موت الدِّين الرِّهان الحق، كما هو مُحتمل، هو كذلك زمن التحضيرات الطويلة والبطيئة وغير المباشرة» (CI 432).

بيبليوغرافيا

- بول ريكور: من النص إلى الفعل. أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

———. في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، 2003.

———. صراع التأويلات. دراسات هيرمينوطيقية. ترجمة د. منذر عياشي، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2005.

ـــــــــ. الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2005.

ـــــــــ. الزمان والسرد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، المجلد الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ المجلّد الثاني: التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم؛ المجلد الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي.

ـــــــــ. الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

الطبعات.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Temps présent, 1948 ; *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 2ᵉ éd. 1988 (abrégé: PV 1); *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'Homme faillible. II. La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, 2ᵉ éd. 1988 (abrégé: PV 2); *Histoire et vérité*, Paris, éd. du Seuil, 3ᵉ éd. 1995 (abrégé: HV); *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965 (abrégé: DI); *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutiqe*, Paris, Éd. du Seuil, 1969 (abrégé: CI); *La Métaphore vive*, Paris, Éd. du Seuil, 1975 (abrégé: MV); *Temps et récit I*, Éd. du Seuil, 1983 (abrégé: TR 1); *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éd. du seuil, 1984 (abrégé: TR 2); *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1985 (abrégé: TR 3); *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil 1986 (abrégé: TA); *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 (abrégé: EP); *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990 (abrégé: SCA); *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990 (abrégé: AJ); *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1991 (abrégé: L 1); *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil, 1992 (abrégé: L 2); *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994 (abrégé: L 3); *Réflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 (abrégé: R); *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995 (abrégé: J) ; *La Critique et la conviction : Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 (abrégé: CC); *La Mémoire, L'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, (abrégé: MHO); *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001 (abrégé: J2); «Le destinataire de la religion. L'Homme capable», dans M. M. Olivetti (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (27ᵉ Colloque de Rome, 1996), Milan, Cedam, 1966, p. 20-34 ; «Le Sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, octobre-décembre 1988, p.89-98 ; *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and imagination*, édité par David Pellauer, Minneapolis, Fortress University Press, 1995 (abrégé: FS) ; *L'Herméneutique biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 (abrégé: HB) ; Paul Ricoeur et André LaCoque, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998 (abrégé: PB).

لائحة المراجع.

- ABEL, O., *Paul Ricoeur : La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1966.
- AESCHLIMANN, J. Ch., (éd.), Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur, Neuchâtel, La Baconnière, 1994.
- ALBANO, P. J., *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricoeur*, Lanham University Press of America, 1987.
- BARASH, J. A., DELBRACCIO, M. (éd.), *La Sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*.

Amiens, Centre National de Documetation pédagogique, 1998.

- CLARK, S. H., *Paul Ricoeur*, Londres, Routledge, 1990.
- DORNISCH, L., *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, Lewiston, New York, Mellen, 1990.
- DOSSE, F., *Paul Ricoeur.Les Sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.
- EVANS, J., *Paul Ricoeur's Hermeneutics of Imagination*, New York, Lang, 1995.
- FODOR, J., *Christian Hermeneutics. Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford, Clarendon, 1995.
- GERHART, M., *The Question of Belief in Literary Criticism. An Introduction to the Hermeneutic Theory of Paul Ricoeur*, Stuttgart, Akademischer Verlag, 1979.
- GREISCH, J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001.
- GREISCH, J. (éd.), *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.
- GREISCH, J., KEARNEY, R., (éd.), *Paul Ricoeur et les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
- HAHN, L. E., (éd.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago, Open Court, 2e éd. 1996.
- IHDE, D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern UP, 2e éd. 1986.
- INEICHEN, H., *Philosophische Hermeneutik*. Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1991.
- ISER, W., *Der Akt des Lesens*, Munich, W. Fink, 1976.
- JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del sogetto in Ricoeur*, Genua, Marietti, 2e éd. 1993.

—, *l'amore difficile*, Rome, Ed. Studium, 1995.

- JOY, M. (éd.), *Paul Ricoeur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, Calgary University Press, 1997.
- KEARNEY, R., (éd.), *Paul Ricoeur : The Hermeneutics of Action*, Londres, Sage, 1996.
- KEMP, P., *Théorie de l'engagement*, I-II, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
- LAVAUD, C., «Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricoeur», *Études*, 362 (1985), p.519-533.
- LIEBSCH, B., *Geschichte im Zeichen des* Abschieds, Munich, Fink, 1996.
- LOOS, St., *Eine hermeneutische Philosophie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2003.
- MEURER, H.-J., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols «Gottesherrschaft/Reich Gottes»*, Bodenheim, Philo, 1997.
- MONGIN, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.
- ORTH, St., *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1999.
- ORTH, St. et REIFENBERG, P., *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2003.
- PRAMMER, F., *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck, Tyrolia, 1988.
- RADEN. M., J., *Das relative Absolute : Die Theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1988.
- REAGAN, Ch. E., *Paul Ricoeur. His Life and his Work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

- REAGAN, Ch. E. (éd.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio University Press, 1979.
- STEVENS, B., *L'Apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht, Kluwer, 1991.
- THOMASSET, A., *Poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Univesity Press, 1996.
- THOMPSON, J. B., *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- THOMPSON, J. B. (éd.), *Paul Ricoeur. Hermeneutics ad Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- VANHOOZER, K. J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeeutics and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- VAN DEN HENGEL, J. W., *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, Washigton, University Press of America, 1982.
- VAN LEEUWEN, Th. M., *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Amsterdam, Rodopi, 1981.
- VANSINA, F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire 1935-2000*, Louvain, Peeters, 2000.
- WELSEN, P., *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeeutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeurs*, Tübingen, Niemeyer, 1986.
- WOOD, D., (éd.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londres, Routledge, 1991.

عود على بدء

القمر في شبه جزيرة لايين
الرّبع الأخير من قمر
يسوع يفسح الطريق
أمام الظلمة؛ الثعبان
يبتلع البيضة. هنا
على ركبتيَّ في هذه
الكنيسة الحجرية التي امتلأت فقط
بكتلة صامتة
من الظلال ومن صوت البحر، ويسهل علينا أن نعتقد أنَّ
الشّاعرَ ييت Yeats كان على حقّ. بالرَّغم من أنّ الأناشيد لم تُغَنَّ، ابتلعتها
الأصداف؛ اقترب مدّ البحر من الكتاب المقدّس؛ لا يقود جَرَسُهُ
أحداً إلى معجزة الخبز الشاحبة. ينتظر الرمل تراجعَ الحبّاتِ
إلى الجدار وإلى كأسه الأبيض. انتهى الدِّين، وما عسى أن ينبثق من جسد
القمر الجديد، هذا ما لا يعلمه أحد.

ولكن صوتًا تناهى
إلى أذني: لماذا هذه العجلة،
أيها الفاني؟ هذه البحار بعينها
قد عُمِّدت. تملك الجماعةُ الدّينيّةُ
اسمَ قدّيس لا يجرّده الزمنُ منه.
في المدن التي
نفضت وعدها أصبح
الناسُ حجّاجاً
من جديد، وحتى ولو لم يحُجُّوا إلى هذا المكان،
إذن إلى استراحة منه
داخلِ أرواحهم. يجب عليك أن تظلَّ
راكعاً. وكما أنَّ هذا القمرَ
يسلكُ طريقَهُ خلال
شبح الأرض الثقيل، فإنَّ الصّلاةَ، كذلك،
تعرف مراحلَ.

(R. S. Thomas, *Collected Poems*, 1945- 1990).
Londres, Dent, 1993, p. 282.)

إن المستقبل وحده سيُخبرنا بمدى خصوبة التحوّل الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، وهو ما اجتهدتُ في الكشف عن بعض واجهاته في القسم الخامس والأخير من هذا الكتاب. قبل التأكّد من ذلك، يجب عليّ أن أتقمّص دورًا جاحدًا إلى أبعد الحدود، وهو دور «الواعد المرموق»، الذي أطلقه بعض مُعاصري ديكارت بنبرة ساخرة على الفيلسوف، مؤكّدًا أنني لا أشعر بتضايق عندما أطبّق عبارات كارل بارت على فلسفة الدِّين التي سعى هذا الكتاب إلى دراسة نماذجها الإبدالية التاريخية الأكثر تأثيرًا، بمناسبة حديثه عن الفلسفة الهيغلية وعن صلتها باللاهوت المسيحي. يحق لنا كذلك أن نعتبر الفلسفة الهيغلية مغامرة كبرى أنجزها العقل، بالرُّغم من أنها قد تحوّلت في غالب الأحيان إلى خيبة أمل عظمى، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبارها وعدًا كبيرًا[40]. إن المغامرة التي سعيتُ إلى روايتها هنا، بالرجوع إلى النصوص المؤسّسة للتخصّص، هي هذه المغامرة الكبرى التي قطعها العقل، والتي تَشي ضمنيًا بوجود رغبات دفينة، كما تسعى إلى تجاوز الابتلاء الذي تتعرّض له خلال شتى تجارب خيبات الأمل، كما هو الشأن في كلّ مغامرة تحمل اسمها عن حق.

قبل الانكباب على تقديم بعض المُلاحظات العامة، أو أن أُشير للمرة الأخيرة إلى حدود هذا العمل.

تظهر هذه الحدود أولًا في نقص المؤهلات اللغوية، مما أجبرني على أن أقتصر على العوالم الثقافية الناطقة بالفرنسية والألمانية والإنكليزية، في هذا الاستقصاء الخاص «بابتكار» فلسفة الدِّين. وما يؤسفني حقًا هو أنني لم أستطع إنصاف الإسهامات الناطقة بالإسبانية والإيطالية والبرتغالية في هذا المجال؛ ناهيك عن أنني لم أتمكن من تتبّع تجديد فلسفة الدِّين بروسيا أو داخل العالم الآسيوي.

أُضيف إلى الحدود اللغوية، تلك الحدود المضروبة عليّ بحكم التوجّه التاريخي الذي سار فيه هذا الاستقصاء في جوهره، وقد تسلّحت خلال تلك الرحلة بقدمي كائن عملاق قادر على ارتياد الأماكن السبعة، حتى يتمكّن من عبور قرنين من التاريخ ومن عبور عوالم ثقافية متعدّدة.

(40) Karl BARTH, *Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle*, trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, p.53.

وهذا بالضبط هو ما يجعلنا نُحسّ بالحاجة الماسة إلى بلورة مذهب أكثر نسقية في فلسفة الدِّين، ويُلزمنا بوضع مذهب يُواجه «الأشياء ذاتها» بصورة مباشرة. أتمنّى أن يكون المنهج الذي ارتضيتُه لنفسي قد سمح في الأقل بالكشف بصورة أفضل عن المشكلات الكبرى التي يجب أن تشتغل عليها من جديد كلّ المُحاولات المُعاصرة التي تسعى إلى التفكير في الدِّين في ضوء العقل الهيرمينوطيقي، بالرَّغْم من كلّ الإكراهات التي يفرضها علي منهج الفحص المرتضى - وهو المنهج الذي يحلو لي أن أدعوه منهج «إعادة البناء-التفكيك».

أتبنّى في هذا الشأن أُطروحة ياسبرز التي تقول إنه يتعذّر علينا احتلال منظور أسمى من منظور المفكّرين الكبار، كما ذكر ذلك في العبارة الواردة في المُصَنَّف الذي استشهدتُ به في مقدّمة هذا الكتاب: «لا نستطيع الهيمنة على أولئك الذين كانوا عظماء، ونحن سعداء بالقدرة على رفع أعيننا في اتجاههم. نحن لا ننفذ إليهم في واضحة النهار. نحن نربّي أنفسنا قصد فهمهم، حتى يتمكّنوا من تربيتنا وتوجيهنا إلى أنفسنا. تتوافق أجوبتهم مع مستوى أسئلتنا ويتكلّمون إلينا من المنظور الذي نتبنّاه للدخول معهم في صِلة»(41).

قدّم ألكسيس فيلونينكو مؤرخَ الفلسفةِ في زيّ «الأرسطوقراطي من الدرجة الثانية». إذا لم يكن مؤرخ الفلسفة مُطالبًا بالاعتذار لقرّائه عن تجاسره على أرسطوقراطيي الفكر، وهم كبار الفلاسفة الذين تمكّنوا من «تدوين القول الذي يحيط بكلّ شيء»، لا يستحق مؤرّخ الفلسفة حمل لقب الأرسطوقراطي من الدرجة الثانية إلا إذا لم يستمرئ الاكتفاء بالتباهي بفضح التناقضات الواردة في نصوص كبار المفكّرين (وهو عدم الأحقية الذي يتفق، كما رأينا ذلك، مع المنزلة التي يحظى بها المؤوّل لدى أفلاطون في نظريته عن «السلسلة المغناطيسية»). يجب على المؤرّخ أن يُثبت أهليته «لتتبّع المسار الإلهي والجليل للفيلسوف، بوساطة المعرفة وبكامل التواضع»، مُطبّقًا على عمله الذي يقوم به «قاعدة الفلاسفة»: «احترام الفكر من داخل الفكر والتفكير في الاحترام من داخل الاحترام». إذا كان مُطالبًا بتقديم الاعتذار لقرّائه، كما يؤكّد فيلونينكو من جديد

(41) Karl JASPERS, *Les Grands Philosophes*, t.I, Paris, UGE, 1962-1967, p.15.

على ذلك، فلأنه «لم يُشِر إلى كثير من الطُّرق التي تقود إلى صياغة خاتم الأسئلة»[42]، أي أنه لم ينجح بما يكفي في التصرّف على طريقة مؤرِّخ- فيلسوف. يجب على البراعة التي أصبح ملزمًا بإثباتها، إذا ما رغب في انتزاع احترام أتباع شلايرماخر، أن تتحالف مع قيمة «الإنصاف الهيرمينوطيقي»، كما عرّفها رُوّاد الهيرمينوطيقا العامة في قرن الأنوار.

قد يُؤاخذ المؤرخ نفسه على تجاهل التطرّق إلى همومه الشخصية، متذرّعًا بواجب الموضوعية والالتزام بالوصف. قد لا يكون من المفيد، في ختام هذا الاستقصاء، أن نتأمّلَ من جديد في العبارة الساخرة والعميقة التي نطق بها كيركيغارد: «تسترعي الظاهرة الدِّينيَّة اهتمامي بوصفها ظاهرة، وبوصفها ظاهرة تُهمّني أكثر من أيّ شيء آخر. وبالرّغم من انزعاجي من اختفاء التديّن، لا أُرْجِعُ السبب في ذلك إلى الناس، بدعوى أنهم ليسوا متديّنين، بل أُرجع السبب إلى نفسي، ما دمت أرغب في الحصول على مادة ملاحظة من خلال هؤلاء الناس»[43].

قد تَرِدُ هذه العبارة على لسان نسبة لا يُستهان بها من فلاسفة الظاهراتية وعلماء الإثنولوجيا أو الاجتماع الذي اهتمّوا بالظواهر الدِّينيَّة. قد تستخلص بعض الأنفس الماكرة من ذلك أن المعتقدات الدِّينيَّة قد أصبحت لقمة عيش يقتات منها نفر من الباحثين الذين لا يُعتبرون من الأركان التي تقوم عليها الكنيسة، بصرف النظر عن الاستثناءات. يجب علينا أن نطرح سؤالًا بالغ الأهمية من منظور هذا البحث: وهو سؤال يتعلّق بمستقبل المعتقدات الدِّينيَّة داخل المجتمعات الحديثة. سأبلور هذا السؤال من خلال تقريب مشكلة المعتقد من العبارة التي استثمرها ريكور للاعتراض على أُطروحة أُفول الوظيفة السردية[44]. قد نكون على مقربة من صور جديدة من الإيمان في الأفق، وهي صور لم نُفلح بعد في تسميتها، وإن

---

(42) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Ed. du Cerf, 1994, p.191.

(43) S. KIERKEGAARD, *Les Stades sur le chemin de la vie*, trad. P. H. et E. M. Tisseau, *Œuvres complètes*, vol. 9, Paris, Ed. de l'Orante, 1978, p.426.

(44) Paul RICOEUR, *Temps et récit* II, p.48.

راجع الترجمة العربية: بول ريكور، الزمان والسرد. الجزء الثاني: التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، ص47.

كانت شاهدة على التحوّل الذي قد يكتنف وظيفة «الاعتقاد» في جوهرها، دون أن تموت. إذ إننا لا نملك أدنى فكرة عن الصورة التي سيظهر فيها المجتمع، حينما نكفّ عن معرفة ما يعنيه لفظ «الاعتقاد» فيه.

كيف السبيل إلى صياغة «السؤال الختامي» الذي أفضَى إليه تقديم مجموعة من اجتهادات التفكير في الدِّين بواسطة مصادر العقل الفلسفي وحده (أو كيف السبيل إلى صياغة الرغبة في المُواجهة بين «أنوار العقل» و«العوسج الملتهب»، إذا ما ذكّرنا للمرة الأخيرة بالصورة المجازية التي وضعناها نبراسًا لنا)؟

يحتفظ عنوان كانط: الدِّين في حدود مجرّد العقل، في ذهني بقيمة نموذجيَّة، بشرط أن نفهمه بالمعنى الكانطي الخاص الذي خلعه على مصطلح «النقد». لا يتعلّق الأمر بنقد الدِّين فقط، بقدر ما يتعلّق أكثر بنقد العقل الذي يوضع على محكّ الوعي الدِّيني وتجلّياته. أُفصح عن الفكرة نفسها بالرجوع إلى التمييز الذي أقامه إيكهارد بين «المعرفة المسائية» (*abendbekanntnis*) والمعرفة الصباحية (*morgenbekanntnis*)[45]. تجتهد المعرفة الأولى في معرفة الله داخل خلقه. وتجتهد المعرفة الأُخرى في معرفة الخلق داخل الله. تتخلّى الفلسفة الهيرمينوطيقية للدِّين عمدًا عن حلم إيجاد مقابل فلسفي للمعرفة الصباحية. تُذعن هذه الفلسفة لواقع أنها مجرّد مُحاولة لمعرفة الله أو المُطلق داخل مرآة الوعي الدِّيني وأعماله. معنى ذلك، «أنه يجب علينا أن نفقد عادة التماهي مع الإله الحق داخل الفلسفة، وهذا هو مبدأ هيغل»، إذا ما استشهدنا بهايدغر[46].

(45) Maître ECKHART, «Homo nobilis», *Deutsche Werke* (éd. J. Quindt), V, 116, 12-16.

يرجع التمييز في أصوله إلى القديس أوغسطين:

SAINT AUGUSTIN, *De gen. Ad litt.* IV, C 23, 40; 24, 41.

راجع كتاب ألويس هاس ودراساته حول المعرفة الذاتية لدى المعلّم إيكهارد ويوحنا تاولر وهاينريش زوزه:

Alois HAAS, *Nim Dîn Selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg (S), Universitäts-Verlag, 1971, p.33 ; *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg (S), Universitäts- Verlag, 1979, p.206 s.

(46) هذا هو سياق هذا القول: «لا أودّ أن أصبح دوغمائيًا إلى حدّ القول إن الكينونة لا تُفهَم إلّا بالرجوع إلى الزمان. لا أستبعد تمكّن شخص آخر من اكتشاف إمكان آخر. وعليه، لا =

إن فلسفة الدِّين لا تُصمّ آذانها عن سماع صوت الشاهدين الكبار على «المعرفة الصباحية»، بالضبط لأن فلسفة الدِّين، على خلاف غيرها من مذاهب الحكمة الإلهية، تصرف ذهنها عن السعي شخصيًا إلى بلوغ الضفة الأُخرى. أبارك في هذا المقام قول فيلسوف ألماني شاب قضى نحبه في جبهة القتال خلال الأسابيع الأخيرة من الحرب العظمى، وهو القول الذي استشهد به جان باروزي (Jean Baruzi): «'إن تبحثْ تجدْ، لكن اعلمْ علم اليقين أن نفس الحقيقة تظهر في مظاهر جدّ مُتباينة في عيون مُتباينة'. هذه هي العظة الأخيرة التي ألقاها الكاهن الشاب»[47]. قد تكون كلمات «العظة الأخيرة على لسان الكاهن الأخير» في الوقت نفسه هي المُفردات الأُولى الواردة على لسان فيلسوف الدِّين!

يعتبر البعض أن «المعرفة المسائية» التي يقوم بها الفيلسوف قد شحنت اليوم بإيحاءات جنائزية مرتبطة «بموت الله» و«أفول الأصنام». يهتمّ مؤرّخو الأديان - وكذلك فلاسفة الدِّين، وهذا استثناء نادر - بصورة أكبر بميلاد الأديان أكثر مما اهتمّوا بموتها، لأسباب جدّ معقولة[48]. أقلّ ما يُمكن قوله اليوم هو أننا بعيدون كلّ البعد عما قاله كانط، حينما أكّد أن الحِقبة المعاصرة هي المؤهّلة أفضل من أية حِقبة سبقتها «لإعداد التربة لتفتح بذرة الإيمان الدِّيني الحق، وهي البذرة التي يعود الفضل في زرعها إلى نفر قليل الأفراد داخل المسيحية، ولكنهم زرعوا تلك البذرة في الفضاء العمومي، حتى نحقّق بهذه البذرة تقاربًا متواصلًا مع الكنيسة التي تُؤلّف بين الناس إلى الأبد وتشكّل التفويض المادي (ورسم) ملكوت الله غير المنظور فوق الأرض»[49].

= يجوز لنا القول إن المكان أو الزمان، أو أيّ كائن آخر، يختزل إلى الزمان. إذا ما دققنا في الأمر بكلّ صرامة، لن يُصبح من حقنا القول إن الكينونة هي الزمان، بل القول: إن وجود هذا الكائن يعني الزمان، أو بصورة أدق: الفهم البشري - أؤكد على ذلك: الفهم البشري، بما أنه يجب علينا داخل الفلسفة أن نفقد عادة التماهي مع الإله الحق، وهذا هو مبدأ هيغل» (Martin HEIDEGGER, Ga 21, 267).

(47) Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986, p.163.

(48) عن هذا المشكل، انظر:
H. ZINSER (éd.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, Reimer, 1986.

(49) Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t.III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p.161.

لا تعنى الهيرمينوطيقا بالأسئلة فقط، باحثة عن تقديم إجابة مُقنعة قدر الإمكان عنها، بل تهتمّ كذلك «بالوضعية الهيرمينوطيقية» التي تحملنا على طرح بعض الأسئلة. نحن مُلزمون اليوم بالتساؤل هل يجوز لنا اليوم الاستمرار في مباركة هذا الرأي المُتفائل إلى هذه الدرجة، بعد مرور أكثر من قرنين على موت كانط. يوجد مبرّران يعترضان على هذا التفاؤل.

من جِهة أولى، اتسع السؤال الذي طرحه كانط على نفسه، وهو سؤال يتعلّق بتاريخ الكنيسة المسيحية، لينطبق على التاريخ الدِّيني للإنسانية جمعاء في مستهلّ الألفية الثالثة. والحال أنه لا يوجد ما يضمن لنا على المستوى العالمي أن يتزايد التسامح بين مختلف المِلَل الدِّينيَّة بوتيرة مُنتظمة، ولا يوجد ما يؤكّد أن العنف سيتراجع شيئًا فشيئًا. إذا كانت «حكاية الحلقات» قد تطرّقت إلى موضوع التسامح، وهي تشكّل لبّ مسرحية ناثان الحكيم للشاعر ليسنغ، ولا تزال تسترعي انتباهنا، لا يجب علينا أن ننسى أن مطلب التسامح المتبادل لا يهم ممثّلي ديانات التوحيد الثلاث الكبرى فقط، في عصر رسمت فيه الحلقات على رايات الألعاب الأولمبية ذاتها. بطبيعة الحال، لا يُعفينا ذلك من مواصلة محاولة التفكير في «الغمّة اليهودية وفي المُعاناة الإسلامية وفي القلق المسيحي أمام المِحَن الحالية»، كما انكبّ دانييل سيبوني (Daniel Sibony) على بسط ذلك في كتاب يتقاطع مع جملة من تساؤلاتنا «التي انخرط فيها الإلهيُّ في حماقات الناس ومخاوفهم»[50].

من جِهة ثانية، يبدو أن سيرورة «نزع السحر عن العالم» الذي ينتشر بدوره عبر العالم بخطى واسعة، تؤيّد الحكم الذي أصدره مارسيل غوشيه والذي يُفيد أن الدِّين أصبح مُلزمًا يومًا بعد آخر بالانكماش داخل دائرة أحوال النفس الشخصية الخالصة. لا ينتابنا الانطباع فقط بأن الديانات لم تَعُدْ «آلات تنتج المعنى»؛ فضلًا عن ذلك، يظهر أن تحديد «معنى المعنى» لم يَعُدْ من شأنها، بما أن مؤسسات أُخرى أصبحت جاهزة بكاملها للحلول محلّها. لكننا عندما نُرجع الدِّين بكامله إلى المجال الخاص غير العمومي، ألا نُفرغه من جوهره وألا

(50) Daniel SIBONY, *Nom de Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 2002.

نحكم عليه بالموت القريب؟ لن يتردّد البعض في الإعلان أن المنيَّة قد وافت الدِّين من قبل، ما دام أيّ أحد منا لم يلتَقِ الإله الحيّ. ألا تُصبح الكلمة الأخيرة للفيلسوف آنذاك هي الأناشيد الموجّهة إلى الإله الأبدي *Requiem aeternam Deo* التي يتغنّى بها معتوه العلم المرح *Gai-Saroir* لنيتشه داخل ردهات الكنائس؟

لن نستطيع «أنوار العقل» التي كانت وراء ميلاد فلسفة الدِّين خلال «أفول الأنوار» التخلّص من لغز عدم الإنصاف *mysterium iniquitatis*. من هذه الزاوية، أوافق أدورنو وهوركهايمر على أطروحاتهما المتعلّقة بـ «جدلية الأنوار». لا شيء يُجيز افتراض أن الإنسانية ستظهر في صورة «أفضل»، إذا ما أصبحت شيئًا فشيئًا «أكثر ذكاء»، كما نفترض ذلك عامة فيها. يبدو لي أن الإيمان بالتقدّم الأخلاقي الذي تعرفه الإنسانية دون رجعة مجرّد مُغالطة، لسبب مزدوج. فهو مجرّد مُغالطة في البدء لأن التطوُّرات التي شهدها «الذكاء» لا تعني بالضرورة حصول تقدّم في فضيلة «الحكمة». نستطيع التعبير عن ذلك مع ليفيناس بالقول إن الوضعية الحالية التي يتعيّن علينا فيها التأمّل في الدِّين ويتعيّن علينا التساؤل فيها عن الشروط التي تمكّن «الله» من «المجيء إلى الفكرة»، تُواجهنا لا محالة «بالاستهزاء الشيطاني من العوسج الملتهب»[51]، كما تمثّل في المحرقة.

لا يجدر بنا أن ننسى أن فلسفة الدِّين، كما قمتُ بدراستها هنا، ثمرة نموذجيّة أنجبتها بقاع خاصة داخل أوروبا. ولكنه قد يكون من الأفضل لنا التعامل بجدّية مع الأسئلة النقدية التي لا تتوقف أوروبا عن طرحها على نفسها من خلال صوت فلاسفة الدِّين، بدل أن نُخطئ طريقنا، عندما نتذرّع بمسوّغات مُنافقة، مُتفاوتة في درجتها، وتحملنا على الحديث من علو «مرتفع» ضيّق للغاية.

لقد بلور هوسرل وفتغنشتاين وهايدغر كلٌّ على حِدَة تأمّلًا في الحضارة والثقافة الأوروبيتين، وهم المُفكّرون الكبار الثلاثة الذين وجّهوا التقديم الذي قمتُ به للمشهد المعاصر. ظلّ المنظور الذي بلوره هوسرل داخل كتاب أزمة العلوم الأوروبية معتمدًا في جوهره على مبدأ الغائية. اعتنقت تأمّلات هايدغر

(51) Emmanuel LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, p.63.

المنظور النيتشوي عن تاريخ الأفول الذي كانت العدمية مسك ختامه، وهي عدمية لا سبيل إلى تجاوزها إلّا بناء على مُعطى جديد تمامًا، وهو مُعطى «بداية أخرى للفكر». نجد بين هوسرل وهايدغر مذهبًا شكّيًا متوترًا لدى فتغنشتاين، حينما صرّح: «إذا كان من الواضح أن اختفاء الثقافة يعني فقط اختفاء نمط معيّن من أنماط التعبير عن هذه القيمة، لا يعني بالنسبة إليّ اختفاء القيمة الإنسانية، فإن الواقع الذي لا يرتفع هو أنني لا أنظر بعين الرّضى إلى مسار الحضارة الأوروبية، كما لا أتفهم أهدافها - على افتراض أن لها أهدافًا. وعليه، أكتب بوجه خاص لأصدقاء منتشرين عبر العالم»[52].

لقد كتبت المجلّدات الثلاثة **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، كما شرحت ذلك في مقدّمة المجلّد الأول، بدورها «من أجل أصدقاء منتشرين عبر ربوع العالم». انبنت المرافعة التي قمت بها لمصلحة النموذج الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين على منظور آخر للتاريخ والفلسفة، وهو منظور يخالف ما اقترحه كانط. كان التعريف التالي للهيرمينوطيقا يدهمني أكثر من مرة، خلال الأشهر الأخيرة التي انتهيت فيها من تحرير هذا الكتاب: **الانتماء الذي لا يكفّ عن التحوّل في جوهره**». ليس هذا التعريف مبرّأ من الحذر، كما هو شأن أي تعريف آخر، ما دام أنه لا يدخل في اعتباره حالات القطائع النقدية و«التحوّلات» التي يفضي إليها دون رجعة. لكن ذلك لا يمنع القول إن هذا التعريف يمتلك وظيفة إجرائية دون أدنى شك، عندما ننصرف إلى التفكير في رهانات الوضعية المعاصرة.

سأعبّر عن ذلك على نحوٍ استكشافي بالرجوع إلى الفيلم الرائع الذي أخرجه كريس مارتر (Kris Marter) **المستوى الخامس** *Level Five*. يتذرع الفيلم بلعبة استراتيجيّة حول معركة أوساكا Osaka، قصد إثارة مستويات التعقيد المختلفة التي تتطلّبها مواجهة الواقع، وهو تعقيد ظهر آنذاك في الانتحار الجماعي الذي أقدم عليه سكان جزيرة أوساكا، بعدما قامت بحملة دعائية منظمة بعناية فائقة لتأجيج الرغبة في التضحية بالذات، أملًا في تأخير دخول جحافل الحلفاء إلى الوطن الأم.

---

(52) Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1983, p.16.

اللغز الذي يعتبر محور صوت الراوية في الفيلم هو لغز مختلف مستويات التعقيد الخاصة بالألعاب الاستراتيجيَّة الإلكترونية. تستحثنا مستويات التعقيد تلك، في شبه طفرات، على طرح تساؤل بشأن التعقيد الذي يجب علينا الاتصاف به، إذا ما شئنا مواجهة القضايا التي تجبرنا «لعبة الحياة الكبرى» على طرحها على أنفسنا. يشير عنوان الفيلم إلى «مستوى خامس» افتراضي، وهو أقصى مستويات الفهم، دون أن يبتّ في مسألة هل يمكن التوصّل إلى هذا المستوى. ما هو مؤكّد في كلّ الأحوال هو أن ذلك يتصل بما دعاه كانط «الشرّ الجذري»، وهو الشرّ الذي أرجعته حبكة الفيلم إلى ما يناهز الخمسة عشر ألف من الضحايا المدنيين الذين سقطوا بأوكيناوا Okinawa.

عندما نطبق هذه الإشكالية على المشكلات التي اصطدمنا بها على امتداد الاستقصاء الذي قمنا به، نقترح على سبيل الافتراض التمييز بين خمسة مستويات تعقيد في الوعي الدِّيني.

1. المستوى الأول هو الذي تثيره الراوية ذاتها داخل الفيلم. يتعلّق الأمر بهوية دينية تُعَرِّفُ نفسها بوجه خاص بناء على مصطلحات الانتماء إلى تقليد ديني (أو غير ديني) محدّد. نحدّد هويتنا من خلال الاكتفاء بالكشف عن هويتنا، سواء كنا مسيحيين أو بوذيين أو مسلمين أو ملحدين أو شيوعيين أو فوضويين أو كنا أيّ شيء آخر: «أنتمي، إذن أنا موجود».

2. نصل حسب الراوية إلى مستوى ثانٍ في التعقيد حينما نثبت أننا نتوفّر على قدر من روح السخرية والحسّ النقدي اتجاه الذات. نستطيع أن نرجع هذا المستوى من منظورنا إلى حركات التحرّر التي قادت الأفراد إلى اتخاذ مسافة اتجاه الانتماءات واتجاه قيم الخضوع التي تتميّز به، بعد إقبالهم شخصيًا على اختيار مصيرهم الخاص بهم، تحت رعاية مبدأ تقرير المصير(*) : «أنا هو من اخترت أن أكون».

(*) يعني المبدأ استقلالية الذات بالمعنى الحرفي للكلمة. إذ إن الفكر الحديث قد تميّز ببلورة مبدأين يعتبران دعامة فلسفة الذات في المثالية الألمانية، وهما مبدأ الوعي بالذات، الذي يقرّر وجود الذات بما هي ذات مفكّرة؛ ومبدأ تقرير المصير، الذي يفيد استقلال الذات عن البيئة المحيطة والأعراف المهيمنة. [المترجم]

3. لا أعتقد أن تقرير المصير هو القول الفصل في جنس «ظاهراتية الروح» المقترح هنا، رغم أهميته الجوهرية، على خلاف بعض تأويلات عصر الحداثة. بالفعل، لا يجب أن يغيب عن ذهني أن الناس ليسوا ملزمين جميعهم بالمصادقة على اختياراتي الخاصة التي أقوم بها. أحتاج إلى قبس إضافي من روح السخرية ومن قدر من الحسّ النقدي، حتى أتوصّل إلى فهم أن أيّ فهم ذاتي مطالب بشكل أو آخر بأن يأخذ في حسبانه وجود غيرية لا رادّ لها، قد نترجمها إلى العبارة المعروفة: «يظلّ هو هو، بينما أظلّ أنا أنا». إن اكتشاف الغيرية يعزّز الحوار بين الديانات من خلال تعزيز خطورته الوجودية ومنزلته الفكرية، لا سيما وأن الغيرية لا تنضاف إلى الهوية الذاتية من خارج، بل تمثّل كلًّا لا يتجزأ من هذه الهوية الذاتية نفسها.

هذه هي المناسبة التي تستدعي منا أن نتعامل بجدّية مع دعوة ريكور إلى تطبيق مماثلة ترجمة اللغات التاريخية على الحوار بين الديانات، مما يقودنا إلى فكرة حفاوة الضيافة التي يجسّدها الحوار بين الديانات. سنكون مخطئين لو أننا اعتبرنا أن حفاوة الضيافة تقتصر على فئة محدودة من المثقفين والفلاسفة وعلماء الدِّين. يزور المسلمون في مدينة فاس المغربية مقابر القديسين اليهود ليطلبوا البركة الإلهية، كما يقوم اليهود بالابتهالات نفسها في مقابر أولياء الله المسلمين.

سأتبنّى بالمثل الأطروحات التي دافع ريكور عنها في نقاشه مع هانس كونغ (Hans Küng) بخصوص الروح التي تدفع الديانات في جوهرها على المستوى العالمي. كان كونغ محقًّا بطبيعة الحال في تأكيده أنه يتعذّر تحقيق السلم العالمي ما دامت الديانات العالمية لم تتفق فيها بينها بعد على نبذ العنف. يبدو أن الأحداث المأساوية للحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 تؤيّد تخمينات صامويل هانتنغتون (Samuel Huntington) التي تفيد أن الحروب الكبرى في القرن الحادي والعشرين ستتحوّل إلى حروب دينية من جديد. ولكن، هل يكفي أن يُجْمِعَ الزعماء الدِّينيون على وجود قاسم أخلاقي يشتركون في حدّه الأدنى داخل معتقداتهم، حتى نتلافى مثل هذه الحروب التي تتخذ صورة حروب الإبادة بصورة شبه حتمية؟ ألا ينبغي صياغة رهان أكثر صعوبة، كما اقترح ريكور ذلك، حينما طالب كلّ الديانات بوجوب تعلّم محاربة العنف الذي يشكّل قوام أية قناعة تتخذ صورة نهائية؟

4. يستطيع مستوى التعقيد الرابع في هذه الحالة أن يتطابق مع الموقف الصوفي الذي تعرّفنا ملامحه مرات عديدة خلال هذا الاستقصاء. ما يميّز الموقف الصوفي هو أنه يتجاوز حدود المِلَل الدِّينيَّة المخصوصة، كما يتجاوز عقائدها الثابتة، من أجل السقوط داخل مطلق يُطلق عليه دوميري (Duméry) لفظ «نقطة تقاطع كلّ المُتواليات» «transordinal». قد تكون عبارة «دَع المطلق يصير مُطلقًا» هي التعبير الأكثر إيجازًا عن هذا «المستوى الرابع».

ساستشهد على هذا المستوى الرابع، من بين آلاف الشهادات المُمكنة الأخرى، بأقوال متصوف مسلم استشهد به لوي ماسينيون (Louis Massignon). قال هذا المتصوف ما معناه في تعقيبه على الشتيمة التي شتم بها أحد أصدقائه يهوديًا: «اعلم أن كلّ المِلَل الدِّينيَّة ترجع إلى الله تعالى، واعلم أن اليهودية والمسيحية والإسلام وكلّ المسمّيات الطائفية الأخرى ألقاب مُختلفة ومُسمّيات مُتباينة، بينما الغاية منها لا تخضع لأثر الاختلافات والتباينات». أفصح القطب الصوفي الكبير الحلّاج عن الحَدْس نفسه بقوله: «لقد فكّرت في تقديم تعريف تجريبي للمِلَل الدِّينيَّة. وقد صُغته كالتالي: وجود مبدأ فريد مع تشعّبات كثيرة. وعليه، لا تُطالب مخاطبك بأن يتبنّى هذه المُسمّيات الطائفية أو تلك. سيمنعه هذا من تحقيق الاتصال السامي. هذا المبدأ هو الذي ينبغي له أن يأتي إلى هذا المرء وأن يكشف فيه عن كلّ الدلالات السامية، وآنذاك: سيفهم هذا المرء»[53]. ليس من نافلة القول أن نذكّر أن الإسلام كان قادرًا على إنتاج أقوال أخرى، وبوجه خاص على أنتاج أفكار أُخرى غير أفكار الحقد الخالص، في الوقت الذي نرى فيه الخُمير Khmers الخضر الأفغان قد حوّلوا كلّ الشعب الأفغاني إلى رهينة، كما كان الخمير الحمر وقائدهم بول بوت قد فعلوا ذلك بكمبوديا.

5. هل يمثّل الموقف الصوفي، كما عرفته الآن، المستوى النهائي في درجة التعقيد التي تمكّننا من التوصّل إليها (وأنا على وعي بأننا قد نعرف الموقف الصوفي بطرق أخرى)؟ قد يذهب إلى ذلك عدد كبير لا يستهان بهم من الفلاسفة. إذا ما رجعنا من جديد إلى فيلم كريس ماركر (Chris Marker)، سنتساءل مع ذلك ألا نستمد أفضل طريقة لمقاربة «المستوى الخامس» من شهادة

(53) Louis MASSIGNON, *La Passion de Hassan Ibn Mansûr Hallâj*, vol. 1, Paris, Gallimard, 3e éd. 1990, p.238-239.

القس البروتستانتي الياباني الذي قام خلال المراهقة بقتل أبويه وأشقائه وشقيقاته، تلبية للتعليمات السياسية التي تلقاها وطبّقها بصورة عمياء. بعدما اقترف تلك الجريمة التي لا تغتفر، قضى ردحًا من الزمن وهو يُحسّ بمعاناة كبيرة أثناء تعلّم التدبّر في معنى الفعل الذي أقدم عليه، قبل أن ينتهي به الأمر إلى اعتناق العقيدة المسيحية التي جعلته يكتشف القيمة الفريدة التي تتميّز بها الحياة الفردية.

سيرتكب المرء خطأ فادحًا لو أنه استثمر هذا المثال لأغراض الدفاع عن العقيدة، أملًا في استنتاج وجود تطابق بين المسيحية والديانة المطلقة، وهو يتجاهل أثناء ذلك هول الجرائم التي اقتُرفت باسم العقيدة المسيحية أكثر من مرة عبر التاريخ. وعليه، يبدو لي أن الحلّ الأمثل الموضوع أمام الفيلسوف الذي يعترض على تجاوز حدود العقل الفلسفي في بساطته، هو إرجاع «المستوى الخامس» إلى فكرة نابير بشأن مذهب هيرمينوطيقا الشهادات المُطلقة الذي أرجعته في الغالب إلى البيت الشعري الذي أنشده بول تسيلان: («لا أحد يشهد لمصلحة الشاهد») *«Niemand zeugt für den Zeugen»*.

توجد طريقة أُخرى لتوصيف هذا «المستوى الخامس» وهو «تبرير» جنون الشهادة بالتحديد، بالمعنى الذي ذهب إليه نابير أو ليفيناس، وهو صورة معينة يتخذها «الجنون». ما يجب إدماجه آنذاك داخل تحديد هذا المستوى النهائي في التعقيد، هو ما دعاه القدّيس بولس «جنون الصليب» وما دعاه باسكال «صورة أُخرى من صور الجنون»(54).

سأُجيب على لسان الشاعر الكبير من بلاد الغال ر. س. توماس (R.S. Thomas)، الذي أثبتت قصيدته الشعرية في ديباجة هذه الخاتمة: «لم تتهافت على الحلول بمثل هذه السرعة، أيها الإنسان الفاني»، في مواجهة كلّ أولئك الذين يعتقدون مثل آلان باديو (Alain Badiou)، أن «موت الله» قد أغنانا عن التَّفكُّر في منزلة «مستوى خامس» افتراضي للوعي الدِّيني، بما أن «الدِّين قد انتهى»(55).

---

(54) «إن البشر مجانين بكلّ تأكيد، إلى حدّ أنني سأكون مجنونًا، في صورة أُخرى من صور الجنون، إذا قلت إنني غير مجنون» (Blaise PASCAL, *Pensées* 184 [484], éd. J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, p.1134).

(55) Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.11-23.

Bibliographie

PRÉSENTATION

Anthologies.

DALFERTH, I. U., (éd.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, Munich, Ch. Kaiser, 1974.

DAVIES, B., *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford, Oxford University Press, 3ᵉ éd. 2003.

ELIADE, M., *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, New York, Harper Row, Londres, Collins, 1967.

ELSAS, Ch. (éd.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychosozialer Interpretationsansätze*, Munich, Ch. Kaiser, 1975.

ESSER, A., *« Was darf ich hoffen ? ». Ein Arbeitsbuch zur Religionsphilosophie*, Francfort-sur-le Main, Diesterweg, 1991.

FOESSEL, M., *La Religion*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000.

GEYER, C. F., *Religionsphilosophie heute. Klassische Texte aus Philosophie, Soziologie und Politischer Theorie*, Darmstadt, WBG, 1999.

HICK, John (éd.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 3ᵉ éd. 1990.

JAESCHKE, W. (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie (Quellen)*, Hambourg, F. Meiner, 1994, coll. « Philosophisch-literarische Streitsachen », vol. 3.1.

KHOMIAKOV, A. S. (éd.), *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, trad. B. Jakim, R. Bird, Hudson, N. Y., Lindisfarne Books, 1998.

LONG, E. T. (éd.), *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, Dordrecht, Kluwer, 2002.

MENNE, E., *Religionsphilosophie*, Düsseldorf, Patmos, 1983.

MICHAELS, A. (éd.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Darmstadt, WBG, 1997.
MITCHELL, B. (éd.), *The Philosophy of Religion* (Oxford Readings in Philosophy), Londres, Oxford University Press, 1971.
OAKES, E. T. (éd.), *German Essays on Religion*, New York, Continuum, 1994.
PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B. et BASINGER, D. (éd.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Londres, Oxford University Press, 2e éd. 2003.
SCHÜSSLER, W. (éd.), *Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2000.
TAVOILLOT, P. H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme, 1780-1789*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.
WAARDENBURG, J., *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research* : t. 1 : *Introduction and Anthology* ; t. 2 : *Bibliography*, La Haye, Mouton, 1973-1974.

Articles d'encyclopédie.

AHN, G., WAGNER, F. et PREUL, R., « Religion », TRE 28 (1997), p. 513-559.
JAESCHKE, W., « Religionsphilosophie », dans J. RITTER (éd.), *Historisches Wörterbuch zur Philosophie*, t. 8 (1992), Bâle, p. 748-763.
ROSENAU, H., « Religionsphilosophie I », TRE 28 (1997), p. 749-761.
WUCHTERL, K., « Religionsphilosophie II », TRE 28 (1997), p. 761-766.

Introductions générales, manuels.

ABRAHAM, W. J., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1985.
ALESSI, A., *Filosofia della religione*, Rome, LAS, 1991.
BRITO, E., *Filosofia della religione*, Milan, Jaca Book, 1993.
CAHN, St. et SHATZ, D., *Contemporary Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 1982.
DAVIES, B., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Oxford University Press, 3e éd. 2003.
GREISCH, J., « La philosophie de la religion devant le fait chrétien », dans DORÉ, J. (éd.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. I, Paris, Desclée, 1991, p. 243-514.
HESSEN, J., *Religionsphilosophie*, 2 vol. : 1. *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie* ; 2. *System der Religionsphilosophie*, Munich, E. Reinhardt, 2e éd. 1955.
KAPLAN, F. et VIEILLARD-BARON, J.-L. (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

LONG, E. T. (éd.), *Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Dordrecht, Kluwer, t. I : *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900-2000* (2000) ; t. II : *The Thomist Tradition* (2002, éd. par B. J. Shanley) ; t. III : *Analytical Philosophy of Religion* (2002, éd. par J. F. Harris).
MANN, U., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt, WBG, 1970.
NIEWÖHNER, F., LABBÉ, Y. (éd.), *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996.
PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B. et BASINGER, D. (éd.), *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Oxford Universiy Press, 2e éd. 2003.
TALIAFERRO, Ch., *Contemporary Philosophy of Religion. An Introduction*, Malden, Mass., Blackwell, 1998.
TRILLHAAS, W., *Religionsphilosophie*, New York, De Gruyter, 1982.
SCHAEFFLER, R., *Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 3e éd. 2002.
SCHMITZ, J., *Religionsphilosophie*, Düsseldorf, Patmos, 1984.
WEGER, K. H. (éd.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autorenlexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1979.

Revues spécialisées.

Jahrbuch für Religionsphilosophie, éd. M. Enders, vol. I, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002.

Philosophie de la religion, théologie, sciences religieuses (pour une « conversation triangulaire »).

ANTES, P., *Christentum – eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1985.
BENZ, E., *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, Munich, dtv, 1975.
BERGER, P., *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971.
–, *La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, Centurion, 1972.
–, *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980.
BIANCHI, U., *Probleme der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
–, *The History of Religions*, Leyde, E. J. Brill, 1975.
BLEEKER, C. J. et WIDENGREN, Geo (éd.), *Historia Religionum*, vol. I :

Religions of the Past ; vol. II : *Religions of the Present*, Leyde, E. J. Brill, 1969-1971.
BRADBURY, R. E. (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.
BURKERT, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, W. de Gruyter, 2ᵉ éd. 1997.
CAZENEUVE, J., *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1983.
DESROCHE, H., *L'Homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1972.
DESROCHE, H. et SÉGUY, J. (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.
DE WAAL MALEFIJT, A., *Religion and Culture. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, New York, Macmillan, 1968.
DOUGLAS, M., *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971.
–, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Londres-Boston, Routledge Kegan, 1984.
–, *Ainsi pensent les institutions*, Paris, Usher, 1989.
DUPRÉ, W., *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, La Haye-Paris, Mouton, 1975.
ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris, Payot, 1976-1983.
–, *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, Londres, Collins, 1967.
EVANS-PRITCHARD, E. E., *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971.
–, *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF, 1974.
GISEL, P., *La Théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999.
GISEL, P. et TÉTAZ, J. M. (éd.) *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002.
GLADIGOW, B. et KIPPENBERG, H. G. (éd.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Munich, Kösel, 1983.
GOLDAMMER, K., *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart, Kröner, 1960.
HEILER, F., *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, Reclam, 1980.
HERVIEU-LÉGER, D., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
–, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.
HOCK, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2002.
KILANI, M., *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 2ᵉ éd. 1992.
KIPPENBERG, H. G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Munich, C. H. Beck, 1997 ;

trad. R. Kremer : *À la découverte de l'histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, Salvator, 1999.
KÖSSLER, H., *Die Überwindung der Selbstbefangenheit. Eine Anthropologie der Religion*, Hildesheim, G. Olms, 2001.
KÖTT, A., *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
LANCZKOWSKI, G. (éd.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 1974.
LÖHR, G. (éd.), *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin*, Franfort-sur-le-Main, 2000.
LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977.
NAYAK, A. (éd.), *Religions and Violences. Sources and Interactions*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2000.
PRADES, J. A., *La Sociologie de la religion chez Max Weber*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969.
PUECH, H. C. (éd.), *Histoire des religions*, 3 vol., Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », 1970-1976.
PYE, M., *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*, Newton Abbot, David and Charles, 1972.
RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.
–, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leyde, E. J. Brill, 1992.
SCHMID, G., *Interessant und Heilig. Auf dem Weg zu einer integralen Religionswissenschaft*, Zurich, Theologischer Verlag, 1971.
–, *Principles of Integral Science of Religion*, La Haye-Paris, Mouton, 1979.
SKORUPSKI, J., *Symbol and Theory. Philosophical Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1976.
SMART, N., *The Phenomenon of Christianity*, Londres, Collins, 1979.
–, *The Religious Experience of Mankind*, New York, Scribner, 1984.
SMART, N. et HECHT, R. D. (éd.), *Sacred Texts of the World. An Universal Anthology*, Londres, Macmillan, 1982.
SMITH, J. Z., *Map Is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leyde, E. J. Brill, 1978.
–, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago-Londres, University of Chicago-Press, 1982.
–, *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*, Chicago-Londres, University of Chicago-Press, 1987.
STEPHENSON, G. (éd.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 1976.
STOLZ, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Tworuschka, U., *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium*, Munich, Kösel, 1982.
Van Baal J. et Van Beek, W. E. A., *Symbols for Communication. Religion in Anthropological Theory*, Assen, van Gorcum, 1985.
Waardenburg, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1993.
–, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. II, *Bibliography*, La Haye-Paris, Mouton, 1974.
Wach, J. (éd.), *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, The University of Chicago Press, 2ᵉ éd. 1972.
Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol., Tübingen, Mohr, 1920-1921, trad. : *Études de sociologie de la religion*, Paris, Plon, 1964 s.
Whaling, F. (éd.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vol., Berlin-New York, Mouton, 1985.
Zaehner, R. C., *The Convergent Spirit. Towards a Dialectics of Religion*, Londres, Routledge & Kegan, 1963.
–, *The City within the Heart*, Londres, Allen & Unwin, 1980.
–, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
Zinser, H. (éd.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, Reimer, 1986.
–, *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, Reimer, 1988.

CLASSIFICATION PAR PARADIGME

Le paradigme spéculatif.

Baur, F.-C., *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie* (1835), Darmstadt, WBG, 2ᵉ éd. 1967.
Beisser, F., *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
Bensussan, G., *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.
Berner, Ch., *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éd. Cerf, 1995.
Blondel, M., *Œuvres complètes I. 1893*, édités par Claude Troisfontaines, Paris, PUF, 1995.
–, *Œuvres complètes II. 1888-1913*, Paris, PUF, 1997.
Brito, E., *La Christologie de Hegel – Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983.
–, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
–, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

Bruaire, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éd. du Seuil, 1964.
Brunner, E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, Mohr, 2e éd. 1928.
Casper, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1967.
Chalier, C., *Pensées de l'éternité : Spinoza, Rosenzweig*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.
Chapelle, A., *Hegel et la religion*, t. I. *La Problématique*, 1964 ; t. II. *La Dialectique*. A. *Dieu et la Création*. B. *Annexes. Les textes théologiques de Hegel*, Paris, Éditions universitaires, 1967.
Crépon, M., *Le Malin Génie des langues. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.
–, *Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
Demange, P., *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991.
Diederich, M., *Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist, Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
Dilthey, W., *Leben Schleiermachers* (1870), *Gesammelte Schriften* XIII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3e éd. 1979.
Eicher, P., *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg, Universitätsverlag, 1970.
Fessard, G., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.
Fichte, J.-G., *Die Anweisung zum seligen Leben*, éd. H.-J. Verweyen, Hambourg, Meiner, 1993 ; trad. M. Bouillier : Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, Arles, Sulliver, 2000.
–, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, éd. H. J. Verweyen, Hambourg, Felix Meiner, 1993.
Fricke, M., *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
Gertz, B., *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre E. Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf, Patmos, 1969.
Görland, A., *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1922.
Graf, F. W. et Wagner, F., *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
Greisch, J., « *Analogia entis* et *analogia Fidei* : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) », *Les Études philosophiques*, 3-4/1989, p. 475-496.

GROSOS, Ph., *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Paris, Ellipses, 1999.

HAMMACHER, K. *et al.* (éd.), *Fichte-Studien*, vol. 8, *Religionsphilosophie*, Amsterdam, Atlanta GA, 1995.

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 vol ; Teil 1 : *Einleitung. Der Begriff der Religion* (éd. W. Jaeschke), Hambourg, F. Meiner, 1983 ; trad. P. Garniron : *Le Concept de religion*, Paris, PUF, 1996 ; Teil 3 : *Die vollendete Religion*, *ibid.*, 1984 ; trad. J. Gibelin : *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1954-1959, 3 vol. ; t. I : *Notion de la religion* ; t. III *1. La Religion absolue*, t. III. *2. Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.*

–, *Écrits sur la religion (1822-1829)*, trad. J.-L. Georget, Ph. Grosos, Paris, Vrin, 2001.

HEMMERLE, K., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1968.

HIRSCH, E., *Die Religionsphilosophie Fichtes im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen, Huth, 1914.

HÖRWICK, U., *Das Denken der Religion. Die « Andacht » in der Religionsphilosophie Hegels*, Hildesheim, G. Olms, 1998.

HUBER, E., *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig, Deiterich, 1901.

HUBER, F. (éd.), *Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung*, Wuppertal, Foedus, 2000.

JACOBI, F.-H., *Schriften zum Streit um die Göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Werke, vol. 3, éd. par K. Hammacher et W. Jaeschke, Hambourg-Stuttgart-Bad Canstatt, Meiner-Frommann-Holzboog, 2000.

JAESCHKE, W., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

–, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, WBG, 1983.

–, (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Philosophisch-literarische Streitsachen*, vol. 3, Forschungsbeiträge, vol. 3.1, Quellen, Hambourg, F. Meiner, 1994.

–, « Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums » : *Philos. Jb.* 95 (1988) p. 278-293.

JAMROS, D.-P., *The Human Shape of God. Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, N. Y., Paragon House, 1994.

JEANROND, W.G., « Friedrich Schleiermacher », dans NIEWÖHNER F. et LABBÉ, Y. (éd.), *Petit dictionnaire des philosophies de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p. 625-653.

JORGENSEN, T. H., *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher*, Tübingen, Mohr, 1977.

KOSLOWSKI, P., *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Schöningh, Paderborn, 2ᵉ éd. 2002.

KREUTZER, K., *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Ratisbonne, Pustet, 2002.

LAUER, Q., *Hegel's Concept of God*, Albany, SUNY Press, 1982.

LÉONARD, A., *La Foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970.

LEUZE, R., *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

MADER, J., *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoss für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Münster, Lit, 2000.

MAESSCHALCK, M., *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin, 1989.

–, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

MASSET, P., *« L'Étoile de la Rédemption » de Franz Rosenzweig. Les rapports du judaïsme et du christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.

MOSES, St., *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

–, *L'Ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

MÜNSTER, A. (éd.), *La Pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, PUF, 1995.

NOWAK, K., *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

PRZYWARA, E., « Religionsphilosophie katholischer Theologie (1927) », *Schriften*, t. II, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p. 376-512.

–, *Analogia entis*, trad. Ph. Secretan, Paris, PUF, 1990.

RAFFELT, A., *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels « L'Action » (1893)*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1978.

RAHNER, K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich, Kösel, 2ᵉ éd. 1963, trad. J. Hofbeck : *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968.

–, *Geist in Welt*, 2ᵉ éd. 1957 (éd. J.-B. Metz), trad. : *L'Esprit dans le monde*, Paris, Mame, 1968.

–, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1976 ; trad. G. Jarczyk, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 2ᵉ éd., 1994.

REIFENBERG, P., *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice*

Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2002.
RITSCHL, A., *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bonn, Marcus, 1874.
RITZEL, W., *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.
ROHLS, J., « Sinn und Geschmack für Unendliche. Aspekte romantischer Kunstreligion », *NZSystTh* 27 (1985), p. 1-24.
ROSENZWEIG, F., *Gesammelte Werke*, Kluwer, Dordrecht, t. I : *Briefe und Tagebücher*, 1979 ; t. II : *Der Stern der Erlösung*, 1976. trad. J.-L. Schlegel et A. Derczanski : *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 1983 ; t. III : *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, 1984.
–, *Le Livret sur l'entendement sain et malsain*, trad. M.-R. Hayoun, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
–, *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, trad. G. Bensussan, M. Crépon, M. de Launay, Paris, Vrin, 2001.
–, « Théologie athée » (trad. J.-L. Schlegel), *RSR*, 4/1986.
–, « Fronts inversés » (trad. M. de Launay), *Philosophie*, n° 18, printemps 1988.
SCHAEFER, S., *Gottes Sein zur Welt. Schleiermaches Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik*, Ratisbonne, Pustet, 2002.
SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, 2 vol., Darmstadt, WBG, 1974. trad. J.-Fr. Marquet, J.-Fr. Courtine : *Philosophie de la Révélation, Livre Premier, Introduction à la philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1989 (livre II, 1991, livre III, 1994).
–, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, éd. W. E. Eberhardt, Hambourg, Meiner, 1992.
–, *Philosophie der Mythologie*, 2 vol. Darmstadt, WBG, 1976 ; trad. V. Jankélévitch : *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Aubier, 1946.
SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, *Kritische Gesamtausgabe*, 1, 2, Berlin, W. de Gruyter, 1984, p. 185-326 ; *Id.*, Hambourg, F. Meiner, 1961 ; trad. I. J. Rouge : *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944. ; *Id.*, éd. R. Otto (1899), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
–, *Der christliche Glaube*, 1821-1822, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 7/1 (éd. H. Peiter), Berlin, New York, de Gruyter, 2ᵉ éd. 1980.
SCHOLTZ, G., *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, WBG, 1984.
SIMON, M., *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974.
–, « Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie

religieuse de Schleiermacher », dans *Archives de philosophie* XXXII (1969) p. 68-90.
SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 3e éd. 1984.
STALDER, R., *Grundlinien der Theologie Schleiermachers I. Zur Fundamentaltheologie*, Wiesbaden, Steiner, 1969.
TAYLOR, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
THEOBALD, Ch., *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Francfort-sur-le-Main, J. Knecht, 1988.
TICE, T. N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton, New Jersey, 1966.
TILLIETTE, X., *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986.
–, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
VAN HOOF, A.-E., *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1983.
VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses, 1896-1913*, Paris, Éd. du Cerf, 1980.
–, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.
WERNER, I., *Calvin und Schleiermacher im Gespräch mit der Weltweisheit. Das Verhältnis von christlichem Wahrheitsanspruch und allgemeinem Wahrheitsbewusstsein*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.
ZECHMEISTER, M., *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster, LIT, 2e éd. 2000.

Le paradigme critique.

L'héritage du criticisme kantien.

BRABANDER, R. F. DE, *Religion and Human Autonomy. Henry Duméry's Philosophy of Christianity*, La Haye, M. Nijhoff, 1972.
BRUCH, J. L., *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
BRUNSTÄDT, F., *Die Idee der Religion*, Halle, Niemeyer, 1922.
COHEN, H., *Werke*, 17, vol., éd. H. Holzhey, Hildesheim, G. Olms, 1987-2001.
–, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie (1915)*, Darmstadt, Joseph Melzer Verlag, 2e éd. 1966 (*Werke*, t. 10, trad. M. de Launay et C. Prompsy : *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1994).
–, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919)*,

Werke, t. 11, trad. M. de Launay et A. Lagny : *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1991.

COHN, J., *Religion und Kulturwerte*, Berlin, Reuther & Reichard, 1914.

DIERKSMEIER, C., *Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin, de Gruyter, 1998.

DUMÉRY, H., *Blondel et la religion*, Paris, PUF, 1954.

–, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957.

–, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. I-II, Paris, PUF, 1957.

–, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

–, *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne*, Paris, PUF, 1958.

–, *Raison et religion dans la Philosophie de l'Action*, Paris, Éd. du Seuil, 1963.

DUPRÉ, L. K., *Religious Mystery and Rational Reflection. Excursions in the Phenomemology and Philosophy of Religion*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans, 1998.

EUCKEN, R., *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Berlin, de Gruyter, 4ᵉ éd. 1920.

GÖRLAND, A., *Religionsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1922.

HOLZHEY, H., MOTZKIN, G., WIEDEBACH, H. (éd.), « *Religion* der *Vernunft aus den Quellen des Judentums* ». *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim-Zurich-New York, G. Olms, 2000.

JACHMANN, R. B., *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant*, Königsberg, 1800, Reprint, Hildesheim, G. Olms, 1999.

KANT, E., *La Religion dans les limites de la simple raison*, (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 9-242.

KORSCH, D. et RUDOLPH, E. (éd.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

LANGTHALER, R., *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft. Die neue politische Theologie im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie*, Ratisbonne, Pustet, 2000.

LAUNAY, M. DE, *Pour une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918)*, Genève, Labor et Fides, 2002.

LÖWITH, K., *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, Heidelberg, C. Winter, 1968.

MEHLIS, G., *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1917.

MOLENDIJK, A. L., *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst*

Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung : Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh, Gütersloher Verl. Haus Mohn, 1996.

–, « Bewußte Mystik : zur grundlegenden Bedeutung des Mystikbegriffs im Werk von Ernst Troeltsch », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 41 (1999), 1, p. 39-61.

MOSES, St. et WIEDEBACH, H. (éd.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim-Zurich-New York, G. Olms, 1997.

NATORP, P., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Fribourg, 1894, 2e éd. 1904.

PETIT, J.-Cl., *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*, Montréal, Fides, 1974.

PICHT, G., *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, Klett, 1985.

RICKEN, F. et MARTY, F. (éd.), *Kant über Religion*, Stuttgart-Berlin-Cologne 1992.

SCHWARZ, H., *Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie*, Tübingen, P. Scebeck, 1921.

SIEBERT, R. J., *The Critical Theory of Religion, The Francfort School*, Berlin-New York, Mouton, 1985.

THEIS, R., *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

TILLICH, P., *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951-1957-1963, 3 vol.

–, *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, « Urban Bücher », n° 63, trad. : *Philosophie de la religion*, Labor et Fides, Genève, 1971.

–, *Religionsphilosophische Schriften*, éd. J. Clayton, Darmstadt, WBG, 1987.

–, « Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie », *Frühe Hauptwerke, Gesammelte Werke*, t. I, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 2e éd. 1959, p. 367-388.

–, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW, t. V, *ibid.*, 1964.

–, *Documents biographiques*, éd. R. Albrecht et W. Schossler, Genève, Labor et Fides, 2002.

TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften*, t. II, *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, Aaalen, Scientia, 3e éd. 1981.

–, *Histoire des religions et destin de la théologie*, *Œuvres III*, éd. J.-M. Tétaz, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

–, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 2e éd. 1922.

–, *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques*, trad. A.-L. Fink, J.-M. Tétaz, Neuchâtel, Labor et Fides, 1990.

VAN LUYK, H., *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du*

christianisme de Henry Duméry, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.

WIMMER, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1990.

WINDELBAND, W., *Das Heilige. Skizzen zur Religionsphilosophie* (1902), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

WINTER, A., *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

WOOD, A. W., *Kant's moral religion*, Ithaca N. J., Cornell University Press, 1970.

ZAC, S., *La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 1984.

L'héritage de Feuerbach.

ASCHERI, C., *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969.

BISER, E., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, Munich, Kösel, 1962.

BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, t. I-III, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, trad. F. Winkmart : *Le Principe Espérance*, t. I-II, Paris, Gallimard, 1982.

–, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968 ; trad. G. Raulet : *L'Athéisme dans le christianisme. La religion de l'Exode et du Royaume*, Paris, Gallimard, 1978.

BOUILLARD, H., *Karl Barth. Parole de Dieu et Existence humaine*, 3 vol., Paris, Aubier, 1957.

BRAUN, H. J., *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1972.

BRUNVOLL, A., « *Gott ist Mensch* ». *Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lange, 1996.

FEUERBACH, L., *Sämtliche Werke*, rééd. par W. Bolin et F. Jodl, 6 vol., Stuttgart-Bad Cannstadt, 1960.

–, *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 1960.

–, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, Reclam, 1971 ; trad. J.-P. Osier : *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968.

–, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. Ch. Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

FRANCK, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

HEIDEGGER, M., « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 173-219.

HEINRICH, E., *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Fribourg., K. Alber, 1999.

NIETZSCHE, F., *Werke I-III*, éd. K. Schlechta, Munich, C. Hanser, 1966,

trad. : *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard ; t. V, *Le Gai savoir* et *Fragments posthumes (1881-1882)* ; t. VI, *Ainsi parlait Zarathoustra* ; t. VII, *Par-delà bien et mal, La Généalogie de la morale* ; t. VIII, *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce Homo.*
PERONE, U., *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milan, Celam, 1972.
PHILONENKO, A., *La Jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1990, 2 vol.
SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Munich-Zurich, Piper, 1986.
SCHOPENHAUER, A., *Sur la religion* (*Paralipomena*, § 174-182), Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
SCHOTT, U., *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
SIEBERT, R. J., *The Critical Theory of Religion. The Francfort School*, Berlin-New York, Mouton, 1985.
VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1974.
–, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
–, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée, 1979.
XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1970.

Le paradigme phénoménologique.

ADRIAANSE, H. J., *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*, Mouton, S'Gravenhage, 1974.
ALLEN, D., *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York, Garland Publ., 1998.
ALMOND, Ph. C., *Rudolf Otto. An Introduction to his Philosophical Theology*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.
BENZ, E. (éd.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leyde, E. J. Brill, 1971.
BLEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.
BOURGEOIS, P. L., *The Religious within Experience and Existence. A Phenomenological Investigation*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1990.
CAPELLE, Ph. (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.
CHRÉTIEN, J.-L., *La Voix nue. Une phénoménologie de la promesse*, Paris, Éd. de Minuit, 1990.
–, *De la fatigue*, Paris, Éd. de Minuit, 1996.
–, *L'Arche de la Parole*, Paris, PUF, 1998.

–, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2e éd. 2000.
–, *L'Appel et la Réponse*, Paris, Éd. de Minuit, 1992.
–, *Le Regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, 2000.
–, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.
–, *L'Intelligence du feu*, Paris, Bayard, 2003.
COLPE, C., (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, WBG, 1977.
–, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Francfort-sur-le-Main, Hain, 1990.
COURTINE, J.-Fr. (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992.
ELIADE, M., *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, coll. « Idées », n° 76.
–, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
–, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, coll. « Idées », n° 191.
–, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2e éd. 1975.
DAVIDSON, R. F., *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
FLASCHE, R., *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin, W. de Gruyter, 1978.
GOOCH, T. A., *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2000.
GREISCH, J., « *Index sui et non dati*. Les paradoxes de la phénoménologie de la donation », *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 70, avril-juin 1999, p. 27-54.
–, « Un tournant phénoménologique de la théologie ? » : *Tranversalités, Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 63, juillet-septembre, 1997, p. 75-97.
–, « La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionnalité », *Archivio di Filosofia* LX (1992), p. 165-183. Numéro spécial sur le thème « Religione, Parole, Scrittura ».
HEILER, F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Munich (1918)*, Munich-Bâle, E. Reinhardt, 5e éd. 1969, trad. E. Kruger, J. Marty : *La Prière*, Paris, Payot, 1931.
–, *Das Wesen des Katholizismus*, Munich, E. Reinhardt, 1920.
–, *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Munich, Reinhardt, 2e éd. 1922.
–, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, Reinhardt, 2e éd. 1970.
–, *Die Ostkirchen*, Munich, Reinhardt, 2e éd. 1971.
–, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin, W. de Gruyter, 1977.
–, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

–, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, P. Reclam, 3ᵉ éd. 1980.
–, *Der Vater des katholischen Modernismus Alfred Loisy (1857-1940)*, Munich-Bâle, E. Reinhardt, 1947.
HENRY, M., *C'est moi la vérité. Une philosophie du christianisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
–, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.
–, *Paroles du Christ*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.
–, *Phénoménologie de la vie*, t. I : *De la phénoménologie* ; t. II : *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.
HÉRING, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1925.
HUSSERL, E., « Philosophie als strenge Wissenschaft », *Logos* 1 (1911).
JAMES, G. A., *Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1995.
JANICAUD, D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.
–, *La Phénoménologie éclatée*, Combas, L'Éclat, 1996.
KRISTENSEN, W. B., *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, Mouton, 1960.
LACOSTE, J.-Y., *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994.
–, *Le Monde et l'absence d'œuvre et autres études*, Paris, PUF, 2000.
LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
MARION, J.-L., *L'Idole et la Distance*, Paris, Le Livre de poche, 3ᵉ éd. 1994.
–, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2ᵉ éd. 1991.
–, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éd. de la Différence, 2ᵉ éd. 1991.
–, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
–, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2ᵉ éd. 1998.
–, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.
–, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
MENSCHING, G., *Die Religionen. Typen religiöser Weltdeutung*, Bonn, Röhrscheid, 1947.
–, *Die Religionen. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart, 1959.
OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz, 18ᵉ éd. 1929, trad. A. Jundt : *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2ᵉ 1969.
ROY, L., *Le Sentiment de transcendance : expérience de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
–, *Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen* (*Gesammelte Werke*, éd. Maria Scheler, t. V), Berne, Francke, 1954.
–, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* (*Gesammelte Werke*, t. II), Berne, Francke, 1954, trad. M. de Gandillac : *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955.
–, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. M. Dupuy : *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, 1951.
–, *Six essais de philosophie et de religion. Introduits par un commentaire de Hans Urs von Balthasar*, trad. Ph. Secretan, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1996.
SCHÜTTE, H. W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin, W. de Gruyter, 1969.
SMART, N., *The Phenomenon of Christianity*, Londres, Collins, 1979.
SÖDERBLOM, N., *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916.
–, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1937.
VAN DER LEEUW, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 4e éd. 1977, trad. J. Marty : *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970.
WAARDENBURG, J., *Reflections on the Study of Religion, including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*, La Haye-Paris, Mouton, 1978.
WACH, J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926-1933.
–, *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1922.
–, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1924.
–, *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925.
–, *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931, trad. M. Lefevre : *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
–, *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.
–, *Types of Religious Experience. Christian and Non-Christian*, Chicago, Chicago University Press, 1951.
–, *Understanding and Believing*, New York, Harper & Row, 1968.
WACH, J. (éd.), *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, The University of Chicago Press, 2e éd. 1972.
WALTHER, G., *Zur Phänomenologie der Mystik*, Olten, Walter, 2e éd. 1955.
WIDENGREN, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin, de Gruyter, 1969.
WINKLER, R., *Die Religion im Urteil der Gegenwartsphilosophie*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1926.

–, *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*, Tübingen, Siebeck, 1921.

Le paradigme analytique

ARNSWALD, U., WEIBERG, A., *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Düsseldorf, Parerga, 2001.

ARRINGTON, R. L., ADDIS, M., *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Londres, Routledge, 2001.

AUDI, P., *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, PUF, 1999.

AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936, trad. J. Ohana : *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956.

BAILLIE, J., *Contemporary Analytical Philosophy*, Upper Saddle River N. J., Prentice Hall, 1997.

BARBOUR, I. T., *Myths, Models and Metaphors. The Nature of Scientific and Religious Language*, Londres, SCM Press, 1974.

BARNARD, G. W., *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, SUNY Press, 1997.

BARRY, D. K., *Forms of Life and Following Rules. A Wittgensteinian Defence of Relativism*, Leyde, E. J. Brill, 1996.

BARTLEY, W. W., *Wittgenstein*, La Salle Ill., Open Court, 2ᵉ éd. 1985.

BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein*, Berlin, Colloquium Verlag, 1985.

BEARN, G. C. F., *Waking to Wonder, Wittgenstein's Existential Investigations*, Albany, State University of New York Press, 1997.

BEJERHOLM, L. et HORNIG, G., *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart, Gütersloh, 1966.

BOHLIN, H., *Groundless Knowledge. A Human Solution to the Problem of Skepticism*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1997.

BOUVERESSE, J., *La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Éd. de Minuit, 1971.

–, *Wittgenstein : La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Éd. de Minuit, 1973.

–, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

BOWKER, J., *Problems of Suffering in Religions of the World*, Londres, Cambridge University Press, 1970.

BRADHAM, P. (éd.), *A John Hick Reader*, Basingstoke, Macmillan, 1990.

BRAITHWAITE, R. B., *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher. An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Bristol, Thoemmes Press, 1994.

BROCKHAUS, R. R., *Pulling up the Ladder. The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, La Salle Ill., Open Court, 1991.

BROWN, H., *William James on Radical Empiricism and Religion*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
CANFIELD, J. V., *Aesthetics, Ethics and Religion*, New York, Garland, 1986.
CASPER, B., *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1975.
CAVELL, St., *Les Voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. S. Laugier et N. Bals, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
–, *Philosophical Passages. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Cambridge Mass., Blackwell, 1995.
CIOFFI, F., *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
CLACK, B. R., *Wittgenstein, Frazer, and Religion*, Houndsmills, Basingstoke, Macmillan, 1998.
–, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999.
CREEGAN, Ch. L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*, Londres, Routledge, 1989.
DALFERTH, I. U., *Religiöse Rede von Gott*, Munich, Kaiser, 1981.
–, *Theology and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1988.
–, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991.
EDEN, T., *Lebenswelt und Sprache. Eine Studie zu Husserl. Quine und Wittgenstein*, Munich, Fink, 1999.
EVANS, D. M., *The Logic of Self-Involvment. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York, Herder, 1969.
FERRÉ, F. P., *Language, Logic, and God*, New York, Harper & Row, 1961, trad. C. Besseyrias : *Le langage religieux a-t-il un sens ? Logique moderne et foi*, Paris, Éd, du Cerf, 1970.
–, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Londres, Allen & Unwin, 1968.
FLEW, A. G. N., *Hume's Theory of Belief*, Londres, Routledge, 1961.
FRIEDMANN, M., *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
GAITA, R. (éd.), *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, Londres, Routledge, 1990.
GARVER, N., *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*, Chicago, Open Court, 1994.
GILMORE, R. A., *Philosophical Health. Wittgenstein's Method in « Philosophical Investigations »*, Lanham, Lexington Books, 1999.
GOMBOCZ, W. L. (éd.), *Religionsphilosophie*. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein-Symposions, Teilband 2, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1984.
GREISCH, J., « La religion à l'intérieur du simple langage », dans

J. GREISCH (éd.), *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 321-380.
HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
–, *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
HALLETT, G. L., *Darkness and Light. The Analysis of Doctrinal Statements*, New York, Paulist Press, 1975.
HERMS, E., *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Stuttgart, Gütersloh, 1977.
HICK, J., *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Londres, Macmillan, 2e éd. 1988.
–, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford, Oneworld, 1993.
–, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989.
–, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, Oneworld, 1999.
HICK, J. (éd.), *Truth and Dialogue : the Relationship between World-Religions*, Londres, Sheldon Press, 1974.
HIGH, D. M., *Language, Persons and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, New York, Oxford University Press, 1967.
HIGH, D. M. (éd.), *New Essays on Religious Language*, New York, Oxford University Press, 1969.
HOFMANN, D. V., *Gewissheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000.
HUDSON, W. D., *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy upon Religious Belief*, Londres, Lutterworth, 1968.
–, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975.
JAMES, W., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1985 s.
–, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902), New York, Vintage Books, 1990 (avec une préface de J. Pelikan) ; trad. F. Abauzit : *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, F. Alcan, 2e éd. 1931.
–, *Pragmatism*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 4e éd. 1988.
–, *Writings 1902-1910*, éd. B. Kucklick, New York, The Library of America, 1987.
JENSON, R. W., *The Knowledge of the Things Hoped For. The Sense of Theological Discourse*, New York, Oxford University Press, 1969.
KAMPITS, P., KHOLIOLCHEV K. et WEIBER, A., *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, Vienne, Cercle « Freunde des Hauses Wittgenstein », 1999.

KEIGHTLEY, A., *Wittgenstein, Grammar and God*, Londres, Epworth Press, 1976.
KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, trad. A. Létourneau : *La Théologie après Wittgenstein. Introduction à la lecture de Wittgenstein*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
KROSS, M. (éd.), *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewissheit*, Berlin, Akademie-Verlag, 1993.
LAGACHE, A., *Wittgenstein. La Logique d'un Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1975.
LEWIS, H. D., *Philosophy of Religion*, Londres, Barnes & Noble, 1965.
LÜTTERFELDS, W., MOHRS, T., *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
LÜTTERFELDS, W., ROSER, A., *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.
LÜTTERFELDS, W., SALEHI, D., *Wittgenstein-Symposium : « Wir können uns nicht in sie finden ». Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2001.
MAGNANI, D., *Il pensiero religioso in Ludwig Wittgenstein*, Rome, La Goliardica, 1981.
MALCOM, N. et WINCH, P., *Wittgenstein. A Religious Point of View ?*, Londres, Routledge, 1993.
MANANZAN, M. J., *The Language Game of Confessing One's Belief. A Wittgensteinian-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements*, Tübingen, Niemeyer, 1974.
MCCUTCHEON, F., *Religion Within the Limits of Language Alone. Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot Hants-Burlington, VT, Ashgate, 2001.
MITCHELL, B., *The Justification of Religious Beliefs*, New York, Oxford University Press, 1981.
MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, New York, Penguin Books, 1991, trad. A. Gerschenfeld : *Wittgenstein : le devoir de génie*, Paris, Odile Jacob, 1993.
MUNZ, R., *Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, Düsseldorf, Parerga, 1997.
NIEDBALLA, T., *Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung. Wittgenstein und die Theologie*, Münster, LIT, 1993.
NIELSEN, K., « Wittgensteinian Fideism », *Philosophy* 42 (1967), p. 192-207.
–, *Contemporary Critiques of Religion*, Londres, Macmillan, 1971.
–, *Scepticism. New Studies in Philosophy of Religion*, New York, St. Martin's Press, 1973.
–, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1982.

NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein. « Hineintäuschen in das Wahre »*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2002.

OGDEN, S., *Christ without Myth*, New York, Harper & Row, 1961.

PADGETT, A. G. (éd.), *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

PENELHUM, T., *God Skepticism and Fideism*, Dordrecht, Reidel, 1983.

PERRY, R. B., *The Thought and Character of William James*, Boston, Little Brown, 1936.

PETERMANN, J. F., *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany, State University of New York Press, 1992.

PHILLIPS, D. Z., *The Concept of Prayer*, Londres, Routledge & Kegan, 1965.

–, *Faith and Philosophical Inquiry*, Londres, Routledge & Kegan, 1970.

–, *Death and Immortality*, Londres, Macmillan, 1970.

–, *Faith after Foundationalism. Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger – critiques and alternatives*, Boulder, Westview Press, 1995.

–, *From Fantasy to Faith. The Philosophy of Religion and Twentieth-Century Literature*, New York, St. Martin's Press, 1991.

–, *Belief, Change and Forms of Life*, Basingstoke, Macmillan, 1986.

–, *Religion Without Explanation*, Oxford, B. Blackwell, 1976.

–, *R. S. Thomas : Poet of the Hidden God. Meaning and Mediation in the Poetry of R. S. Thomas*, Basingstoke, Macmillan, 1986.

–, *Wittgenstein and Religion*, Londres, Macmillan, 1993.

–, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge-New York, Cambrisge University Press, 2001.

–, *Recovering Religious Concepts : Closing Epistemic Divides*, Basingstoke, Macmillan, 1999.

PHILLIPS, D. Z. (éd.), *Religion and Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

–, *Can Religion Be Explained Away ?*, Basingstoke, Macmillan Press, 1996.

–, *Religion and Morality*, New York, St. Martin's Press, 1996.

PHILLIPS, D. Z. et TESSIN, T. (éd.), *Religion Without Transcendence ?*, Londres, Macmillan, 1997.

–, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Basingstoke, Macmillan, 2000.

POULAIN, J., *Logique et Religion. L'atomisme logique de L. Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses*, Paris-La Haye, Mouton, 1973.

PRICE, H. H., *Belief*, Londres, Allen & Unwin, 1969.

–, *Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

RAMSEY, I. T., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, SCM Press, 1967.

–, *Models and Mystery*, Londres, Oxford University Press, 1967.

–, *Models for Divine Activity*, Londres, SCM Press, 1973.

–, *Christian Discourse. Some Logical Explorations*, Londres, Oxford University Press, 1965.
–, *Christian Empiricism*, Londres, Sheldon Press, 1974.
RUHR, M. VON DER, TESSIN, T., *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, New York, Macmillan, 1995.
RUSSELL, B., *Mysticism and Logic*, Londres, Longmans-Green, 1910, trad. P. de Menasce : *Le Mysticisme et la Logique*, suivi d'autres essais, Paris, Payot, 1922.
–, *Why I Am Not a Christian*, Londres, Allen & Unwinn, 1957 ; trad. G. Le Clec'h : *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, Paris, J.-J. Pauvert, 1964.
SCHAEFFLER, R., *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.
SCHRÖDTER, H., *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Munich, K. Alber, 1979.
SHERRY, P., *Religion, Truth and Language-Games*, New York, Barnes & Noble Books, 1977.
SMITH, Q., *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1998.
SONTAG, F., *Wittgenstein and the Mystical Philosophy as an Ascetic Practice*, Atlanta Ga., Scholars Press, 1995.
STEVENS, R., *James and Husserl. The Foundations of Meaning*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
STOSCH, Kl. VON, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Ratisbonne, Pustet, 2001.
TAYLOR, Ch., *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
THOMAS, E. V., *Wittgensteinian Values. Philosophy, Religious Belief and Descriptivist Methodology*, Aldershot, Ashgate, 2000.
TRIGG, R., *Rationality and Religion. Does Faith need Reason ?*, Oxford, Malden, Mass, Blackwell, 1998.
VALLA, J. P., *Les États étranges de la conscience*, Paris, PUF, 1992.
WINCH, P., *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
WISDOM, J., *Paradox and Discovery*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
WITTGENSTEIN, L., *Schriften*, t. 1-7, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1972.
–, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, trad. J. Faure, Paris, Gallimard, coll. « Idées », n° 477, 1971.
–, *De la certitude*, trad. J. Faure, Paris, Gallimard, coll. « Idées », n° 344, 1976.
–, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1993.
–, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations*

philosophiques, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 109, 1961.
–, *Remarques mêlées. Vermischte Bemerkungen*, trad. G. Granel (éd. bilingue), Mauvezin, TER, 1984.
ZAEHNER, R. C., *Mysticism Sacred and Profane. An Inquiry into Some Varieties of Preternatural Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
ZUURDEEG, W. F., *An Analytical Philosophy of Religion*, Londres, Allen & Unwin, 1959.

Le paradigme herméneutique.

ADRIAANSE, J. H. et ENSKAT, R. (éd.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Louvain, Peeters, 1999.
AGAMBEN, G. et PIAZZA, V., *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot-Rivages, 2003.
ALAND, K. (éd.), *Pietismus und Bibel*, Witten, Luther-Verlag, 1970.
AMANDRY, P., *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, E. de Boccard, 1950.
BEAUCHAMP, P., *L'Un et l'Autre Testament*, t. I : *Essais de lecture*, Paris, Éd. du Seuil, 1976 ; t. II : *Accomplir les Écritures* (1990).
BECKER, J., *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966.
–, *Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1993.
BEISSER, F., *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
BLÖNNIGEN, Ch., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1992.
BOHLEN, St., *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblodt, 1993.
BORI, P. C., *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
BRAUN, H. J. (éd.), *Heidegger und der christliche Glaube*, Zurich, 1990.
BRECHTKEN, J., *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim/Glan, 1972.
BREJDAK, J., *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1996.
BRINKMANN, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.
BRITO, E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999.
BUNTE, W., *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra. Ein*

Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1994.

CAPELLE, Ph., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

CAPUTO, J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, The University of Ohio Press, 1978.

–, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

CAPUTO, J. D. et SCANLON, M. J. (éd.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

CAQUOT, A. et LEIBOVICI, M. (éd.), *La Divination*, 2 vol., Paris, PUF, 1968.

CASPER, B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2e éd. 2002.

–, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1998.

CASTELLI, E. (éd.), *Le Sacré. Études et Recherches*, Paris, Aubier, 1974.

CHALIER, C., *L'Inspiration du philosophe. « L'amour de la sagesse » et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996.

CHESTOV, L., *Athènes et Jérusalem*, Paris, Vrin, 1938.

CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, New York, Augsburg Fortress, 1994.

CORIANDRO, P.-L. (éd.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1998.

COURTINE, J.-Fr., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

COURTINE, J.-Fr. et MARQUET, J.-Fr. (éd.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

DANNER, F., *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim/Glan, 1971.

DELCOURT, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.

DEMMER, D., *Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins*, Witten, Luther-Verlag, 1968.

DENIAU, G., *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2003.

DE VITIIS, P., *Il problema religioso in Heidegger*, Rome, 1995.

DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), *Gesammelte Schriften I*, Stuttgart, Göttingen, 8e éd. 1979, trad. (partielle) S. Mesure : *Critique de la raison historique*, Paris, Éd. du Cerf,

–, « Das Problem der Religion (1911) » : GS VI, p. 288-305.

DUFOURMANTELLE, A., *La Vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

EBELING, G., *Evangelische Schriftauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 2ᵉ éd. 1962.
–, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
–, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.
–, *Wort und Glaube*, t. I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.
ECO, U., *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.
EVANS-PRITCHARD, E. E., *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Ananda*, Oxford, Clarendon Press, 1937.
FERRETTI, G., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. I. Questioni. II. Figure*, Naples, Edizione Scientifiche Italiane, 2002.
FERRETTI, G. (éd.), *Filosofia e esperienza religiosa : a partire da Luigi Pareyson. Atti del sesto Colloquio su filosofia e religione*, Macerata, 7-8 octobre 1993, Pise, Giardini, 1995.
FRYE, N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984.
GADAMER, H.-G., *Hermeneutik*, I : *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlo : *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
–, *L'Art de comprendre*, t. I, *Écrits* 1. *Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Paris, Aubier, 1982. *Écrits* 2. *Herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Paris, Aubier, 1991.
–, *La Philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996.
–, *Le Problème de la conscience historique*, éd. P. Fruchon, Paris, Éd. du Seuil, 2ᵉ éd. 1996.
–, *Langage et vérité*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Gallimard, 1995.
GALL, R. S., *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's Significance for Religious Thinking*, Dordrecht, Kluwer, 1978.
GENS, J.-Cl., *La Pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve-d'Asq, Septentrion, 2002.
GETHMANN-SIEFERT, A.-M., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1974.
GREISCH, J., *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.
–, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Munich, W. Fink, 1993
–, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
–, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
–, *Paul Ricœur : l'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

–, « L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistémologie », *Rech. Sc. rel.*, 77/1 (1989), p. 13-44.
–, « La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion », dans GREISCH, J. et KEARNEY, R. (éd.), *Paul Ricœur ou les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
–, « Que signifie penser religieusement ? », *Les Nouveaux Cahiers*, 117 (été 1994), p. 4-14.
–, « Phénoménologie et sciences religieuses. Plaidoyer pour une "conversation triangulaire" », dans J. JONCHERAY (éd.), *Entre les diverses sciences des religions. Quelles articulations ?*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 189-218.
–, « Nomination et Révélation », *Filosofia della Rivelazione, Archivio di Filosofia*, LXII, n° 1-3 (1994), p. 577-598.
–, « Die hermeneutische Wende der Religionsphilosophie », dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 55 (1/2001), p. 31-50.
–, « Penser la Bible : l'herméneutique philosophique à l'école de l'exégèse biblique », *Revue biblique*, 107-1 (2000), p. 81-104.
–, « La religion et les religions », *Archives de philosophie*, 63 (2000), p. 229-246.
–, « L'inquiétude du comprendre et le désir de Dieu », *Rev. Sc. ph. th.*, 84 (2000), p. 475-488.
–, « "Pathologia sacra". Les affects de l'Écriture sainte », dans R. BRISART et R. CÉLIS (éd.), *La Voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects. Mélanges Ghislaine Florival*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p. 243-261.
–, « *Mihi est propositum.* Ermeneutica dell'esperienza religiosa », dans G. FERRETTI (éd.), *Filosofia ed esperienza religiosa : a partire da Luigi Pareyson.* Atti del sesto Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 7-8 octobre 1993, Pise, Giardini, 1995, p. 161-165.
–, « Le texte sacré au pluriel », dans Jean-Louis VIEILLARD-BARON et Francis KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 323-336.
GRONDIN, J., *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994.
–, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.
–, *Hans-Georg Gadamer – eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
–, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
–, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1994.
GRUNDMANN, W., *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther*, Weimar, Böhlau, 1964.
GUIBAL, F., « *... et combien de dieux nouveaux » : Approches contemporaines*, t. I : *Heidegger*, Paris, Aubier, 1980.
GUNNEWEG, A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2[e] éd. 1988.
GUSDORF, G., *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995 (*Gesamtausgabe*, vol. 60), trad. J. Greisch : *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard (à paraître).

–, *Phänomenologie und Theologie*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1970. trad. : E. CASSIRER et M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 101-122.

HILBERATH, B.-J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Düsseldorf, Patmos, 1978.

HOFMANN, D., *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen*, Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1968.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

JASPERS, K., *Philosophie Bd. I, Philosophische Weltorientierung, Bd. II, Existenzerhellung, Bd. III, Metaphysik*, Berlin, J. Springer, 4e éd. 1973, trad. J. Hersch : *Philosophie. Orientation dans le monde, Éclairement de l'existence, Métaphysique*, Paris, Berlin, Springer, 1989.

–, *Vernunft und Existenz*, Groningen, J. B. Wolters, 1935, trad. R. Givord : *Raison et existence*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1978.

–, *Der philosophische Glaube*, Munich, Kösel, 1948, trad. J. Hersch et H. Naef : *La Foi philosophique*, Paris, Plon, 1953.

–, « Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung », *Philosophie und christliche Existenz, Festschrift Heinrich Barth*, Bâle, Helbling-Lichtenhahn, 1960, trad. M. Méry : *Foi philosophique ou foi chrétienne*, Gap, Ophrys, 1975.

–, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich, Piper, 1962, trad. P. Kamnitzer : *La Foi philosophique face à la révélation*, Paris, Plon, 1973.

JULLIEN, Fr., *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King, le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.

JUNG, M., *Dilthey zur Einführung*, Hambourg, Junius-Verlag, 1996.

–, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1999.

KEARNEY, R., *The God Who May Be. An Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

KEARNEY, R. et O'LEARY, J. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

KOVACS, G., *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston, North Western University Press, 1990.

KUGEL, J. L., *The Bible as it was*, Cambridge, Mass., The Belknap Press, 4e éd. 2000.

KUSAR, St., *Dem göttlichen Gott entgegendenken. Der Weg von der*

metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie B. Weltes, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1988.
LAKS, A., NESCHKE-HENTSCHKE, A. (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.
LIENHARD, M., *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1959-1964.
MEYER, L., *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Intertextes éditeur, 1988.
MCFARLANE, A. A., *A Grammar of Fear and Evil. A Husserlian-Wittgensteinian Hermeneutic*, New York, Peter Lang, 1996.
MORETTO, G., *La Dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia, Queriniana, 1997.
MÜLLER, P., *« Verstehst du auch, was du liest ? ». Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt, WBG, 1994.
NABERT, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.
–, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd. 1996.
NANCY, J.-L., *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
NEUSNER, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986 ; trad. : *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
OHLY, F., *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1980.
OUAKNIN, M.-A., *Le Livre brûlé, philosophie du Talmud*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.
PANNENBERG, W. et SCHNEIDER, T., *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 ; *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1998.
PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1989.
PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Munich, 1983.
–, *Neue Wege mit Heidegger*, Fribourg-Munich, 1992.
–, « Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie », dans *Edith Stein Jahrbuch*, t. 2, Würzburg, Echter, 1996, p. 149-219.
PÖLTNER, G. (éd.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Vienne-Cologne, Böhlau, 1991.
RATZINGER, J. (éd.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1989.
REGINA, U., *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia, Morcelliana, 1974.
REVENTLOW, H., *Epochen der Bibelauslegung* ; t. I : *Vom Alten Testament bis Origines* (1990) ; t. II : *Von der Spätantike bis zum*

ausgehenden Mittelalter, 1994, t. III (1997) ; t. IV (2001), Munich, C. H. Beck.

RICHARDSON, W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, 3e éd. 1974.

RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté.* II. *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, 2 vol. : *1. L'Homme faillible. 2. La Symbolique du mal.*

–, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

–, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, 1983-1986. *Temps et récit I* (1983), *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction* (1985), *Temps et récit III. Le temps raconté* (1986).

–, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

RICŒUR, P. et LACOCQUE, A., *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

ROJTMAN, B., *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1988.

ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, WBG, 2001.

RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten « Freiburger Vorlesungen »*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

SCHAEFFLER, R., *Frömmigkeit des Denkens ? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, WBG, 1978.

SCHOLDER, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1966.

SICHÈRE, B., *Seul un Dieu peut encore nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

SPINOZA, B., *Œuvres III, Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999.

STRAUSS, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1981.

–, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

SZONDI, P., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

TOUATI, Ch., *Prophètes, talmudistes et philosophes, Paris*, Éd. du Cerf, 1990.

VERNANT, J.-P. *et al.* (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.

VODERHOLZER, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.

WALTER, P., *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mayence, M. Grünewald, 1991.

WALTHER, M., *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, Meiner, 1971.
WARNKE, G., *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, trad. J. Colson, Bruxelles, Éd. de Boeck, 1991.
WELTE, B., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1966.
–, *Was ist Glauben ? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982, trad. M. Thoma et J.-Cl. Petit : *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.
–, *Religionsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 5e éd. 1997.
–, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos, 1980.
–, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1975.
–, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1965.
–, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982.
–, *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, éd. H. Zaborowski, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 2000.
YOVEL, Y., *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
ZAC, S., *Spinoza. L'Interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.
ZARADER, M., *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.
ZENGER, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.
ZIEGENAUS, A., *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1980.
ZIMMERMANN, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1975.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

ADAMS, R. M., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987.
ADRIAANSE, J. H., *Vom Christentum aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, Pharos, 1995.
AGAMBEN, G., *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Payot-Rivages, 2e éd. 2003.
ALBRIGHT, W. F., *De l'âge de pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique*, Paris, Payot, 1951.

ALMOND, Ph. C., *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin, Mouton, 1982.

ALSTON, W. P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1991.

ANGELINO, C., *Religione e filosofia*, Genève, Il Melangelo, 1983.

BABOLIN, A. (éd.), *Il metodo della filosofia delle religione*, 2 vol., Padoue, La Garangola, 1976.

–, *Fede filosofica e filosofia della religiona*, 2 vol., Benucci, Pérouse, 1989.

BARRO, E., *Filosofia della religione*, Milan, Jaca Book, 1993.

BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 2 vol., Hambourg, Siebenstern, 1975 ; t. I. *Vorgeschichte*, t. II. *Geschichte* ; trad. Lore Jeanneret : *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle, préhistoire et histoire : avec une postface sur Friedrich D. E. Schleiermacher*, Genève, Labor et Fides, 1969.

–, « Nachwort », *Schleiermacher-Auswahl* (éd. Heinz Bolli), Hambourg, Siebenstern, 1975.

BARTH, U., GRÄB, W., *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh, Verlag Haus Mohn, 1993.

BARTHOLOMEW D. J., *Uncertain Belief. Is it Rational to be a Christian ?*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

BARUZI, J., *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986.

–, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999.

BATTIN, M. P., *Ethics in the Sanctuary. Examining the Practice of Organized Religions*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1990.

BERGER, P., *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, trad. J. Feisthauer, Paris, Centurion, 1971.

–, *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, trad. A. Bombieri, Paris, Centurion, 1980.

–, *La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, trad. J. Feisthauer, Paris Centurion, 1972.

BERGER, P. L. (éd.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D. C., Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1983, coll. « Quadrige ».

BERNARD, Ch.-A., *Le Dieu des mystiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

BERRY, P. et WARNICK, A. (éd.), *Shadow of the Spirit : Post-Modernism and Religion*, Londres, Routledge, 1993.

BIASUTTI, F., *Problemi di metodo in filosofia della religione*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2e éd. 1992.

BLONDEL, M., *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 3e éd. 1973.

–, *Lettre sur l'apologétique* (1896), suivie *de Histoire et dogme*, Paris, PUF, 1956.
–, *La Philosophie et l'esprit chrétien*, t. I : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, PUF, 1944.
BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, t. 2, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2e éd. 1988, trad. J.-L. Schlegel : *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
–, *Matthäuspassion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.
BOCHENSKI, I. M., *The Logic of Religion*, New York, University Press, 1965.
BOURETZ, P., *Témoins du futur*, Paris, Gallimard, 2003.
BRAINE, D., *The Reality of Time and the Existence of God. The Project of Proving God's Existence*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
BRETON, St., *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1980.
–, *Foi et raison logique*, Paris, Éd. du Seuil, 1971.
–, *Unicité et monothéisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1981.
–, *Deux mystiques de l'excès. J. J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.
–, *Philosophie et mystique*, Grenoble, J. Millon, 1996.
–, *L'Avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.
BRITO, E., *Filosofia della religione*, Milan, Jaca Book, 1993.
BROSE, Th. (éd.), *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik*, Würzburg, 1998.
BROWN, S. C. (éd.) *Reason and Religion*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1977.
BRUNNER, A., *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1956.
BRUNNER, E., *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, Munich, Leibniz-Verlag, 2e éd. 1948.
BRÜNTRUP, G. et TAULLI, R. K. (éd.), *The Rationality of Theism*, Kluwer, Dordrecht, 1999.
BUBER, M., *Gottesfinsternis*, Zurich, Manesse, 1953, trad. E. Thézé : *Éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.
BUCARO, G., *Filosofia della religione. Forme e figure*, Rome, Città Nuova, 2e éd. 1986.
BURKE, K., *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Boston, Berkeley, University of California Press, 1961.
BURNOUF, E., *La Science des religions*, Paris, Maisonneuve, 1870.
BYRNE, P., *Natural Religion and The Nature of Religion : The Legacy of Deism*, Londres-New York, Routledge, 1989.
CAHN, S., et SCHATZ, D. (éd.), *Comtemporary Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
CANTWELL SMITH, W., *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, Macmillan, 1962.

CAPUTO, J.-D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
CIANCIO, C., FERRETTI, G., PASTORE, A. M. et PERONE, U. (éd.), *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Turin, Sei, 1989.
CLAVIER, H., *Les Expériences du divin et les idées de Dieu*, Paris, Fischbacher, 1982.
CLOUSER, R. A., *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, Notre Dame-Londres, Notre-Dame University Press, 1991.
COLIN, P., *L'Audace et le Soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée, 1997.
COLLINS, J., *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1969.
CORBIN, H., *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981.
DALFERTH, I. U., *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1992.
CERTEAU, M. DE, *La Fable mystique, 1. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
CRISLALDI, G., *Prospettive di filosofia della religione*, Milan, Vita e Pensiero, 1980.
–, *La Faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.
DEGUISE, P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre de la religion avec des documents*, Genève, Droz, 1966.
DERRIDA, J., *Foi et savoir*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.
DERRIDA, J., VATTIMO, G. (éd.), *La Religion*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
DESPLAND, M., *La Religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Paris, Éd. du Cerf, 1980.
DIAMOND, M. L., *Contemporary Philosophy and Religious Thought*, New York, McGraw-Hill, 1974.
DUBARLE, D., « La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse », dans *Savoir. Faire. Espérer. Les limites de la raison*, t. I, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p. 43-62.
DUBARLE, D. (éd.), *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980.
DUBUISSON, D., *L'Occident et la Religion*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.
DUNKMANN, K., *Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1917.
–, *Das religiöse A priori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1910.
–, *Metaphysik der Geschichte. Eine Studie zur Religionsphilosophie*, Leipzig, Deichert, 1914.
DUPRÉ, L., *The Other Dimension. A Search for Meaning of Religious Attitudes*, New York, Doubleday, 1972.
–, *Transcendent Selfhood. The Loss and Rediscovery of the Inner Life*, New York, The Seabury Press, 1976.

–, *A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York, The Paulist Press, 1977.

EICHER, P., *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, Munich, Kösel, 1983.

ELSAS, C. (éd.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, Munich, Kaiser, 1973.

FEIEREIS, K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, Benno-Verlag, 1965.

FEIL, E., *Religio*, vol. I-III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, I. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (1968) ; II. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (1997) ; III. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (2000).

–, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Munich, Kaiser, 1971.

FEIL, E. (éd.), *Streitfall « Religion ». Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster, Lit, 2000.

FERRETTI, G., *Filosofia della religione, Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Turin, Marietti, 1977, p. 151-181.

FILORAMO, G. et PRANDI, C. (éd.), *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1987.

FISCHER, N., *Die philosophische Frage nach Gott*, Paderborn, Bonifatius, 1995.

FORMAN, R. K. C., *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1998.

–, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, SUNY Press, 1999.

FRANK, G., *« Die Vernunft des Gottesgedankens ». Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2003.

FRANKS DAVIS, C., *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd. 1999.

GASKIN, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Basingstoke, 1978.

GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

–, *La Religion dans la démocratie, parcours de laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GEIVETT, R. D. et SWEETMAN (éd.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

GOLDOVE, T. F. Jr., *Religion, Interpretation and Diversity of Belief. The Framework Model from Kant to Davidson*, New York, Cambridge University Press, 1989.

GRASSI, P. G., *Modelli di filosofia della religione*, Urbino, Quatro Venti, 1984.

GREISCH, J., « Du rite à l'agir communicatif. Une interprétation postwébérienne de la modernité », dans J. DORÉ (éd.), *Dieu, Église, Société*, Paris, Centurion, 1985, p. 164-190.

–, « Philosophie et Mystique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. I, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 26-34.

–, « Penser la religion : questions à Jacques Derrida », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 57 (janvier-mars 1996), p. 57-69.

–, « Homo Mimeticus. Kritische Überlegungen zu den anthropologischen Voraussetzungen von René Girards Opferbegriffs », dans R. SCHENK (éd.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart, Bad-Canstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 27-63.

GREISCH, J. (éd.), *Le Rite*, Paris, Beauchesne, 1981.

–, *La Croyance*, Paris, Beauchesne, 1982.

–, *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, 1991.

GRESCHAT, H. J., *Was ist Religionswissenschaft ?*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988.

GREYERZ, K. VON, *Religion und Kultur, Europa 1500-1800*, Darmstadt, WBG, 2000.

GRIFFIN, D. R., *God and Religion in the Postmodern World*, Albany, SUNY Press, 1989.

–, *Reenchantment Without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

GRÜNDER, K. et RENGSTORF, K. H. (éd.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Gerlingen, Schneider, 1989.

GUERRIÈRE, D., *Phenomenology of Truth Proper to Religion*, Albany, SUNY Press, 1990.

GUTTING, G., *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983.

HALLETT, G. L., *A Middle Way to God*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

HAUSER, L., NORDHOFEN, E. (éd.), *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen, Festschrift Hermann Schrödter*, Altenberge, Oros Verlag, 1994.

HEINRICH, K., *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Bâle-Francfort-sur-le-Main, Stroemfeld-Roter Stern, 1981.

HELM, P., *Faith With Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

HERBERT, D., *Religion, Ethics and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Modern World*, Cambridge, Ashgate, 2002.

HERVIEU-LÉGER, D., *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

–, *La Religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
HESCHEL, A. J., *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn, 3e éd. 1993.
–, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, trad. de G. Casaril, P. Passelecq, Paris, Éd. du Seuil, 1968.
–, *Le Tourment de la vérité*, trad. G. Passelecq, Paris, Éd. du Cerf, 1976.
HOLM, S., *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
HUBBELING, H. G., *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen-Wolfeboro, van Gorcum, 1987.
HUME, D., *The Natural History of Religion* (1757), éd. A. W. Colver, et *Dialogues Concerning Natural Religion*, éd. J. V. Price, Oxford, Clarendon Press, 1976.
–, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1776), Oxford, 1993, trad. M. Malherbe : *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1987.
JACOPOZZI, A., *Filosofia delle religione*, Casale Monferrato, Piemme, 1992.
JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist.* Bd. 1-2., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht : 1. *Die mythologische Gnosis* (1988), 2. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (1993).
–, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1958, trad. L. Evrard : *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.
KAJON, I. (éd.), *La storia delle filosofia ebraica*, Padoue, Cedam, 1993.
KATZ, St. T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.
–, *Mysticism and Religious Traditions*, New York, Oxford University Press, 1983.
–, *Mysticism and Sacred Scripture*, New York, Oxford University Press, 2000.
KATZ, St. T. (éd.), *Mysticism and Language*, New York, Oxford University Press, 1992.
KENNY, A., *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Londres, Routledge, 1972.
–, *The God of Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
–, *Essays on the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
KOLAKOWSKI, L., *Philosophie de la religion*, Paris, Fayard, 1985.
–, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1969.
–, *Religion : if There is No God. On God, the Devil, Sin and other Worries of the So-Called Philosophy of Religion*, Londres, Fontana, Masterguides, 1983.
KOSLOWSKI, P., *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn, Schöningh, 2001.

KÖSSLER, H., *Die Überwindung der Selbstbefangenheit. Eine Religions-anthropologie*, Hildesheim, G. Olms, 2001.

KRUCK, G., *Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott*, Ratisbonne, Pustet, 2002.

KUTSCHERA, F. VON, *Vernunft und Glaube*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990.

LABBÉ, Y., *Le Sens et le Mal. Théodicée du Samedi Saint*, Paris, Beauchesne, 1986.

–, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

–, *La Foi et la Raison. Sur le christianisme, les religions et la mystique*, Paris, Salvator, 2000.

LAGRÉE, J., *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.

–, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.

LAUX, H., *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

LAWSON, E. T. et MACCAULEY, R. N., *Rethinking Religion. Connecting Religion and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

–, *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

–, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

LEY, H., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 5 vol., Berlin, Akademie-Verlag, 1966-1989.

LIBERA, A. DE, *Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

LOADES, A. (éd.), *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, Londres, Open Court, 1991.

LOGAN, B., *A Religion Without Talking. Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion*, New York, Lang, 1993.

LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, *Sämtliche Schriften*, t. 2, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel, J.-F. Kervégan : *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

LÜBBE, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Styria, 1986.

–, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribour-en-Brisgau, K. Alber, 2e éd. 2003.

LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977.

–, *Die Religion der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000.

MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

MAGNANI, C., *Filosofia della religione*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1982.
MANCINI, I. , *Filosofia della religione* (1968), Genève, Marietti, 3ᵉ éd. 1986.
MARCEL, G., *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.
–, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.
–, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Ass. G. Marcel, 2ᵉ éd. 1998.
–, *Le Mystère de l'être*, 2 vol., I. *Réflexion et mystère*, II. *Foi et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951.
MARCHESI, A., *Esperienza religiosa e riflessione filosofica*, Milan, Vita e Pensiera, 1979.
MARITAIN, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
MARTIN, J. A., *The New Dialogue Between Philosophy and Theology*, Londres, Black, 1967.
MATHIEU, V. (éd.), *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, 2 vol., Rome, Centro Int. Studi Umanistici, 1985.
MCKIM, R., *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
MESLIN, M., *Pour une science des religions*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
–, *L'Expérience humaine du Divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
MESLIN, M. (éd.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
MOINGT, J., *Dieu qui vient à l'homme*, t. 1. *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.
MOREL, G., *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960-1961, 3 vol.
MORRIS, Th. V. (éd.), *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994.
NAAB, E. (éd.), *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1998.
NÉDONCELLE, M., « Philosophie de la religion », dans KLIBANSKY (éd.), *La Philosophie au milieu du xxᵉ siècle. Chroniques*, Florence, La Nuova Italia Editrice, t. III (1958), p. 189-222.
NEUHAUS, G., *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1993.
NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, éd. I. T. Ker, New York, Oxford University Press, 1985.
NYGREN, A., *Meaning and Method in Philosophy and Theology*, Philadelphie, The Fortress Press, 1971.
–, *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
ŒLMÜLLER, W., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer*

Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969.
ŒLMÜLLER, W. (éd.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, Munich, W. Fink, 1992.
–, (éd.), *Diskurs : Religion*, Paderborn, Schöningh, coll. « Philosophische Arbeitsbücher » n° 3, 2e éd. 1982,
–, (éd.), *Wiederkehr der Religion ?*, Paderborn, Schöningh, 1984.
O'LEARY, J., *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, Winton Press, 1985.
OLIVETTI, M., *Filosofia della religione come problema storico*. Romanticismo e idealismo romantico, Padoue, Cedam, 1972.
–, (éd.), *Religione. Parola. Scrittura*, Padoue, Cedam, 1992.
–, (éd.), *Filosofia della rivelazione*, Padoue, Cedam, 1994.
–, (éd.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Cedam, Padoue, 1996.
ORTEGAT, P., *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire*, 2 vol., Gembloux, Duculot, 1948.
OTTO, W. F., *L'Esprit de la religion grecque ancienne : Theophania*, Paris, Berg International, 1995.
PADEN, W. E., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York-Londres, Macmillan, 1985.
PAUL, J. M., *Dieu est mort en Allemagne. Des Lumières à Nietzsche*, Paris, Payot-Rivages, 1994.
PEPERZAK, A. T., *Reason in Faith. On the Relevance of Christian Spirituality for Philosophy*, New York, Paulist Press, 1999.
PETTAZZONI, R., *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nelle storia delle religioni*, Rome, Soc. Ed. Athenaeum, 1922.
–, *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture*, Londres, Methuen, 1956. trad. all. : *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Hambourg, Francfort-sur-le-Main, Rowohlt, 1960.
–, *Essays on the History of Religions*, Leyde, E. J. Brill, 1967.
–, *La Religion dans la Grèce antique des origines à Alexandre le Grand*, Paris, Payot, 1953.
PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
–, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
–, *Does God Have a Nature ?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980.
–, *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Londres, Macmillan, 1968.
PLANTINGA, A. et WOLTERSTORFF N. (éd.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983.
POULAT, É., *L'Université devant la Mystique. Transcendance du Dieu d'amour et expérience du Dieu sans Monde*, Paris, Salvator, 1999.

PREUSS, J.-S., *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven-Londres, 1987.
QUINN, P.-L. et MEEKER, K. (éd.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York, Oxford University Press, 2000.
RAVERA, M., *Introduzione alla filsofia della religione*, Turin, UTET Libreria, 1995.
REIMARUS, H.-S., *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Gesammelte Schriften*, vol. 1-2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
RICE, H., *God and Goodness*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
RICHIR, M., *La Naissance des dieux*, Paris, Hachette, 1995.
RICKEN, F. (éd.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991.
RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.
–, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leyde, E. J. Brill, 1992.
SAVIGNANO, A., *Esperienza religiosa. Da James a Bergson*, Perugia, Benucci, 1985.
SCHAEFFLER, R., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982.
–, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, WBG, 1980.
–, *Religion und kritisches Bewußtsein*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1973.
–, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.
–, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trier, Johannes-Verlag, 1988.
–, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1995.
SCHEDLER, N.-O., *Philosophy of Religion. Contemporary Perspectives*, New York, Macmillan, 1974.
SCHMIDT, W. (éd.), *Die Religion der Religionskritik*, Munich, Claudius, 1972.
SCHOLZ, H., *Religionsphilosophie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1921.
SCHRÖDTER, H., *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie*, Altenberge, CIS, 1987.
SCHUMACHER, Thomas, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1994.
SCRIBANO, E., *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.
SÈVE, B., *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994.
SIBONY, Daniel, *Nom de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

SMART, N., *The Philosophy of Religion*, Londres, Sheldon, 1979.
SPLETT, J., *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1973.
–, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Fribourg-Munich, Alber, 2[e] éd. 1985.
STOLZ, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
SWINBURNE, R., *Is there a God ?*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
–, *The Concept of Miracle*, Londres, Macmillan, St. Martin's Press, 1970.
–, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
–, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
–, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
–, *The Christian God*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
–, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
–, *The Evolution of the Soul*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
–, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, trad. Ch. Melançon : *Les Sources du moi*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.
TIMM, H., *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh, Mohn, 1990.
THOMAS, K., *Religion and the Decline of Magic*, Hammondsworth, Penguin, 1978.
TILLIETTE, X., *La Semaine Sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992.
–, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
–, *Le Christ des philosophes*, Namur, Culture et Vérité, 1993.
–, *Les Philosophes lisent la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
–, *Jésus romantique*, Paris, Desclée, 2002.
TODOROV, T. et HOFMANN, E. (éd.), *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Arles, Actes Sud, 1999.
TRACY, D., *The Analogical Imagination*, New York, Crossroads, 1981.
TRILLHAAS, W., *Religionsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1972.
VAN BUREN, P.-M., *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*, Londres, SCM Press, 1965.
VERNANT, J.-P., *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979.
VIEILLARD-BARON J.-L., *La Religion et la cité*, Paris, PUF, 2001.
VIEILLARD-BARON J.-L., KAPLAN, F. (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.
VRIES, H. DE, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
–, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

WAGNER, F., *Was ist Religion ? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, Haus Mohn, 2e éd. 1991.

–, *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1996.

WAINWRIGHT, W., *Philosophy of Religion. An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings*, New York-Londres, Garland, 1978.

WALDENFELS, H. (éd.), *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2002.

WALTER, W. (éd.), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Beiträge zur Reimarus Renaissance in der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

WARD, K., *Religion and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

WEGER, K.-H., *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*, Munich, Bergmanns, 1976.

WEIER, W., *Religion als Selbstfindung. Grundzüge einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1991.

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vol., Darmstadt, WBG, 1975 : t. I. *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, t. II. *Abgrenzung und Grundlegung.*

WIEBE, *Religion and Truth. Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, La Haye, Mouton, 1981.

WIELAND, G. (éd.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn, Schöningh, 1997.

WOLF, K., *Religionsphilosophie in Frankreich. Der « ganz Andere » und die personale Struktur der Welt*, Munich, W. Fink, 1999.

WUCHTERL, K., *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*, Berne-Stuttgart, Haupt, 1982.

–, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie*, Berne, Haupt, 1981.

YANDELL, K.-E. (éd.), *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

YOVEL, Y., *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Seuil, 2001.

ZARKA, Y. C. et LESAY, F., *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, vol. I-III, Paris, PUF, 2003.

فهرس الأعلام

كشاف المصطلحات

الكينونة	être
ماهية التمظهر/الظاهرية	phénoménalité
شرط البنوة	condition filiale
الفناء	fusion
وظيفة الاستيهام	fonction fabulatrice
الوجود المفارق	transcendance
تقرير المصير	autodétermination
المجهود	conatus
المنظورية	perspectivisme
زمانية متخارجة	temporalité ekstatique
الإشراق	mysticisme
الكينونة	êstre
الوجود الفعلي	existence
الوجدان	Stimmung
التخليد	Andenken
اضطراب الحكم	krisis
الانشطار الأصلي	Ur-theilung
تشييد	Stiftung
التقوم	Constitution
إعادة البناء	reconstruction
التصوير	figuration
التصوير السابق	préfiguration
إعادة التصوير	refiguration
تحليلية الدازين	analytique du Dasein
الإصغاء	écoute obéissante
الانصياع	docilité
اليقظة	Veille
الرزانة	retenue
الرهب	effroi
التدبر	penser

السكينة	sérénité
الثبات	tenue
تمسك أساسي	Grund-haltung
الزمانية المتخارجة	temporalité exstatique
متخارج	exstatique
التقدم	devancement
تشكيل العالم	Weltbildung
تعولم	mondanéité
لاشيء	Rien
العدم	néant
الغرابة	étrangèrité
الغربة	étrangéité
التغريب	distanciation aliénante
الألفة	familiarité
التشتت	Streuung
الخطاب	Rede
الثرثرة	Gerede
العامّة	On
لمُّ الشتات	Sammlug
الملجأ	Geborgenheit
تاريخ الألوهة	Théogonie
التمسك	Haltung
الألوهي	numineux
الذهول	Bennommenheit
غياب السند	Haltungslosigkeit
المعاناة الأصلية	Urleiden
الغم	angoisse
التحكّم في المجهول	Kontingenzbewältigung
دنيوي	profane

العرفان	Gnose
الإشارة الصورية	indication formelle
علم الكلام المسيحي	apologétique
الكينونة المَدينة	l'être-en-dette
اللاهوت النظامي	théologie systématique
التصديق، الثقة	fidéité
المصير	Geschick
الاستقبال	futurité
الذات عينها، عين الذات	mêmeté
الهوية الذاتية	ipséité
الموقف	situation
الموقف الشائك	situation limite
الوجود الواقعي	facticité
العطف	sollicitude
الأصالة	authenticité
الدعوة	interpellation
الاستدعاء	convocation
خاصّتي	mienneté
الخصوصي	le propre
الانفتاح	Erschlossenheit
الوجود العيني	ontique
الانفراج	Eclaircie
الاستجلاء المفسر	Auslegung
الألوهة	divin
الألوهية	divinité
النظرية المعيارية	critériologie
النكهة الوجدانية	tonalité affective
حفاوة الضيافة	hospitalité
ألفة أصلية	Bewandnisganzheit
الدهرنة	sécularisation
المشروع	projet
المصالحة	réconciliation
النعمة	grâce
الابتلاء	épreuve
الانهمام	Bekümmerung
الانفعال	affect

المشاركة الوجدانية	Einfühlung
التبليغ	proclamation
الاندفاع الحيوي	Elan vital
العالم المحيط	Umwelt
العالم الذاتي	Selbstwelt
التبصر	discernement
الحبكة	trame
السرد	récit
التعرّف	reconnaissance
الذاكرة الجماعية	mémoire collective
الجماعة، الطائفة	communauté
الهوية السردية	identité narrative
التزمين، التزمن	temporalisation
نشيد الأنشاد	Cantique des cantiques
الوثنية المفهومية	idolâtrie conceptuelle
الشكوى	plainte
التقنين	canonisation
المتن المقنن	Canon
الفهم السردي	intelligence narrative
استعارة الأمثال	allégorie
تأويل ذاتي	tautégorique
منهج التفكر	méthode réflexive
فلسفة التفكر	philosophie réflexive
انكشاف	apérité
حياة الوجود الواقعي	vie facticielle
المذهب الحدسي	intuitionnisme
القصدية	intentionalité
التطبيق المجتهد	application
الإنجاز	accomplissement
الإقرار	attestation
الحداد	deuil
اليوطوبيا	utopie
استباق الكمال	Vorgriff der Vollkommenheit
الفهم العقلي	Entendement
التفسير بالأجناس	exégèse typologique

الماهيات	quiddités
المقصد	scopus
التكيف	accomodation
الديانات الملهمة	religions positives
المس المقدّس	pathologia sacra
الوحي الإلهي	theopneusia
الحكمة العملية	phronèsis
المدرسة الوضعية	positivisme
المعيش	vécu
الذرائعية	pragmatisme
الخبرة الحية	Erlebnis
التعبير	expression
الذاتية المغالية	subjectivisme
الذات الفاعلة	sujet
الاستبدال	suppléance
القدرة البيانية	expressivité
العلاقة البينية	intersubjectivité
استعراض	Darstellung
المغايرة	altérité
التمثل	Vorstellung
الصورة المجازية	figure
المحاكاة	mimesis
الفكر المجازي	pensée figurative

القول الشارح	paraphrase
التناهي	finitude
المعنى الخفي الأصلي	sens mystique
المؤول	Rhapsode
فن التكهّن	art divinatoire
العرافة	mantique
إشارات إلهية	oracle
التراث	tradition
المألوف	familier
جنون الحدس	folie telestique
العراف	devin
تفسير الكتاب المقدّس	exégèse
النص وحده	sola scriptura
مذهب الطهر	piétisme
علم الباطن	piétisme
السرية الباطنية	ésotérisme
الحكمة الإلهية	théosophie
الشغف	enthousiasme
اللاعقل	mania
التعقل	intellection
آلهات الفنون	les muses
النبي	prophète

المحتويات



العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدّين

النَّمُوذَج الإبْدالي الهيرْمينُوطيقي

كتاب العَوْسَج المُلْتهِب وأنوار العَقل أوّل دراسة تحليليّة عميقة كُتبت باللغة الفرنسيّة عن نشأة فلسفة الدِّين.

والكتاب في ثلاثة مجلّدات. يتضمّن المجلّد الأوّل، الذي يبحَثُ في إرث القرن التاسع عشر وورثته، مقدّمةً عامّةً تقرّبنا من التخصُّص ومن دراسة الأنموذج الإبداليّ العقلانيّ والنقديّ. ويدرس المجلّد الثاني المقاربات الظاهراتيّة والتحليليّة. أمّا المجلّد الثالث [الذي قُسِّم على جزأين في الترجمة العربية لضخامته] فمخصّصٌ للمقاربة الهيرمينوطيقيّة.

إنّ الرسالة الكبرى التي نهضت لها فلسفة الدّين هي "تدَبُّر الدّين"، مع العلم أنّ هذا التخصُّص ظهر إلى الوجود قبل قرنين. والغاية المتوخّاة من هذا الكتاب هي دراسة الظروف التي قادت إلى ابتكار هذا التخصُّص الذي يستهدف التفكير في الدّين في تجلّياته الكبرى؛ وهو الأمر الذي يجبر الكتاب على توضيح معنى الديانات الملهمة، بدلًا من استحداث تصوُّرٍ فلسفيّ مصطنع للدِّين؛ وهو الأمر الذي يحمل الكتاب أيضاً على دراسة مجمل التجلّيات الفرديّة والجماعيّة للدِّين، مثل الطُّقوس والمعتقدات والمواقف الروحيّة، زيادةً على فحص المقولات الذّهنيّة والمنطقيّة الخطابيّة التي أدّى إلى ظهورها؛ وهو يُراعي معطيات تاريخ الأديان التي يستدعي الأمر إدماجها داخل تفكير ينفتح في أفقه الواسع على معنى التاريخ الكلّيّ.

وتحتمل مفردة "الابتكار" دلالةً مزدوجةً؛ إذ يتعلّق الأمر، من جهة، بتزويد القارئ بعرضٍ تاريخيّ للمُمثّلين الكبار لهذا التخصُّص، بعد تعرُّف النماذج الإبداليّة للعقل التي تحكّمت في فلسفات الدِّين المهيمنة من زمن كانط إلى مطلع القرن الحادي والعشرين. ويسعى هذا الكتاب، من جهة أخرى، إلى فتح الأفق أمام القضايا التي يتعيّن على الفلسفة الهيرمينوطيقيّة للدِّين أن تُواجهها اليوم، ويروم أيضًا الكشف عن الرِّهانات الخاصّة بالمناقشات المحتدمة اليوم بشأن الإرث الروحيّ والدِّينيّ المنتمي إلى أوروبا.



إنّ الهيرمينوطيقا، التي تُعَدّ نظريّةً عمليات الفهم المتضمّنة في تأويل النصوص والآثار والأفعال، مَرّتْ بتاريخ طويل وأكثر عَراقةً من تاريخ الفلسفة. وقد اصطدم تأمُّل الصور المتعدّدة التي اتّخذها فنُّ التأويل بمشكلة الدِّين غيرَ مرّة. ولا يكفي القول إنّ الظواهر الدِّينيّة تحتاج إلى تأويل، بل نقولُ كذلك إنّ تأويلها يثير مُشكلات مخصوصة، إذ إنّ التأويل يدخل على أوجُه مُختلفة في جوهر الظاهرة الدِّينيّة نفسها. من هذه الزاوية، يفحص هذا المجلّد القضايا الكبرى التي يُقدّمها فهم الخطاب الدِّينيّ إلى العقل الفلسفيّ. إذ يوضح الفصلان الأوّلان الأسباب التي اقتضت الاتّجاهَ إلى أنموذج إبداليّ جديد للعقل، وهو العقل الهيرمينوطيقيّ الذي حصل على ترجمته الفلسفيّة خلال القرن العشرين في أعمال ديلتاي وغادامير وهايدغر وريكور. وقد أخضع المؤلّف إسهامات هؤلاء في تجديد فلسفة الدِّين لفحص عميق في الفصول الثلاثة الأخيرة، من خلال مقابلتهم بالإرث الثُّلاثيّ كما تمثّل في فلسفات الحياة (برغسون) والتفكّر (نابير) والوجود (ياسبرز).



فيليب كبيبل (المشرف على السلسلة)

يُعَدّ الفكر الغربيّ وارثَ إرثٍ مُزدوج يتألّف من التراث الفلسفيّ ومن المذاهب اللاهوتيّة المنبثقة من الإيمان بإله مُتجلّ. وقد وجد هذا التراث المزدوج نفسه منقاداً للحاجة إلى تعرُّف عقلانيّتين مستقلّة إحداهُما عن الأخرى ولتبليغهما. وقد ظلّت العلاقة التي بينهما مُغفلَةً في الغالب، بل مُتكتّمًا عليها.

إنّ المهمّة المزدوجة التي تضطلعُ بها هذه السلسلة هي ضبط هذه العلاقة بما هي علاقةٌ لها حُضورُها الملموسُ لدى مختلف الكتّاب والمدارس، كما نلمسُها في موضوعات الفكر (المحور التاريخيّ). وتتمثّل المهمّة أيضًا في طرح السؤال المتعلّق بمنزلتها المعاصرة (المحور النسقيّ).

موضوع الكتاب فلسفة الدِّين


ISBN 978-9959-29-508-8
9 789959 295088

دار المدار الإسلامي
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com